OS AFRO-BRASILEIROS

ANAIS DO III CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO

ROBERTO MOTTA (Coord.)

Fundação Joaquim Nabuco
Editora Massangana

OS AFRO-BRASILEIROS

ANAIS DO III CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO

CONSELHO EDITORIAL Fac-similar

Presidente
Fernando de Mello Freyre

Dirceu Pessoa
Edson Nery da Fonseca
Joaquim Falcão
Luiz Antônio Marcuschi
Maria do Carmo Tavares de Miranda
Sebastião Vila Nova

CONSELHO EDITORIAL 2017

Presidente
Luiz Otavio Cavalcanti

Coordenador Geral da Editora Massangana
Antônio Magalhães

Juliano Mendonça Domingues da Silva
Liliane Maria Jamir e Silva
Luis Reis
Marcia Basto
Maria do Bom Parto Ferreira Burlamaqui Proa (Maria Ferreira)
Rita de Cássia Barbosa de Araújo

OS AFRO-BRASILEIROS

ANAIS DO III CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO

ROBERTO MOTTA (Coord.)

Fundação
Joaquim Nabuco
Editora Massangana

ISBN 978-85-7019-674-3
© 2017 Dos coordenadores

Reservados todos os direitos desta edição.
Reprodução proibida, mesmo parcialmente, sem autorização
da Editora Massangana da Fundação Joaquim Nabuco.

Fundação Joaquim Nabuco | www.fundaj.gov.br
Av. 17 de Agosto, 2187 – Ed. Paulo Guerra – Casa Forte
Recife, PE – CEP 52061-540 | Telefone (81) 3073.6363
Editora Massangana | Telefone (81) 3073.6321

Ministro da Educação | Governo Federal do Brasil
José Mendonça Bezerra Filho

Presidente da Fundação Joaquim Nabuco
Luiz Otavio Cavalcanti

Coordenador Geral da Editora Massangana
Antônio Magalhães

Chefe de Divisão de Serviços Editoriais
Antonio Laurentino
Projeto Gráfico / Capa
Pollyana Moura

Editoração Eletrônica
Débora Prazim

Revisão
Estagiários: Izabela J. S. Silva e Layanne Lopes

Foi feito depósito legal. Impresso no Brasil.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Fundação Joaquim Nabuco)

C744a Congresso Afro-Brasileiros, 3, 1982, Recife, PE.
Anais do Congresso Afro-Brasileiros: Os Afro-brasileiros.
Coordenado por Roberto Motta. – Recife:
Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2017.
(Cursos e Conferências, 19)
304 p.:
Edição fac-similar do ano de 1985.
Inclui bibliografia
ISBN 978-85-7019-674-3
1. Cultos Afro-brasileiros; Congresso. 2. Negros; Cultura; Brasil. I. Fundação Joaquim Nabuco. II. Motta, Roberto. III. Título. IV. Série.

CDU 299.6:061.3 (6:81)

EDIÇÃO FAC-SIMILAR DO ANO DE 1985

COORDENADOR CIENTÍFICO ADJUNTO

Sylvio Ferreira

COORDENADOR EXECUTIVO

Fernando Antônio Gonçalves

PRESIDENTES DE MESA

Adriano Moreira

Clóvis Cavalcanti

Clóvis Moura

Fernando Augusto Albuquerque Mourão

João Batista Borges Pereira

Manoel Nascimento da Costa

Napoleão Figueiredo

Raymundo de Souza Dantas

René Ribeiro

Roberto Motta

Waldemar Valente

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO PRESIDENTE FUNDAJ (2017) | 13

Luiz Otavio Cavalcanti

APRESENTAÇÃO PRESIDENTE FUNDAJ (1984) | 15

Fernando de Mello Freyre

PREFÁCIO | 17

Sebastião Vila Nova

INTRODUÇÃO | 21

Roberto Motta

I – ABERTURA | 25

ABERTURA DO III CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO | 27

Fernando de Mello Freyre
Gilberto Freyre

II – CONFERÊNCIAS E COMENTÁRIOS | 43

O AFRICANO NO BRASIL ENTRE A INDEPENDÊNCIA E O MOVIMENTO ABOLICIONISTA | 45

Manuela Carneiro da Cunha

III – INSURREIÇÕES | 59

INSURREIÇÕES NEGRAS E SOCIEDADE BRASILEIRA | 61

Décio Freitas
Juana Elbein dos Santos
Lélia González

IV – ESTUDOS | 77

ESTUDOS AFRO-NEGROS NO BRASIL | 79

Thales de Azevedo
Carlos Hasenbalg
Sebastião Vila Nova
João Batista Borges Pereira
Fernando Augusto de Albuquerque Mourão
Marco Aurélio Luz

V – NEGROS | 101

O NEGRO NO CONTEXTO POLÍTICO BRASILEIRO | 103

Raymundo de Souza Dantas
Sylvio Ferreira

VI – O IMPACTO | 111

O IMPACTO CULTURAL DO AFRO-NEGRO NO BRASIL | 113

Gilberto Freyre
Jean Duvignaud
Georges Balandier
Adriano Moreira
Clóvis Moura
Roberto Motta

VII – O AFRO-NEGRO | 133

O AFRO-NEGRO E A LÍNGUA DO BRASIL | 135

Yeda Castro
Carlos Vogt
Peter Fry

VIII – A IMAGEM DO NEGRO | 153

A IMAGEM DO NEGRO NA CULTURA BRASILEIRA | 155

Roberto Da Matta
Renato Ortiz
Luiz Felipe Baeta Neves

IX – A INFLUÊNCIA AFRICANA | 167

A INFLUÊNCIA AFRICANA NA MÚSICA DO BRASIL | 169

Guerra-Peixe
Waldemar Valente
Eurico Nogueira França
Marlos Nobre
Manoel Nascimento da Costa

X – APÊNDICES | 181

APÊNDICE I | 183

APÊNDICE II | 187

XI – CATIMBÓS, XANGÔS E UMBANDAS | 203

CATIMBÓS, XANGÔS E UMBANDAS NA REGIÃO DO RECIFE | 205

Roberto Motta
Vicente Lima

XII – COMUNICAÇÕES | 235

O NEGRO HOMOSSEXUAL NO BRASIL E NA ÁFRICA | 235

Luiz Mott

XIII – SACRIFÍCIO DE ANIMAIS | 243

SACRIFÍCIO DE ANIMAIS E DISTRIBUIÇÃO DA CARNE
NO RITUAL AFRO-PERNAMBUCANO | 245

Manoel Nascimento da Costa

XIV – A DANÇA AFRO-BRASILEIRA | 253

A DANÇA AFRO-BRASILEIRA
E AS TÉCNICAS DO CORPO | 255

Maria da Conceição de Castro Rocha

XV – ANTECIPAÇÕES SOCIOLINGÜÍSTICAS | 259

ANTECIPAÇÕES SOCIOLINGÜÍSTICAS
EM "CASA-GRANDE & SENZALA" | 261

Maria Virginia Leal

XVI – A COMUNIDADE NEGRO-MULATA | 267

A COMUNIDADE NEGRO-MULATA
E A LUTA CONTRA O PRECONCEITO RACIAL | 269

Paulo Viana

XVII – SOBREVIVÊNCIAS ISLÂMICAS | 275

SOBREVIVÊNCIAS ISLÂMICAS
NO CANDOMBLÉ DA BAHIA | 277

Raul Lody

XVIII – O TESTE DE RORSCHACH | 279

O TESTE DE RORSCHACH
E AS CONCUBINAS RITUAIS | 281

René Ribeiro

XIX – MÉDICOS PRETOS | 283

MÉDICOS PRETOS, PRECONCEITO E ESPIRITISMO | 285

Ruy João marques

XX – ENCERRAMENTO | 293

ENCERRAMENTO PROFERIDO PELO PRESIDENTE FUNDAJ | 295

Fernando de Mello Freyre
Marcos Vilaça

APRESENTAÇÃO
PRESIDENTE FUNDAJ (2017)

Reedição do Seminário Afro-brasileiros

Esta reedição fac-similar é uma carta a Gilberto Freyre. Em sua memória. Faz trinta anos que ele se encantou. E aqui permanece. Pela solidez de sua obra.

Relembrar Gilberto Freyre é falar sobre valores da cultura brasileira. Acentuando raízes sociais, formação histórica, identidade, família, hábitos, costumes, organização econômica. Ao destacar tais conceitos, surge a regência trina da etnia nacional. E, nela, a africanidade.

Darcy Ribeiro, em O Povo Brasileiro, disse que matrizes raciais díspares "deram lugar a um povo novo, num novo modelo de estruturação societária". E ressalta: "Novo porque surge como etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiçada, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos". E arremata: "Uma etnia nacional, um povo nação".

Em seguida, estabelece o contorno produtivo que fundamenta sua tese: "O engenho açucareiro, primeira forma de grande empresa agroindustrial exportadora, foi, a um tempo, o instrumento de viabilização do empreendimento colonial português e a matriz do primeiro modo de ser dos brasileiros".

Neste passo, tão próximos: o sociólogo educador, Gilberto Freyre, e o educador sociólogo, Darcy Ribeiro.

Este é o local no qual os negros ofertaram sua construtiva contribuição ao projeto da nova nação: o trabalho. Discute-se muito não a qualidade, mas o tipo de contribuição que os negros deram à formação da cultura brasileira. Sob o seguinte dilema: foram mais apolíneos ou mais dionisíacos ?

Penso que enfatizar um desses aspectos, em detrimento do outro, será desfalcar a integridade da saga. Exaltar o trabalho, em desfavor da música, por exemplo, é diminuir o tamanho do enredo. Será mais compreensivamente legítimo considerar uma confluência. Um notável encontro fluvial. No qual afluentes de diferentes geografias correm e chegam para formar o grande rio.

Será mais apropriado justapor o trabalho, como legado coletivo dos negros, e o talento individual de Pixinguinha e Naná Vasconcelos. Numa soma perfeitamente lapidada. Não há como reduzir a dimensão de um em face do outro. Porque trabalho e talento são mais do que complementares. São expressões da mesma natureza.

O mosaico afro brasileiro, na sua inteireza, reitera a meta-raça. Na capacidade de mediar opostos, de gerar alternativas, de promover o encontro. Seja na circunstância gerencial, seja na institucionalidade política.

Traduz, por um lado, sentido de mescla, de mistura. E, por outro lado, sentimento de doação. Por isso, Mia Couto escreveu: "O importante não é a casa onde moramos. Mas onde, em nós, a casa mora".

Flor de Santana, 21 de junho de 2017.

Luiz Otavio Cavalcanti

APRESENTAÇÃO
PRESIDENTE FUNDAJ (1984)

Entre 20 e 24 de setembro de 1982, realizou-se no recife, promovido pela FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO, o III Congresso Afro-Brasileiro. Esta publicação é o registro das conferências e discussões que tiveram lugar nesse Congresso, cuja importância para o desenvolvimento dos estudos a respeito da presença afro-negra no Brasil é incontestável.

Fiel à tradição dos Congressos Afro-Brasileiros que os antecederam – o primeiro realizado, graças à desassombrada iniciativa de Gilberto Freyre em 1934, no Recife, o segundo, sob a liderança de Edison Carneiro, em 1937, em Salvador –, o Congresso de 1982, aglutinando estudiosos tanto do Brasil quanto vindos do estrangeiro, de diferentes gerações e das mais diversas e representativas tendências e orientações no campo dos estudos sobre o afro-negro no Brasil, possibilitou o mais aberto confronto de idéias e a avaliação do estado atual desses estudos, não só no Brasil, mas igualmente no cenário acadêmico internacional.

Muito do sucesso do encontro deve-se á Comissão Organizadora, formada pelos pesquisadores Clóvis Cavalcanti, Edson Nery da Fonseca, Fernando Antônio Gonçalves, Frederico Pernambucano de Mello, Roberto Motta e Waldemat Valente.

Ressaltem-se as atuações decisivas do coordenador científico, Roberto Motta, do coordenador científico

adjunto, Sylvio Ferreira, e do coordenador executivo, Fernando Antônio Gonçalves.

Confrontando-se com uma realidade nova e significativamente diversa do contexto sócio-cultural no qual se realizaram os Congressos de 1934 e 1937, puderam os cientistas sociais presentes àquele Encontro discutir as questões que, emergindo das condições sociais do atual momento da vida brasileira e do mundo, dão nova configuração à questão negra. Dessa maneira, pôde o III Congresso Afro-Brasileiro continuar e, ao mesmo tempo, atualizar as preocupações que nortearam os Congressos anteriores. Ao escrever esta breve apresentação, não posso esquecer que, em novembro de 1984, transcorreu o qüinquagésimo aniversário do I Congresso Afro-Brasileiro, um ano após o transcurso do também meio século da publicação de *Casa-Grande & Senzala*, dois acontecimentos da maior importância para o estudo e a valorização das raízes culturais brasileiras.

Com esta publicação, a FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO dá prosseguimento aos trabalhos realizados nos encontros que o III Congresso Afro-Brasileiro propiciou, pondo à disposição do estudioso da presença negra no Brasil o rico material resultante e que, seguramente, há de constituir substância para o prosseguimento dos estudos e debates em torno de uma questão de especial significado para o Brasil: a da contribuição do afro-negro à formação e consolidação da sociedade, da cultura e da nacionalidade brasileira.

Recife, dezembro de 1984

Fernando de Mello Freyre

PREFÁCIO

É fato para o qual, pela primeira vez, Gilberto Freyre chamou a atenção dos brasileiros: a singularidade da posição do negro no processo de miscigenação étnica e cultural do qual veio a resultar a sociedade brasileira, quando comparada com a posição do negro outros contextos nos quais esteve em contato com o branco europeu. Foi, através de *Casa-Grande & Senzala*, em 1933, ano da primeira edição deste livro definitivamente inscrito no rol das obras de leitura obrigatória a todo brasileiro que pretenda entender melhor a si mesmo no fluxo da experiência histórica do seu povo, que passamos, os brasileiros, a considerar de modo diverso das abordagens preconceituosamente racistas – como notadamente, a de Oliveira Viana, segundo a célebre e obsoleta perspectiva de Gobineau – dominantes até então. A partir daí – da reconsideração, com base nos critérios da Ciência Social, principalmente da Sociologia e da Antropologia, do peso da contribuição dos povos afro-negros na formação da sociedade brasileira –, passamos a entender melhor o Brasil. Ao contrário do que aconteceu com o negro em outras experiências de colonização – como a norte-americana, por exemplo –, aqui, é o que defende o autor de *Casa-Grande & Senzala*, o negro, foi não apenas instrumento humano à disposição do colonizador para criação de um novo ambiente físico e espiritual, de um novo modo de conviver e satisfazer necessidades, adap-

tando às condições ecológicas próprias do Trópico, mas foi também um co-colonizador, ao lado do português, em que a sua situação de inferioridade não apenas de fato, mas, como é próprio das sociedades aristocráticas e hierarquizadas em estamentos, também de direito.

Estreitamente ligada à questão da escravidão, cujas marcas o decreto da Princesa Isabel não apagou e nem poderia apagar, a posição do negro compreende muitas dimensões: a da sua contribuição, no domínio da nossa cultura espiritual, à formação do caráter nacional brasileiro, por exemplo, mas, também, a da sua situação no sistema de produção, na estrutura de classes, onde, de modo provavelmente mais visível, se faz presente a marca da sua situação original como escravo.

Foi, a partir da consciência da complexidade da posição do negro na sociedade brasileira e da necessidade de melhor compreender a sua contribuição à formação dessa sociedade, ao lado do europeu ibérico e do índio, que, em 1934, Gilberto Freyre concebeu a realização de encontros que, congregando não apenas especialistas de diferentes áreas do saber científico, mas também representantes de campos diversos da atividade artística, pudesse propiciar a discussão, o aprofundamento e a melhor compreensão – sem as estreitezas da visão exclusiva e unilateral do especialista – da presença do afro-negro no Brasil. E, assim, se deu por iniciativa do Autor de *Sobrados e Mucambos*, naquele ano, o I Congresso Afro-Brasileiro, realização pioneira e de especial significado na história da vida intelectual no Brasil, ao qual se seguiu, por iniciativa de Edison carneiro, o segundo, realizado em Salvador, em 1937.

Objetivando retomar a discussão dos problemas levantados nos encontros do recife e de salvador, acrescidos das questões emergentes com as mudanças verificadas na sociedade brasileira a partir daqueles conclaves, a FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO promoveu, entre 20 e 24 de setembro de 1982, o III Congresso Afro-Brasileiro. Esta publicação é o registro mais que necessário, obrigatório, das conferências, mesas-redondas e debates que aquele encontro propiciou.

Ao III Congresso Afro-Brasileiro compareceram cientistas sociais brasileiros e estrangeiros de diferentes gerações, e da maior expressividade nos seus respectivos campos de investigação, além de artistas e líderes negros, pais-de-santo, dentre outras categorias sociais. Assim, contando com a honrosa companhia e a ativa participação do sociólogo-antropólogo Gilberto Freyre, Presidente de Honra do Congresso, estiveram presentes ao encontro personalidades como Jean Duvignaud, Georges Balandier, Roberto da Matta, Adriano Moreira, René Ribeiro, Waldemar Valente, Thales de Azevedo, Yeda Castro, Francisco de Assis Barbosa, João Batista Borges Pereira, Fernando Mourão, Carlos Vogt, Renato Ortiz, Luiz Felipe Baeta Neves, Ruy João Marques, Cícero Dias, Clóvis Moura Raymundo de Souza Dantas– diplomata há muito voltado para o estudo sistemático da problemática do negro no Brasil –, Roberto Motta, Peter Fry, Raul Lody, Clóvis Moura, Carlos Hosenbalg, Décio Freitas, Juana Elbein, Lélia González, Manuela Carneiro da Cunha, Manoel do Nascimento Costa – "Papai", como conhecido enquanto pai-de-santo, profundo conhecedor da tradição de culto ortodoxamente africano de que é herdeiro, neto de pai-de-santo singularmente importante no Recife

como líder religioso, o famoso Pai Adão, que participou do I Congresso Afro-Brasileiro – Guerra Peixe, Eurico Nogueira França, Marlos Nobre, dentre outros participantes.

Homenagem póstuma a homens que, cada um no seu campo, contribuíram de modo excepcional para o conhecimento e a preservação das tradições afro-negras, e, em conseqüência, para a melhor integração do negro à sociedade para cuja edificação contribuiu de modo crucial, a saber, Ulysses Pernambucano de Mello, Roquette Pinto, Pai Adão, Arthur Ramos e Edison Carneiro, o III Congresso Afro-Brasileiro se completa com esta publicação.

Recife, dezembro de 1984

Sebastião Vila Nova

INTRODUÇÃO

Ao convocar o III Congresso Afro-Brasileiro, a FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO evitou dogmatismos de toda espécie. Não se prendeu a ideologias nem a igrejinhas. Convidou e acolheu representantes de todos os grupos e orientações. Guiou-se o "state of the art" dos estudos afro-brasileiros, o desejo de publicar um documento – estes anais – que testemunhassem os rumos da pesquisa e do debate sobre o afro-brasileiro, quase cinco décadas depois da iniciativa pioneira de Gilberto Freyre, convocando e animando o I Congresso Afro-Brasileiro.

O encontro de 1934 representou momento decisivo, pode-se dizer, para o próprio nascimento do Brasil. Aqui se aplica a frase de Göethe: "O que herdaste de teus pais, merece-o, para que o possuas". O que herdamos de nossos pais, nós, brasileiros, começaríamos a merecer pelo reconhecimento de nossa verdade, que compreende a tomada do africano como "co-colonizador do Brasil" – palavras de Gilberto Freyre, numa das conferências deste livro –, co-plasmador de nosso povo e de nossa cultura, ao lado do europeu e às vezes mais que ele.

Aí é que esteve o pecado de Nina. Quem negaria, de *O Animismo, Fetichista do Negro Baiano*, de *As raças humanas e a responsabilidade Penal no Brasil* e de outros trabalhos do maranhense baianizado Raimundo Nina Rodrigues, o realismo etnográfico com muitas intuições ainda atuais sobre nossos problemas de desenvolvimento? Incontestável, igualmente, o fascínio das especulações mitológicas, expressas em

O negro Brasileiro, a que, às vésperas do Congresso de 1934, entregava-se, sob influência de Freud, Jung e Lévy-Bruhl, o alagoano, também de formação baiana, Arthur Ramos.

O Congresso de 1934, filho primogênito de *Casa-Grande & Senzala*, publicado alguns meses antes, em dezembro de 1933, não nega o valor de Nina Rodrigues e da parte mais antiga da obra de Arthur ramos. Não nega, mas supera. Porque antes, apesar do alto teor acadêmico dos estudos africanológicos brasileiros, encarava-se o negro como corpo estranho dentro do Brasil. O nosso país – era pensamento generalizado e oficializado – podia não ser completamente branco, mas tinha de ser branqueado. Podia não ser completamente europeu, mas tinha de ser europeizado. Com *Casa-Grande & Senzala* e o I Congresso, com a revolução gilbertiana, a guinada é total. Para o nosso bem – e mesmo que fosse para o nosso mal – o africano entra em nosso sangue e em nossa alma, nas fibras mais recônditas de nossa tessitura.

A verdade libertou-nos. Restituiu-nos nossos nós. Daí o que descreve Jorge Amado. "Explosão, fato novo, alguma coisa como ainda não possuíamos e houve de imediato uma consciência que crescêramos e estávamos mais capazes. Quem não viveu naquele tempo não pode realmente imaginar sua beleza. Como um deslumbramento. Assisti e participei desses acontecimentos, posso dar testemunho".

Meio século depois a FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO quis realizar uma espécie de balanço dos estudos afro-brasileiros. Recebeu, com o máximo de hospitalidade e eficiência, não apenas seus convidados especiais, mas todos os que se quiseram juntar aos trabalhos do III Congresso Afro-Brasileiro, de que o texto deste livro é reflexo fiel.

Fiel, porém não fotográfico. O objetivo central do coordenador científico do Congresso e responsável final pelo "editing" dos anais, foi elaborar um livro que, contendo toda a riqueza das conferências e comunicações, não pesasse ao leitor por redundância ou obscuridade.

Acompanhemos a história do texto. As atividades do Congresso constituíram espetáculo eminentemente oral. A matéria-prima dos anais encontra-se nas fitas gravadas durante as reuniões, das quais se extraíram transcrições, enviadas aos participantes. Estes nem sempre se dignaram corrigi-las e, quando o fizeram, nem sempre se dignaram a fazê-lo com o máximo de atenção. O texto definitivo leva em conta as correções dos autores, mas se baseia essencialmente na primeira transcrição. O coordenador, em seu esforço de interpretação, muito se valeu de ter tomado parte em cada reunião do Congresso, da familiaridade com a obra anterior de quase todos os participantes, além da exegese minuciosa de cada gravação.

Tratava-se sobretudo de penetrar no sentido e nas intenções de cada autor. E esta é a diferença entre o copidesque e o "editor", no sentido anglo-saxão do termo. O primeiro muda vírgulas, altera grafias, aqui e ali elimina um adjetivo redundante. O segundo, porque mergulhou no espírito das contribuições e porque sabe que a "letra mata e o espírito vivifica", toma a liberdades muito maiores, que no fundo representam a maior fidelidade à obra original. Ele abrevia, transpões, às vezes explicita, com o desejo de servir, com todo o seu entendimento e com todas as suas forças, aos autores, pela conformidade com suas intenções, e aos leitores, pela lógica da organização e da linguagem.

Pensando na acessibilidade do texto (e nos custos de impressão), o coordenador eliminou as falas dos presidentes e coordenadores de sessão, sendo ele próprio, coordenador dos anais e coordenador de quase todas as sessões, o principal prejudicado – se se pode falar em prejuízo – nesse processo de redução. Os debates estão drasticamente reduzidos, limitados quase aos comentários, mas sem prejuízo de nenhuma idéia original ou importante apresentada nas sessões. A maior parte das conferências, comentários e comunicações passaram pelos cortes normais na transição da oralidade, com hesitações e reiterações, ao estado de texto definitivo. Razões de ordem lógica, que haverão de concorrer para a fluência da leitura, levaram ainda o coordenador a efetuar certo reagrupamento de contribuições. Especialmente no caso da terceira seção do livro, *Comunicações*, a ordem adotada para a publicação não está em correspondência literal com a ordem da apresentação durante o Congresso.

Pela importância dos trabalhos que reúne – englobando praticamente tudo, refletindo as mais diversas tendência, dos estudos e debates sobre o afro-brasileiro – este livro, com tantas teorias, relatórios de pesquisa, tomadas de posição, depoimentos pessoais, etc., vai constituir-se em marco fundamental dessa área do saber. E quanto mais tempo se passe, mais aumentará sua procura pelos estudiosos, no Brasil e no estrangeiro, do afro-brasileiro, do afro-brasileiro de todas as raças, do brasileiro sem qualificativos nem determinativos.

Recife, dezembro de 1984

Roberto Motta

I

ABERTURA

ABERTURA DO III CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO

Fernando de Mello Freyre
Gilberto Freyre

APRESENTADOR – A FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO, fiel a uma das mais tradicionais linhas das suas promoções, que é a de permitir amplo confronto de idéias, promove na cidade do Recife, de 20 a 24 de setembro de 1982, o III Congresso Afro-brasileiro, visando motivar a oferta de contribuições sobre o significado e a importância do negro para a história cultural, sócio-econômica e política do nosso País.

Os estudos do negro no Brasil conhecem tradição longa e respeitável, sem omitir os esforços dos vitoriosos na Campanha Abolicionista ou a contribuição, já bem mais friamente científica, de precursores como Nina Rodrigues, Braz do Amaral e Manoel Quirino. É na linha de ampla participação comunitária, que caracterizou os I e II Congressos Afro-Brasileiros, realizados respectivamente, no Recife, em 1934, por iniciativa de Gilberto Freyre e em Salvador, em 1937, por iniciativa de Edison Carneiro, que o III Congresso Afro-Brasileiro deverá ser situado.

Vamos convocar o Presidente da FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO, Dr. Fernando de Mello Freyre, para proceder à abertura oficial do III Congresso afro-Brasileiro. Em seu nome, tenho o prazer de convidar para que tomem assento à mesa principal, o Dr. Gilberto Freyre, Presidente do Conselho

Diretor da FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO e Presidente de Honra do III Congresso Afro-Brasileiro; sua Excelência o Embaixador Extraordinário e Plenipotenciário da República Dominicana, Decano do Corpo Diplomático no Brasil, Dr. José Angelo Savignon; Sua Excelência o General Comandante da 7ª Região Militar, Harry Alberto Schnarndorf; o Diplomata Charles Goumi, Embaixador da Costa do Marfim; o Magnífico Reitor da Universidade Federal de Alagoas, Dr. João Azevedo; o Comandante Armando Amorim do Valle, representante de Sua Excelência o Capitão dos Portos de Pernambuco, o historiador Leonardo Silva, representante de Sua Excelência o Prefeito da Cidade do Recife.

FERNANDO DE MELLO FREYRE – Excelências Componentes da Mesa, Ilustres Autoridades aqui presentes ou representadas, Senhores Congressistas, Professores, Estudantes, Minhas Senhoras, Meus Senhores.

A FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO sempre esteve atenta para a notável contribuição do negro à cultura brasileira. O seu patrono, Joaquim Nabuco, não foi apenas o mais destacado dos abolicionistas mas, igualmente, um pensador social que se preocupou com a real integração do negro na sociedade brasileira após a Abolição. O seu fundador, Gilberto Freyre, é um dos precursores, na área das Ciências Sociais, da defesa dos valores afro-brasileiros e proclamador do quanto devemos, no nosso processo civilizatório e cultural, à presença do negro. Aliás, devemos a Gilberto Freyre a organização, em 1934, do I Congresso Afro-Brasileiro, realizado aqui mesmo, no recife, e que teve a colaboração inestimável do grande psiquiatra e humanista Ulysses Pernambucano e de alguns notáveis antropólogos. Sabe-se que o II

Congresso realizou-se, coordenado por Edison Carneiro, em 1937, na cidade de Salvador, na Bahia.

A FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO sempre esteve atenta à importância do estudo e da interpretação da presença do afro-negro na sociedade brasileira, uma presença fortíssima, irredutível. A contribuição negra à nossa cultura está na nossa culinária, nos nossos esportes, na nossa música, nas nossas artes plásticas, na nossa literatura, na nossa política, nos mais diversos aspectos da vida do homem brasileiro.

Brasileiros notáveis, negros ou descendentes de negros, têm se destacado em vários campos de atividade: André Rebouças, Machado de Assis, Tobias Barreto, Cruz e Souza, Lima Barreto, Teodoro Sampaio, Leônidas da Silva, Ademar Ferreira da Silva, José do Patrocínio, "O Aleijadinho", Ataulpho Alves, Juliano Moreira, são credores da admiração de gerações e gerações de brasileiros. Um dos brasileiros mais conhecidos no exterior, uma das pouquíssimas unanimidades no bem querer nacional, é o extraordinário Pelé. Tão estimado são um "João do Pulo", um Milton Nascimento, um Gilberto Gil, um Jair Rodrigues, uma Ruth de Souza, um grande Otelo, um Milton Gonçalves, uma Zezé Mota, um Emílio Santiago, um Jorge Ben, uma Carmem Costa, uma Alcione, uma Eliana Pittman e tantos outros.

Este III Congresso, que hoje tem início, abordará através de estudiosos, de cientistas sociais dos mais renomados do Brasil e do exterior, alguns que são colocados ao se estudar a presença do negro na sociedade brasileira. Uma presença que, alguns querem ver vítima de discriminação e preconceitos. Pobre daquele brasileiro que tiver preconceito racial. Pode, como alguém já disse, virar perseguidor de si

mesmo, desde que somos frutos de uma miscigenação que nos faz um pouco mais morenos do que brancos ou negros. Descendentes de europeus, índios ou africanos, quem pode se considerar inteiramente à margem dessa miscigenação?

Gilberto Freyre, em *Casa-Grande & Senzala*, diz com razão: "Todo brasileiro, mesmo alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo – há muita gente de "jenipapo" ou mancha mongólica pelo Brasil – a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro. No litoral, do Maranhão ao Rio Grande do Sul, e em Minas Gerais, principalmente do negro. A influência direta, ou vaga e remota, do africano". qualquer preconceito racial é odioso e cientificamente inidôneo. Mas, tudo isto e muito mais será discutido neste Encontro, neste III Congresso Afro-Brasileiro, que temos a honra de promover com o valioso apoio de outras instituições brasileiras.

Ocioso será salientar a importância de um Congresso com temática tão importante, contando com a participação de alguns dos maiores estudiosos no assunto no Brasil e no mundo. Tenho repetido em alguns dos meus pronunciamentos que o maior compromisso da FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO é com a verdade científica e a melhoria das condições de vida do homem brasileiro. Assim, cultivamos a liberdade de expressão, o livre debate das idéias, sem compromissos com nenhum tipo de sectarismos, com nenhum dos "ismos" tão em moda. Ao realizar este III Congresso, a FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO retoma um dos pioneirismos do seu Fundador, pioneirismo no Brasil tanto quanto ao Seminário de Tropicologia e a realização de pesquisas interdisciplinares, como pioneirismos

surgidos através de pesquisador da fundação, são ainda, os conceitos de *Tropicologia*, *Tempo Tríbio*, *Rurbanismo*, *Morenidade*, *Metaraça*.

A abertura deste III Congresso Afro-Brasileiro ocorre, nesta noite, neste Teatro Santa Isabel significativamente ligado à arte e à história brasileira. Aqui ecoaram, em ocasiões inesquecíveis, as vozes de grandes abolicionistas, de um Castro Alves, de um Joaquim Nabuco. Este é um recinto que pernambucanos e outros brasileiros, em diferentes épocas, fizeram de tribuna da liberdade, da inteligência, da arte e da cultura.

Sejam bem-vindos, Senhores Congressistas.

Muito obrigado.

APRESENTADOR – Vamos proceder, agora, à leitura de uma mensagem enviada ao III Congresso Afro-Brasileiro, pelo escritor Jorge Amado:

"Este III Congresso Afro-Brasileiro, que ora se reúne no Recife, sob os auspícios da benemérita FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO, retoma um projeto cultural dos mais importantes e significativos da década de trinta quando se realizaram com amplo sucesso e profunda repercussão o I Congresso em 1934, no recife, o segundo em 1937, em Salvador. Marcava os passos inicias do interesse nacional pelo estudo da contribuição negra, matriz africana fundamental para a formação da nossa nacionalidade e da nossa cultura original brasileira. Gilberto Freyre foi o inspirador e originador do I Congresso. Pode-se mesmo dizer que a idéia do Congresso decorreu da publicação de *Casa-Grande & Senzala*, obra maior do pensamento brasileiro.

O II Congresso teve o inesquecível Edison Carneiro, então jovem mestre dos problemas do negro brasileiro, um infatigável batalhador, juntamente com outro inesquecível pioneiro destes estudos: Arthur Ramos.

Encontramos novamente à frente do III Congresso a figura tutelar de Gilberto Freyre, glorioso e incansável combatente, cercado agora por tantos estudiosos e especialistas que nasceram e cresceram a partir dos dois primeiros memoráveis Encontros.

Não existe nenhuma outra solução para o problema das raças, para a eliminação do preconceito racial, além das misturas das raças, sangue e culturas. À exceção da mistura, da fusão das raças, mestiçagem, tudo o mais termina por desaguar no racismo. O Brasil tem sido território dessa mistura, da miscigenação e do sincretismo, numa caminhada por vezes dolorosa e dramática mas sempre persistente e vitoriosa. Estamos construindo uma nação mestiça na qual eliminaremos todos os racismos e todos os preconceitos culturais.

Desejo ao III Congresso Afro-Brasileiro grande sucesso para que uma vez mais se afirme a condição mestiça do humanismo brasileiro. Jorge Amado".

Com a palavra, agora, o Presidente do Conselho Diretor da FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO e Presidente de Honra do III Congresso Afro-Brasileiro, Dr. Gilberto Freyre.

GILBERTO FREYRE – Ilustres Autoridades Civís e Militares presentes, ilustres convidados que vêm do estrangeiro para esta reunião com certeza marcante na História Cultural do Brasil, meus amigos.

Bom que se realize no Recife este III Congresso Afro-Brasileiro, continuação do pioneiríssimo I, aqui reunido em 1934, e ao qual seguiu-se um II, reunido em Salvador, a que não faltou a brilhante presença de Edison Carneiro. Este III é iniciativa do Presidente da FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO, do Recife, Fernando de Mello Freyre, assessorado pelo, além de antropólogo, brilhante africanólogo, em particular, Roberto Motta, e pelo também competente pesquisador Fernando Gonçalves. E tendo a apoiá-lo a inteligência, os saberes, a brasileiridade do valoroso conjunto constituído pelo Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Instituto que, desde o seu começo empenhado em realizar o transabolicionismo de Joaquim Nabuco, esplende hoje na ampla Fundação do mesmo nome, sempre com o mesmo empenho entre os seus objetivos.

Essa obra, principalmente a de continuar-se de tal modo o abolicionismo – bravo esforço de Joaquim Nabuco – que se torna ainda vasto transabolicionismo, empenhado em fazer o que não fez o 13 de Maio, realizado com tantas flores – flores naturais e flores de retórica – e que, entretanto, não cuidou do escravo libertado. Deixou-o em abandono. Abandono em que ele foi deixado pelo Governo, pela Igreja, pelos novos industriais, não mais os senhores de casas-grandes rurais, mas os grandes e novos industriais. Todos abandonaram os ex-escravos.

Joaquim Nabuco pressentiu que a mera abolição não bastava. Que seria preciso continuar sua própria obra que 13 de Maio apenas palidamente iniciara. Infelizmente todos sabem que Joaquim Nabuco, por questão de ética, por uma questão de caráter, por uma questão de brio, ao tornar-se o

Brasil República, achou que devia conservar-se fiel à Monarquia. E a República não produziu outro Joaquim Nabuco com aquele mesmo espírito social de homem superiormente público que marcou toda a sua carreira política, infelizmente tão curta, pois extinguiu-se aos seus quarenta e um anos.

Quando o sábio Roquette Pinto, o maior antropólogo brasileiro de todos os tempos, sem que se possa desconhecer o valor de seus continuadores, alguns magníficos como Fróes da Fonseca, como sabem os atuais mestres de antropologia do Museu Nacional, quando Roquette viu na criatividade representada no I Congresso Afro-Brasileiro no Recife em 1934 o que chamou "Nova Escola do Recife", referia-se à Primeira, promovida brilhantemente no século dezenove pelo aliás afro-brasileiro Tobias Barreto, tendo ao seu lado Clóvis Bevilacqua, Martins Júnior e Arthur Orlando. Consagrou Roquette, nessa outra iniciativa, a de trinta e quatro, o que chamou "Nova Escola do Recife".

A primeira escola do Recife quebrara excessos de ligações culturais do Brasil coma Europa latina, despertando a inteligência brasileira de então – empenho de Tobias e de seus companheiros – para uma emergente Europa Germânica, renovadora do Direito e da Filosofia. Sem demora, porém, através do maior recifense e, atualmente, um tanto esquecido Arthur Orlando, o Recife mais pernambucanamente recifense antecipou-se em retificar Tobias, destacando uma também emergente cultura eslava que começava a criar novo e sociólogo, e não apenas literário, romance social com o grande Tolstoi e com Dostoievski.

A chamada por Roquette Pinto "Nova Escola do Recife", a de trinta e quatro, se empenharia em revolução cultural,

ou sócio-cultural, ainda mais ampla e profunda para o Brasil que de Tobias-Clóvis-Arthur Orlando-Martins, ao voltar-se para um pleno conhecimento do que havia no afro-negro, na cultura trazida da África para o Brasil e aqui abrasileirada, que podia ser considerada uma contribuição realmente valiosíssima para que se desenvolvesse uma síntese cultural nacionalmente brasileira. Que juntasse à herança da Europa latina uma também valiosa herança afro-brasileira, a ponto de ser poder considerar, como foi sugerido pelo idealizador do I Congresso Afro-Brasileiro, ó afro-negro, um co-colonizador, devendo-se reconhecer, do ponto de vista cultural, do ponto de vista humano, do ponto de vista étnico, que o Brasil não teve só um colonizador, um luso-cristão, mas teve também outro colonizador, o afro-negro.

O idealizador do I Congresso afro-Brasileiro, idealizador e realizador, com a cooperação de jovens magníficos da época, um deles depois grande historiador brasileiro José Antônio Gonsalves de Mello, continuador do seu pai, um Ulysses Pernambucano que tanto se empenhou no Recife pela defesa dos cultos religiosos afro-brasileiros e que foi, talvez, no Brasil, quem mais contribuiu para o reconhecimento desses cultos, a seu resguardo de ignóbeis perseguições policiais; ignóbeis e até ladronas, tantos os policiais que perseguiam xangôs e camdomblés para roubá-los. O extraordinário Ulysses Pernambucano de Mello foi, realmente, o braço direito do idealizador do I Congresso Afro-Brasileiro.

Ao chegar da Europa, depois de longos estudos graduados e pós-graduados no estrangeiro, o idealizador do I Congresso Afro-Brasileiro, encontrou em Ulysses Per-

nambucano de Mello o seu melhor colaborador. Verificou, no entanto, que Ulysses Pernambucano estava ainda sob a influência de Nina Rodrigues: um Rodrigues que passa por baiano mas que era maranhense. Que tendo realizado uma obra notável de pesquisador de coisas afro-brasileiras, seguia uma orientação inteiramente errada: a de um negro inferior biologicamente.

Permitam a quem fala, neste momento, ser um pouco autobiográfico, para salientar ter sido Ulysses Pernambucano, neste particular, um pouco corrigido pela ação, ainda na década de vinte, de recente discípulo brasileiro de Franz Boas, recém-chegado ao Recife.

A criatividade no Brasil, no sentido do desenvolvimento das Ciências Sociais voltadas para o próprio Brasil, teve, na década de vinte, uma de suas épocas mais decisivas, com a chegada ao Recife do único brasileiro discípulo do maior revolucionário da Antropologia, da Antropologia Física, da Antropologia sócio-Cultural: o judeu alemão, o grande Franz Boas. Esse discípulo brasileiro de Boas é que trouxe ao Brasil, via Recife, não via Rio nem via São Paulo, a revolucionária teoria do seu mestre na Universidade de Colúmbia, segundo a qual não havia nenhuma prova científica da superioridade de qualquer raça. Teoria que se baseava primeiro numa notável pesquisa de Antropologia Física. Boas provou revolucionariamente que as formas do crânio, tão alegadas, como formas fixas, para a suposta superioridade de uma raça sobre a outra, eram suscetíveis de ser alteradas através de fatores ambientais, através da alimentação, principalmente. E isto provado, já estava quase derrubada a teoria dos Gobineaus, dos Le Bons, de todos aqueles que

faziam a profecia de não haver futuro para o Brasil, dado o fato de sua grande população afro-negra. O discípulo brasileiro de Boas trouxe para o Brasil a teoria desenvolvida pelo antropólogo de Colúmbia e adaptou-a criativamente a situações brasileiras, através de indagações acerca do que, em decorrência de várias experiências brasileiras, permitia que se juntassem à teoria de Boas demonstrações brasileiras de que o afro-negro era tão capaz como o caucásico, o ariano, o nórdico, em inteligência, criatividade e iniciativa. Impossível negar-se ao Recife – a esta cidade brasileira sempre de vanguarda intelectual desde os primeiros dias do Brasil como Nação – o seu pioneirismo neste e em outros campos, pois foi aqui que surgiu a literatura brasileira com o poema *Prosopopéia*, de Bento Teixeira Pinto, foi aqui que surgiu uma medicina tropical, com três médicos estudados lucidamente pelo geógrafo-historiador Gilberto Osório, três médicos já tropicalistas, antes da Escola Tropicalista Médica da Bahia que só veio a aparecer no século dezenove, foi quase aqui que se desenvolveu um começo de teatro com Jesuítas em Olinda, foi aqui que se deram outros surtos, no Brasil ainda colonial, de criatividade de brasileiros, vários deles miscigenados. Aqui que surgiu a mais bela revolução brasileira que já houve, a mais bela ideologicamente, a mais honesta, a mais romântica: a Revolução de 1817.

É preciso que se diga que Ulysses Pernambucano, na sua defesa dos cultos religiosos afro-brasileiros, reuniu em torno de si vários babalorixás e ialorixás do Recife e convidou-os a participar, com eles, dessas reuniões. Pensou Ulysses Pernambucano, a princípio, no seguinte: em fazer um congresso de babalorixás e ialorixás. Mas verificou-se

um completo desentendimento entre babalorixás. Cada um deles pensava que era ortodoxo e repelia os outros como heréticos. Apurou-se que, muito mais que entre seitas cristãs, entre as seitas afro-brasileiras, o desentendimento era tremendo. Foi então que sugeriu o discípulo brasileiro de boas a reunião, um Congresso cultural de estudiosos dos problemas da cultura afro-brasileira. Daí o primeiro e pioneiríssimo Congresso Afro-Brasileiro, no qual conseguiu o mesmo então jovem antropólogo que amigos seus babalorixás, um deles com a sua formação na África, Pai Adão, comparecessem. Foi nesse Congresso que, também pioneiramente, foram reunidas receitas de comidas afro-brasileiras. Foi nele que se reuniram outros elementos valiosos sobre culturas afro-brasileiras. O próprio discípulo de Boas apresentou duas contribuições de algum valor para a difícil identificação de tribos africanas trazidas para o Brasil. Mostrou que tal era possível através de anúncios de jornais, e foi aqui que surgiu uma anunciologia como uma nova metodologia para estudos sociais, e nesse trabalho auxiliou-o magnificamente o inovador, o então jovem José Antônio Gonsalves de Mello. Iniciaram-se estudos antropológicos e socais através de uma sistemática nova: o uso de anúncios de jornais. Através desses anúncios de jornais, podia chegar-se também ao seguinte: a verificação de cicatrizes tribais em escravos à venda, em aluguel ou fugidos. Que interesse tinham essas cicatrizes tribais? O interesse era verificar-se, através delas, que tribos eram importadas. Não havia documentos oficiais sobre o assunto. Foi do discípulo de Boas o trabalho intitulado *Deformações de escravos negros através de anúncios de jornais*, pesquisa pioneira em qualquer parte do mundo.

O proprietário de escravos que perdia um deles tinha que descrevê-lo exatamente como ele era, com suas qualidades e seus defeitos. Se o fugido tinha dentes bons, como em geral tinha, salientavam-se os dentes bons. Se tinha qualquer defeito, puxava de uma perna ou gaguejava, por exemplo, o defeito era registrado. Registradas as cicatrizes tribais, essas cicatrizes permitiam o que não tinha sido possível até então: que se chegasse à identificação de origens tribais dos negros importados.

Estas, as contribuições de caráter científico do idealizador e realizador do primeiro Congresso Afro-Brasileiro. Repita-se ter tido ele a valiosíssima colaboração do então jovem José Antônio Gonsalves de Mello – hoje historiador magistral –, que através de anúncios de jornais, dos preciosos anúncios de jornais, levantou o rol de nomes de tribos daqueles escravos fugidos dos quais se sabiam origens. Uma contribuição magnífica.

São evidências, essas, vindas do pioneiríssimo, repito, primeiro Congresso Afro-Brasileiro, de como ele começou a concorrer para esclarecimento de origens africanas, de cultura, incorporadas à cultura brasileira, abrangentemente nacional, valorizando-se essa contribuição afro-brasileira e destacando-se o valor da presença, ou das presenças afro-brasileiras ou afro-negras, na cultura brasileira, desde a madrugada do Brasil.

E aqui cumpre reafirmar-se o que foi dito em brilhante discurso anterior, isto é, por orador ilustre, que o primeiro Congresso Afro-Brasileiro decorreu de um livro: *Casa-Grande & Senzala*. O livro brasileiro que primeiro adaptou ao Brasil as teorias de Boas – uma adaptação criativa a situações bra-

sileiras. Esse livro, *Casa-Grande & Senzala*, o brasileiro de hoje não imagina o que foi na época em que apareceu, há cinqüenta anos. Não imagina o que o seu aparecimento representou para o seu autor. Houve quem sugerisse a queima do livro e, se possível, a queima do próprio autor, em praça pública. Houve quem o considerasse antibrasileiro, anti-religioso, anticatólico, antisto e antiaquilo. Quando veio a verificar-se que o livro, ao invés de anti o que dizia era, como salientou há pouco, em Brasília, no Simpósio a respeito do autor de *Casa-Grande & Senzala*, o ilustre Jesuíta Bastos D'Ávila, pró-religioso, pró-católico, pró-Brasil, e até respeitador dos Jesuítas. Não poucos se arrependeram de terem se deixado levar por preconceitos tão levianos.

É com emoção, meus amigos recifenses, pernambucanos, nordestinos, brasileiros, que evoco essa origem, esse começo, esses dias heróicos da defesa pioneira da presença negra na cultura brasileira, através da acentuada miscigenação, da mistura dos sangues, da mistura de culturas, de músicas, de artes, de religiões. Com emoção porque o Teatro Santa Isabel em que se deu início a este Congresso Afro-Brasileiro é, como nenhum outro, do Brasil não só ligado à arte – aqui dançou Pavlona, aqui se fizeram admirar pianistas e violinistas célebres, aqui se fizeram ouvir as raízes notáveis trazidas ao Brasil por grandes companhias italianas, francesas, espanholas – mas também ligado à defesa do afro-negro na vida brasileira, do afro-negro projetado sobre o futuro brasileiro no Brasil. Quando aqui se fez ouvir o abolicionista Joaquim Nabuco, Nabuco disse do Santa Isabel que, aqui neste Teatro, é que principalmente se ganhara a campanha da abolição.

Este Teatro há de ficar na história da defesa do afro-negro como o centro não só do abolicionismo de Nabuco como do seu transabolicionismo, através da reabilitação, da plena reabilitação humana, cultural, estética da figura do afro-negro, da reabilitação da dignidade do homem afro-negro e da beleza da afro-negra.

II

CONFERÊNCIAS E COMENTÁRIOS

O AFRICANO NO BRASIL ENTRE A INDEPENDÊNCIA E O MOVIMENTO ABOLICIONISTA

Manuela Carneiro da Cunha

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA – Eu gostaria de falar sobre as relações que o Império Brasileiro desenvolveu com os africanos no Brasil. Já naquela época havia relações esporádicas de Estado a Estado. De vez em quando aportavam emissários, embaixadores, sobretudo do Reino do Daomé, que era mais centralizado do que os outros. Os emissários ficavam algum tempo às expensas da Coroa e depois eram despachados. Mas essas relações eram mínimas. Em compensação havia uma política interna, que me parece muito significativa, em relação aos africanos no Brasil, que eram considerados estrangeiros, e vamos ver com que qualificações. Gostaria de começar falando sobre os libertos. Há um erro generalizado, partindo sobretudo do Sir Hary Johnston, que o pegou aparentemente nos livros dos reverendos Kidder e Fletcher, que afirmam sem reservas que o liberto, a partir do momento em que alcançava a sua alforria, ascendia à plena cidadania. Esse erro se propagou e se consagrou através da obra de Frank Tannenbaum, que fez disto uma das chaves-mestras da sua argumentação. Curiosamente, o ponto nunca foi retomado pelos maiores críticos de Tannenbaum, como Marvin Harris, que destrói todos os outros, mas concede este particular a Tannenbaum.

A realidade não era bem assim. No sistema eleitoral do Império, em que se era eleitor em vários níveis, que dependiam dos rendimentos da pessoa, os libertos eram eleitores primários, qualquer que fosse sua fortuna, e portanto não tinham acesso a certos cargos. Não podiam ser jurados, não podiam ser juízes de paz, não podiam ser eleitos nem deputados, nem senadores. Havia, na prática, certa indefinição na legislação, sobretudo nas legislações provinciais, que não distinguiam claramente entre escravos e forros. Muitas disposições provinciais mandavam, por exemplo, açoitar libertos, quando se sabe que o açoite era, por excelência, como diz Perdigão Malheiros, o castigo do escravo, que respondia com o seu próprio corpo pelos seus delitos, ou por aquilo que era considerado delito.

Duas considerações maiores presidiam à legislação sobre os libertos: o abastecimento de mão-de-obra e a segurança. Havia uma política de fixação de libertos no campo. O liberto devia ficar no lugar em que havia sido alforriado. Não devia tornar-se vadio e podia ser obrigado ao trabalho agrícola. A outra preocupação, talvez maior, era segurança. O perigo negro era preocupação real dos estadistas. "Hordas crescentes de inimigos, que de ano a ano causam maior perplexidade e medo nos territórios do Brasil", estes eram os termos em que se expressava, a respeito dos negros, um viajante inglês (o capitão do navio que, em 1832, trouxe Darwin ao Brasil), e que correspondiam, por exemplo, a argumentação de Eusébio de Queiroz, quando advogava a supressão do tráfico. Havia um grande medo da população escrava e, por extensão, da população negra. Considerava-se que os libertos, por sua maior mobilidade, eram os fomentadores e organizadores de todas as insurreições.

Na prática, havia uma enorme divisão entre a população negra do século XIX. As insurreições da Bahia mostram uma grande setorização. Os pardos não se aliavam aos negros, os crioulos desdenhavam os africanos. A maioria dos libertos, assim que podia, comprava escravos como todo mundo. Jóias e escravos. Burlamaqui, um dos antiescravistas mais notórios do começo do século, dizia:"Não haverá grande perigo, até mesmo para o futuro, se as antigas tiranias forem recordadas, se os libertos, como é natural, preferirem a gente de sua raça a qualquer outra?". em outra passagem, ele traça um paralelo dos libertos brasileiros com os libertos romanos, afirmando que estes, com o apoio dos escravos, eram os aliados de qualquer tirano contra a classe dominante. Considerava-se que os libertos eram os organizadores por excelência das insurreições, porque podiam se mover livremente, podiam servir de agente de ligação. Isto vai praticamente até 1843, 1845. Em 1835, a Assembléia Provincial do Rio de Janeiro manda uma moção ao governo central, comunicando que na Corte existem sociedades secretas, com contribuições de escravos e livres de cor, que financiaram agitadores encarregados de propagarem a doutrina subversiva entre os escravos das grandes propriedades, onde os livres penetrariam disfarçados de vendedores ambulantes. Dentre os libertos, os africanos eram vítimas da maior suspeição e eram eles que sofriam as restrições legais mais estritas, facilitadas justamente pelo seu status legal de estrangeiros. Eu acho que é mais apropriado falar aprátridas, na medida em que, como veremos, eles não são considerados como estando sob a proteção legal do seu país de origem. Os africanos libertos partilhavam com os outros

africanos as restrições que lhes advinham por não serem brasileiros. Não podiam fazer parte nem do Exército nem da Marinha, onde os libertos crioulos podiam ingressar.

Depois das primeiras insurreções baianas, um decreto proíbe aos forros, quer dizer, aos libertos, forros africanos, sob pena de prisão, de circularem livremente fora de seu domicílio, a não ser com um passaporte – isso era normal na época – de limitada vigência e que só deveria ser concedido mediante exame de conduta. O Juiz só concedia os passaportes após ouvir testemunhas em favor dos africanos. É interessante a justificativa desse decreto, que fala da "presunção e suspeita de que tais pretos são incitadores e provocadores dos tumultos e comoções a que se têm abalançado os que existem na escravidão" (decreto de 14 de dezembro de 1830, ats. 3 e 4). A partir daí começa uma série de restrições legais aos africanos. Em 1831 se proíbe o desembarque de africanos em qualquer porto do país. Em 1831, após a famosa e malograda revolta dos Malês, ficam os libertos africanos proibidos de desembarcarem – como até então, aliás, mas não só isto. Qualquer libreto africano que chegasse à Província da Bahia ficaria incurso no crime de insurreição de escravos". na realidade, trata-se de expulsá-los do país, pois o artigo 5 dessa lei manda que toda a embarcação que for para a África leve a seu bordo suspeitos – fala-se novamente em suspeitos e não em julgados – e que os desembarque na costa africana. A partir desse momento passa a ser aplicado, aos africanos forros da Bahia, um pesado imposto de dez mil réis anuais. Significativamente, ficavam dispensados desse imposto os delatores, os inválidos e aqueles libertos africanos que trabalhavam no que se chamava "fábricas grandes" da Pro-

víncia, os grandes estabelecimentos agrícolas em que se cultivavam açúcar e algodão, desde que residissem na propriedade e os donos se responsabilizassem por sua conduta. Resguardavam-se os libertos das grandes propriedades, mas não tinham proteção os que se estabeleciam de forma independente. Por outro lado, estimulavam-se as delações em nome da segurança provincial.

É interessante analisar de perto a justificativa desse decreto. O então Chefe de Polícia da Bahia dizia o seguinte: "Não sendo os africanos libertos nascidos no Brasil e possuindo linguagem, costumes e até religião diferente do brasileiro e, pelo último acontecimento, declarando-se tão inimigos da nossa existência política, eles não podem jamais ser considerados cidadãos brasileiros para gozar das garantias afiançadas pela constituição. Antes devemos reputá-los estrangeiros de nações com que o Brasil não se acha ligado por tratado algum. Podem sem injustiça ser expulsos, quando suspeitos ou perigosos". a mesma noção de que os africanos libertos não gozavam nem do status de brasileiros, nem das garantias dos estrangeiros protegidos por seu país de origem, era explicitamente enunciada durante o combate aos sediciosos. O Chefe de Polícia lembrava aos delegados que não se embaraçassem em cuidados supérfluos, já que nenhum africano gozava de direitos de cidadão, de de privilégios de estrangeiros.

Essas medidas, suscitadas pelo terror pânico que se apoderou do país como um todo após 1835 (não estou exagerando, todos os contemporâneos falam desse terror), só foram revogadas na lei de 13 de junho de 1872 e tiveram portanto vigência bastante longa. As medidas eram convi-

tes, nem sempre velados, à emigração. Um correspondente inglês cometa os fatos nos seguintes termos: "Após a rebelião dos negros na Bahia, uma espécie de Lei dos Estrangeiros foi decretada pelos poderes legislativos desta Província, dando ao governo provincial o poder de mandar embora do país os africanos libertos, a qualquer momento e em qualquer quantidade, se for julgado necessário à segurança pública". os principais suspeitos eram os libertos e também os escravos urbanos. Eles tinham grande liberdade de movimento. Muitas vezes, antes de 1835, moravam em casas que alugavam, não estavam em sujeição estrita aos seus senhores. Levavam vida relativamente independente. Possuíam também associações, os famosos "cantos", que Manoel Quirino descreve. Tinham associações étnicas. Eram, com razão, considerados os mais perigosos. Na Revolta dos Malês foram os escravos de ganho urbanos que formaram o núcleo da revolta.

Lembremos v não sei se está claro para todos – que o Brasil sempre se abasteceu de escravos, não reproduzindo sua escravatura interna, como nos Estados Unidos após 1807, mas diretamente na África. Os escravos crioulos eram minoria. Havia um maciça importação anual de africanos, que chegou a 50.000 escravos. A partir de 1835 proíbe-se aos africanos libertos possuírem bens de raiz e anulam-se os contratos já celebrados. O que acontece é que eles começam a por seus bens em nome de terceiros. Isso se torna rapidamente sabido e o Presidente da Província, anos mais tarde, se queixam de que os africanos sonegam impostos e que, por terem seus bens em nome alheio – diz ele – "não é fácil sequëstrar-lhes coisa alguma". recomenda também que fiquem sujeitos à prisão administrativa. E comenta que a lei de 13 de maio

de 1835 já tinha reconhecido não haver outra medida eficaz contra a astúcia desses contribuintes, "que não estão no caso de merecerem alguma legislação indulgente".

Situam-se em 1835 as duas leis principais. Uma, a famosa lei nº 4, de total exceção, que não permitia recurso algum. O artigo mais famoso era o que condenava à morte os escravos que atentassem contra a vida dos seus senhores, ou feitores, ou pessoas que morassem na companhia deles. A outra lei, menos conhecida, é a nº 9, que contém todas as medidas restritivas em relação aos africanos. É nela que se proibia arrendar ou alugar casas aos escravos e libertos sem autorização especial do juiz. Os africanos tinham que se fazer arrolar anualmente e pagar uma taxa de dez mil réis, sob pena de serem presos até dois meses. E finalmente, em 1842, os africanos, por outra lei, ficam obrigados a tiram anualmente títulos de residência, que só eram emitidos se houvessem pago esse famosos imposto, extremamente pesado, dez mil réis era muito dinheiro. Tanto assim que em 1848, época de mais brandura, se restringe o imposto aos africanos livres que mercadejam, aos libertos que ganham nas ruas. Os africanos livres que carregavam cadeirinhas, passam a pagar menos.

Mas em 1849, por quatro anos consecutivo, torna-se Presidente da Província Francisco Gonçalves Martins, chefe de polícia da época da Revolta dos Malês, aliás também organizador da repressão à Sabinada. Francisco Gonçalves Martins, muito apreciado pelos diplomatas ingleses por seu entusiasmo pelo trabalho livre e por sua aversão à escravidão, que na verdade era uma aversão aos escravos (o que era comum na época), reativa a perseguição aos libertos,

em nome da segurança pública. E é nessa época que vai se dar um dos episódios mais significativos no capítulo de sua exclusão legal. Estou falando da exclusão dos africanos libertos do trabalho com os saveiros da Bahia, que deixou 750 desempregados. Havia uma competição real pelo mercado de trabalho. Francisco Gonçalves Martins, como presidente da Província, vai tentar mandar os escravos para a agricultura e proíbe também os escravos de aprenderem ofícios, fiscalizando estritamente as oficinas particulares. Exclui os artífices escravos das repartições públicas e obras do governo provincial, como já o eram do Governo Imperial. Por fim, estende-se aos artífices africanos, escravos ou livres, a tal taxa dos dez mil réis, que é tão exorbitante que o Presidente da Província, sucede a Francisco Gonçalves Martins, declara: "O imposto sobre africanos livres, que mercadejam ou exercem qualquer ofício mecânico, me parece destituído de razão e até mesmo inumano".

Quanto à segunda parte do programa, o encorajamento a que os africanos livres voltem para a África, é incrementada, não só pela exclusão de várias ocupações, principalmente marítimas e ofícios mecânicos, mas também pelo oferecimento de quitação da famosa taxa de dez mil réis e outros impostos, se os africanos se propuserem a se retirarem para fora do Império, coma condição de não poderem mais voltar. É a lei de 27 de junho de 1851. e nessa época, sobretudo em 1853, Francisco Gonçalves de Martins, para reavivar o sentimento de insegurança da população, faz buscas contínuas nas casas dos libertos e enche as prisões. Chegou-se a impor a um navio holandês, que ia para a costa da atual Gana, que levasse africanos que se achavam presos.

Posso dar a impressão de que a política de exclusão dos africanos era restrita à Bahia e a certos momentos de paroxismos de seus temores e fobias. Mas há indícios de que uma corrente de opinião, entre as classes dominantes, na primeira metade do século XIX, pensava seriamente na deportação da população negra. Lembremo-nos de que os autores brasileiros, mesmo os menos conhecidos, ou eram parte da classe política ou escreviam em sua intenção. É dentro dentro dessa estrita conexão com o poder que temos que avaliar o que se segue. Com a Independência, havia começado a ser colocada com insistência a questão da legitimidade da nova nação. Legitimidade que dizia respeito aos títulos que fundamentavam a ocupação do espaço brasileiro e que tinham de ser contrastivos com aqueles que a Coroa portuguesa tinha podido reivindicar. É nesse momento que se atualizam as conexões genealógicas com os indígenas, exaltados como fundamento da nacionalidade. Em todos esses primeiros anos da Independência, sobretudo na Bahia, há essa exaltação do chamado "caboclo". na festa do Dois de Julho chamaram um velho índio em carne e osso – aliás parece que era um mestiço – que foi solenemente entronizado nas ruas de Salvador, dando origem, ao que parece, àquela "procissão do caboclo", que não sei se ainda se realiza nesta data.

A nova canção tem que se enraizar nos territórios que reivindica. O recurso genealógico, o de resgatar hipotéticas avós indígenas, é insatisfatório. A maneira de definir a nação é fundamental, num Estado que tenta conciliar as idéias liberais, de que se acha contaminado, com a estratificação do poder que se quer preservar. O recurso é definir de maneira restritiva a nação e a cidadania. A nação, para

ser legítima, tem de supor, nesse começo do século XIX, a homogeneidade, para se aproximar do estado-Nação europeu. A idéia mestra, por exemplo, em José Bonifácio, é a de que a nação tem de ser homogênea para ser legítima, estável e até plausível. Agora estou citando José Bonifácio, no famosos projeto de 1823: "Cuidemos, desde já, em combinar sabiamente tantos elementos discordes e contrários e em amalgamar tantos metais diversos, para que saia um pouco homogêneo e compacto, que não se esfarele a qualquer toque de nova convulsão política".

José Bonifácio pensa na homogeneidade civil. Um país dividido entre senhores e escravos era um país instável, desprovido de pacto social. Somente um país de livres poderia realmente construir uma nação homogênea, fundada, como ele diz, "na moral e na razão". e estou citando José Bonifácio outra vez: "Como poderá ter uma constituição liberal e duradoura um país habitado por uma multidão imensa de escravos brutais e inimigos?".

Mas o acesso à igualdade civil seria suficiente? Onde José Bonifácio cala, outro famoso antiescravista, Burlamaqui, que aliás era diretor do Museu Nacional, é explícito:" Nada está mais claramente escrito no livro do destino do que a libertação desta classe de homens. Também é certo que duas raças não podem viver debaixo do mesmo governo. A natureza, o hábito, a opinião t~em estabelecido entre elas barreiras indestrutíveis". José Bonifácio não fala – e é difícil afirmar que pensa – na exclusão do negro. No entanto a pequena frase acima, "escravos brutais e inimigos", deixa entrever o resvalar, que se apresenta aliás em todo o século, dos atributos da escravidão para atributos do escravo. A

homogeneidade física não foi pensada, no século XIX, nos mesmos termos em que viria a sê-lo no século XX. A raça mestiça não era certamente um valor defendido no Império e seria anacrônico pensar que José Bonifácio estivesse advogando a miscigenação generalizada. Mesmo Sílvio Romero, que já no início do século XX irá inverter as previsões funestas que acompanhavam a mistura racial no Brasil, fala com a esperança de branqueamento possível.

O que José Bonifácio silencia será dito, alto e bom som, pelos antiescravistas dos anos 30 e 40 do século passado. Uma nação de livres, sim, mas de livres brancos. Estou citando Burlamaqui outra vez, em 1837:"Convirá que fique no Brasil uma tão grande população de libertos de raça absolutamente diversa da que dominou? Poderá prosperar e até mesmo existir uma nação composta de raças tão estranhas?". Uns anos mais tarde, Nicolau Rodrigues França Leite, presidente de uma efêmera sociedade pela supressão de tráfico de escravos e pela promoção da colonização e da civilização dos indígenas, chegava a acusar o tráfico, em seu discurso inaugural, de ter introduzido a população negra, "impedindo" – agora estou citando – "os brancos e os índios de se unirem, os conquistadores e os conquistados". os negros eram excluídos e até estorvaram a constituição de uma nação supostamente mameluca. Burlamaqui é nesse ponto muito explícito: "Não se pense que, propondo a abolição da escravidão, o meu voto seja de conservar no país a raça libertada, nem isto conviria de sorte alguma à raça dominante nem tampouco à raça dominada, tendo em vista os preconceitos dos dos senhores e dos ressentimentos dos escravos. Ainda de nós depende estatuir um modo

de emancipação e deportação progressiva, de maneira que o mal diminua por uma gradação lenta e insensível, e que os escravos sejam substituídos, 'pari passu', por trabalhadores livres e de raça branca."

E continua, propondo que o governo estabeleça um colônia em qualquer lugar da África, à imitação do que possuem os americanos do Norte. E conclui num arroubo: "Além dos benefícios que devem resultar de nos livrarmos de uma tal praga, quem não vê nesse estabelecimento um ato de grandeza e glória, porque assim nos poremos de par com a Grã-Bretanha e a América do Norte na grande obra da civilização da África, e vantajoso, porque os gêneros produzidos nessas colônias servirão de objeto de troca para os que produza nosso país e portanto de um comércio que deve tomar uma grande latitude com a África inteira?".

Poderia parecer, pelo extenso uso que eu fiz de Burlamaqui, que as idéias de deportação se restringiam a fanáticos ideológicos sem consequências práticas. Há indícios de que assim não foi e que foram sobretudo as precárias finanças do Império que impediram a consecução de tão grandiosos projetos. O Brasil não tinha meios de fazer uma colônia africana, embora tivesse vontade. Tinha que contar apenas coma suas leis e com a iniciativa privada dos africanos que tentavam afugentar. Logo após a lei de 13 de maio de 1835, que permitia reexportar forros, de qualquer sexo, por suspeita, além dos 150 africanos deportados, 700 pediram passaportes para fora do Império. Calmon du Pin e Almeida, Deputado pela Bahia e ex-Ministro das Relações Exteriores, felicita-se, nesse mesmo ano, de que "a Divina Providência permitisse que ao mesmo tempo em que se extirpava

do Brasil a ameaça das insurreições e se cedia lugar a uma mão-de-obra mais útil", se formasse na África "um núcleo de população ou talvez um novo Estado, que, participando da nossa civilização e de nossa língua, contribuirá um dia para a extensão de nosso comércio e de nossa indústria nascente". essas palavras um tanto cínicas foram proféticas.

Eu estudei os libertinos que voltaram para a Costa Ocidental da África, especialmente os que se estabeleceram em Lagos, na atual Nigéria, e no Daomé. Fiz um estudo bastante aprofundado das raízes históricas dessas comunidades, que guardam do Brasil uma imagem extremamente benevolente. O Brasil é o país de todas as riquezas, de todas as maravilhas. Note-se bem – é um aspecto em que não toquei – que apesar de todas as ações discriminatórias, havia também, entre os libertos do século, uma anuência com o sistema. Nisto Gilberto Freyre teve toda a razão, em dizer que havia um patriarcalismo brasileiro, em que os escravos e senhores compartilhavam da crença em relações privilegiadas, em relações de favor e dependência. Os libertos ficavam, na maioria, como agregados das famílias que os tinham libertado. Quando eu estudei a comunidade da Nigéria, a questão que me veio à cabeça foi saber porque essa gente voltou. Foi por isso que eu fui procurar no século, para ver as condições dos libertos aqui. Havia essas duas opções: ou ficarem agregados à família ou irem embora. A camada independente dos libertos estava muito desprotegida e ia sofrendo uma série de restrições. Ao mesmo tempo, os retornados guardaram do Brasil uma imagem extrema-

III

INSURREIÇÕES

INSURREIÇÕES NEGRAS E SOCIEDADE BRASILEIRA

Décio Freitas
Juana Elbein dos Santos
Lélia González

DÉCIO FREITAS — Desde logo quero saudar os participantes deste Congresso. Saudar especialmente a FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO pela sua realização e, de maneira muito especial, a eficiente organização do Congresso. Eu teria, de momento, apenas um reparo, e este reparo é o de que não deveria ser eu a falar hoje sobre este tema. Alguém mais competente e mais brilhante, com mais títulos para isto, graças ao fato de ser um dos grandes pioneiros no estudo das insurreições escravas, é quem devia estar ocupando este lugar e fazendo esta exposição. Tem inclusive um livro clássico sobre o assunto, *Rebeliões da Senzala*. Falo de Clóvis Moura, e a ele caberia hoje fazer esta exposição.

Enquanto existiu escravidão no Brasil, os negros se revoltaram e marcaram a sua revolta em protestos cuja interação não encontra paralelo em nenhum outro país do Novo Mundo. Estas revoltas merecem ser qualificadas como insurreições, não apenas segundo o conceito legal das Ordenações Filipinas ou do Código Criminal do Império, como também e sobretudo, no sentido sociológico da palavra, já que se tratava de uma luta em que se questionava e se tentava destruir um sistema de dominação como aquele a que estavam submetidos os negros.

E, dado que a massa escravista brasileira se concentrava fundamentalmente no quadro rural, esses protestos e essas insurreições aí se manifestaram , ou seja, entre negros camponeses. A forma típica de manifestação da cólera negra foi o que se convencionou chamar de Quilombo. E antes de prosseguir, penso que seria necessário fazer um esclarecimento sobre o emprego desse termo para designar essas comunidades negras, forma de sobrevivência e de luta contra a escravidão. Em toda a documentação histórica referente a tais comunidades, ao longo do século dezessete, aparece para designá-las exclusivamente a palavra "mocambo", que ao que se diz é aportuguesamento do quimbundo *mutambu*, significativo de telheiro ou cumieira da casa.

Em princípios de século dezoito, começa a aparecer outro termo. Esse termo é quilombo, também, ao que se diz, aportuguesamento do quimbundo *Kilombu*, indicativo de arraial ou acampamento, que era a organização peculiar criada pelos negros jagas, hordas de caçadores de escravos, que nesses locais concentravam os escravos até a chegada dos agentes comerciais portugueses, os chamados pombeiros. Isto já por si é indicativo de que o chamado quilombo brasileiro não é, em absoluto, uma reconstituição ou uma réplica do similar angolano, já que lá, era a forma de subjugação do homem. Aqui, era a forma de libertação. Ao longo dos séculos dezoito e dezenove, o uso do termo *quilombo* se propaga na documentação, mas apesar disso sempre predomina o termo *mocambo*, de norte a sul do País para designar estas comunidades negras. Já que, no entanto, a historiografia consagrou o termo *quilombo* para designá-las, penso que é prático, e seria, em contrário, apenas pirronice não adotar

o termo *quilombo*. O nosso conhecimento sobre sua estrutura ainda é demasiadamente pobre, tanto a nível empírico como a nível teórico. Sabemos, na verdade, muito pouco, já que não possuímos nenhuma fonte primária produzida pelos próprios quilombolas.

Mas creio que já se pode, a esta altura, porque de todo o modo o conhecimento vem avançando, estabelecer uma tipologia do quilombo brasileiro, tomando como critério a sua principal produção. E é assim que nós temos, em primeiro lugar, o *quilombo agrícola*, aquele em que a principal produção era a agricultura e que pouco mais ou menos vicejou em toda parte. Temos o *quilombo extrativista*, de que são exemplos, sobretudo, os quilombos da região amazônica, em que os negros quilombolas faziam o escambo das drogas extraídas pelos indígenas com os regatões, aqueles mercadores do rio Amazonas e de seus afluentes. Temos o *quilombo pastoril*, que aparece na minha região, no sul do Brasil, e que era constituído de negros que naquelas imensas campanhas se reuniam para abater o gado chimarrão, ou alçado, ou ainda selvagem, para dele extrair o couro e vendê-lo sob a forma de contrabando. Temos o *quilombo de mineração*, que vicejou sobretudo nas regiões da mineração, Mato Grosso, Goiás, Minas Gerais e na região aurífera da Bahia.

Temos os quilombos que eu denomino de "suburbanos" ou de "serviços", que aparecem sobretudo na periferia de duas cidades, Salvador e Rio de Janeiro, o que não exclui a sua formação também em outras cidades. Trata-se de quilombos que congregavam negros na periferia desses centros urbanos e que, fugidos da escravidão, revoltados contra ela, apesar disto, desciam ao centro urbano para

prestar serviços, fazendo-se passar por negros forros, o que todo mundo sabia não ser verdade e simulava acreditar, por questão de conveniência. Quilombos esses que eram virtualmente impenetráveis e nós temos notícia das tentativas policiais da época de penetrar neles para destruí-los. Houve ainda os *quilombos predatórios*, que vivam exclusivamente do saque e da pilhagem.

De uma maneira geral, poderíamos, tocante à produção econômica, qualificar estas estruturas como economias seminaturais. O excedente produzido, trocado com os habitantes da sociedades escravista, configurava um intercâmbio mercantil simples. Aparecem, nesses quilombos, chefias, aparelhos técnicos e administrativos, mas não há nada que configure realmente um Estado. Apenas em Palmares é que se pode constatar, nítido, um embrião do Estado, mas não assim nos demais quilombos. Os quilombos causavam sérias perturbações, mas não constituíram, em nenhum momento, uma ameaça grave ou iminente à ordem escravista. Configura-se uma forma elementar de luta e tratava-se, na verdade, de uma luta repetitiva e sem esperança. Sem dúvida, cada um desses quilombos configura uma pequena e obscura epopéia. Ma eles não tiveram a eficácia de destruir o sistema escravista. E nós tentaremos ver, daqui a pouco, porque é que ocorria esta incapacidade, esta impotência dos negros para destruir o sistema.

Eu, sucintamente, considerei os quilombos a forma peculiar de luta dos negros camponeses do Brasil, ao longo da história da escravidão. Mas caberia mencionar, também, as insurreições urbanas dos negros brasileiros. E essas insurreições urbanas se registram exclusivamente

na cidade de Salvador. Trata-se, na verdade, de uma singularidade de Salvador. Ao que eu saiba, foram as únicas insurreições urbanas escravas do Brasil e no Novo Mundo. Singularidade não de todo compreendida e explicada, mas que talvez se deva ao fato de que Salvador era, então, no Continente, a cidade que concentrava maior número de escravos e de negros. Mais ainda: uma instituição muito difundida em Salvador, como em nenhum outro centro urbano do Brasil, a do escravo-de-ganho, os escravos que trabalhavam fora do domicílio do amo e que, mediante a entrega diária ou semanal de uma féria, podiam satisfazer as suas obrigações para com o amo, gozando de ampla liberdade de locomoção e de comunicação, não permanecendo sob a férula do amo num ergástulo, numa senzala.

Outro fato, possivelmente explicativo disto, é que os senhores de escravos cometeram, em relação a Salvador, a violação de uma regra de ouro do escravismo, que consistia em não reunir negros procedentes da mesma etnia, já que se tratava de seguir o conselho clássico de Aristóteles, evitar reunir muitos escravos de um mesmo povo, já que assim, dizia ele, mais facilmente se rebelarão. E é em Salvador que ocorre a infração dessa regra, já que aí há a importação maciça de negros procedentes da mesma etnia e, o que é mais grave ainda do ponto de vista da sociedade escravista, que tinham um elemento que os congregava e que os uni e que era uma ideologia religiosa comum, ou seja, a religião muçulmana. Essa concentração de negros que tinham a identidade étnica comum, que professavam a mesma confissão religiosa somada a outros fatores que mencionei, é que teria propiciado e favorecido esta série de insurgências na

cidade de Salvador: 1807, 1809, 1813, 1814, 1826, 1828 e, finalmente, a grande, a chamada *Revolução dos Malês*, em 1835, e que pelos negros na cidade de Salvador, e em todo o Brasil. A constatação, entretanto, é que estas lutas, a despeito da bravura dos negros e, muitas vezes, da brilhante organização a que obedeciam, e das proezas táticas que usavam, não tiveram nunca força para subjugar e transformar a sociedade como um todo, ou de se libertarem da escravidão.

Os negros, a despeito da sua superioridade numérica em determinadas regiões e momentos da história brasileira, constituíram um grupo ou classe social incrivelmente débil. E esta debilidade se devia a uma série de fatores. Em primeiro lugar, o fracionamento e a dispersão geográfica. Eles se achavam fracionados e dispersos por um imenso território, já que uma grande distância separava uma propriedade escravista de outra. Veja o quanto isto dificultava a conspiração e a organização de uma insurreição. Ainda nos casos em que se sublevavam em uma das propriedades, não tinham a mínima chance de chegar até outra, para chamar à revolta os seus companheiros e irmãos de sofrimento, já que neste momento iriam ao seu encontro as forças de repressão. E é esta uma das explicações do quilombo. Quer dizer, não havia outra alternativa a não ser a de se refugiar em lugar de acesso difícil e aí manter uma luta de sobrevivência, geralmente numa posição defensiva. Em segundo lugar, militava para dificultar uma insurreição geral dos negros sua incrível heterogeneidade étnica, em obediência àquilo que eu denominava como uma das regras de ouro do escravismo. E, não bastasse isto, aqui chegados, ainda eram despojados da sua identidade étnica. De todo modo, a heterogeneidade étnica

era um dos elementos a dificultarem a congregação, organização e insurreição dos negros. Tanto mais quanto, entre eles, lavravam com muita freqüência profundas animadversões produzidas pela própria história africana.

Havia, ainda, como fator a dificultar a organização de insurreições gerais dos negros, a divisão de caráter estamental, ou seja, a posição juridicamente atribuída a cada sociedade. A esmagadora maioria dos negros era de escravos, mas havia uma massa mais ou menos considerável de negros libertos e esses negros libertos, salvo no caso específico de Salvador, em que houve a solda ideológica religiosa do Islamismo, distanciavam-se dos negros escravos. Isto explica o fato de que tantas vezes as insurreições escravas tenham sido denunciadas por libertos, já que eles não o fazendo, uma vez conhecedores disto, incorriam na penalidade que a lei, que as ordenações Filipinas permitiam ao amo usar contra ele por ingratidão, ou seja, a revogação da alforria. E isto sem contar, também, com o fato de eles possuírem interesses próprios, que os diferenciavam e os distanciavam dos negros escravos. Veja-se como a simples identidade de pigmentação da pele não era fator a organizá-los e uni-los. No caso de Salvador isto ocorre, mas a solda aqui é de caráter ideológico-religioso.

Outro fator, a dificultar o congraçamento e a união dos negros para uma insurreição geral, era a divisão que lavrava entre os escravos que se poderia chamar de proletários ou produtivos, ou seja, aqueles que participavam diretamente do processo produtivo e que suportavam a maior carga deste processo e que também eram objeto das coerções mais violentas e atrozes e, por outro lado, os escravos cujo trabalho não

tinha um caráter economicamente produtivo, notadamente, digamos, os escravos domésticos que, estes sim, recebiam de parte dos amos um tratamento patriarcal, tão bem descrito por Gilberto Freyre. A distância entre ambos os grupos era imensa, e não se pode naturalmente imaginar que facilmente os escravos domésticos, objeto de um tratamento patriarcal, fosse abandonar a casa do ao para se internar nas matas e aí manter uma reescravização como perspectiva.

Separava, ainda, os escravos sua própria origem nacional. Uma grande distância separava os novos, recém-chegados da África, daqueles escravos chamados crioulos, ou seja, nascidos no Brasil. Já enraizados, já com profunda diferenciação cultural, adaptados, mais ainda todos eles tendo adotado a religião Católica, estes escravos estavam profundamente separados dos escravos novos. Nestes, recém-vindos da África, ainda não domados, ainda não quebrada a sua resistência e a sua rebeldia, é que lavra a chama da insurreição, e eles é que farão sempre as grandes insurreições, quer no quadro rural, quer no quadro urbano. Ainda militava, contra a organização de uma união geral de escravos, o fato de que estes escravos do quadro rural eram, na própria África, camponeses sumamente atrasados, mesmo quando oriundos das etnias mais desenvolvidas da África Ocidental, da civilização sudanesa. E este atraso cultural e técnico não deixava a possibilidade de ser superado no quadro da produção e do trabalho escravista.

Finalmente, eles encontravam pela frente um outro tremendo obstáculo representado pela enorme solidez que provinham do fato de que todos, direta ou indiretamente, viviam do trabalho produtivo da massa escrava, inclusive os

livres pobres, a massa branca que viva de pedir esmolas nos portais das igrejas e dos conventos. Na sua luta, os negros estavam pateticamente sós. Mas isto não foi um fenômeno típico dos sistemas escravistas em geral. Pode-se dizer que nenhum sistema escravista, nos tempo antigos, na antiguidade clássica, ou nos tempos modernos, desapareceu em virtude de revoluções realizadas pelos escravos. Em Roma, o sistema escravista ruiu como conseqüência da irrupção das hordas bárbaras. Vemos que até mesmo nos Estados Unidos, muito mais do que uma revolta escrava, são as baoinetas da burguesia do Norte o que destrói o sistema escravista do Sul. No Haiti há uma insurreição vitoriosa; bélicos, de munição, de dinheiro, de ingleses e espanhóis interessados em destruir a rica e florescente colônia francesa.

Isto tem um significado, ou seja, de que os sistemas escravistas constituem, na minha opinião, uma negação daquilo que se poderia chamar de lei da revolução social, a lei segundo a qual a mudança social é determinada pelas próprias contradições internas. Eu penso que este conceito de revolução ou mudança social foi elaborado na base de determinadas experiências históricas, sobretudo das revoluções capitalistas e das revoluções socialistas. Eu a considero inaplicável às formações sociais pré-capitalistas, onde não ocorre esse fenômeno da derrubada súbita através de uma insurreição realizada pelas classes subalternas. É sempre um elemento exterior, uma força externa que vem para desencadear o processo de desagregação e decomposição do sistema escravista.no caso do Brasil, este elemento externo é representado pelas pressões decisivas e irresistíveis da Inglaterra, no sentido da supressão do tráfico e, de fato, cessado o tráfico,

o regime escravista entra num processo de decomposição, porque os sistemas escravistas eram incapazes de criar mecanismos de auto-reprodução da sua força de trabalho. Ou, em outras palavras, não conseguiam sequer manter o equilíbrio homeostático, no seu interior, da força de trabalho. Ela precisava ser importada, de uma forma ou de outra, dada a impossibilidade da reprodução natural.

Uma vez cessado o tráfico, o sistema escravista brasileiro entra em decomposição. Entra em decomposição e se desencadeia aquilo que eu denomino de processo de desescravização, que se desenvolve a vários níveis. A nível geográfico, como conseqüência do tráfico interprovincial em que o café, com seu poder de compra, atrai a escravatura das demais regiões brasileiras, sobretudo do Nordeste, que são regiões que que se desescravizaram muito antes que o Sudeste e muitíssimo antes da abolição. É assim quem, já na década dos anos trinta, no Nordeste, aqui em Pernambuco, penso eu, a força de trabalho era predominantemente não-escrava. Vejam bem que eu digo *não-escrava*, para não entrar na análise que seria demorada e incabível no espaço de tempo que me cabe aqui. A nível geográfico é que se processa, inicialmente, essa desescravização. Ela se processa também a nível demográfico, como conseqüência da cessação do tráfico e do desequilíbrio entre os óbitos e nascimentos, pela incapacidade de reprodução natural. É assim que, por exemplo, em 1810, os escravos compunham 56% da população do Brasil. Quarenta anos depois serão apenas 18%. passados doze anos serão 9%. e quando e suprimir a escravidão, eles serão apenas 6%, o que por si indica a medida ampla em que se vinha substituindo o trabalho escravo pelo trabalho não-escravo.

Mais ainda, o processo de descravização se desenvolveu a nível jurídico. A escravidão, na sua forma mais pura, a faculdade do amo de dispor livre e irrestritamente da pessoa do escravo, foi aos poucos desaparecendo e se desfigurando. Limitações e restrições foram estabelecidas com o intuito de tentar forçar uma reprodução natural da força do trabalho escravo e, sobretudo, de poupar essa força de trabalho. Isto através de uma série de medidas, até a Lei do Ventre Livre, que é uma lei evidentemente com o objetivo de tentar incrementar a natalidade negra, a proibição da revogação da alforria e uma série de outros dispositivos, que vão fazendo desaparecer a escravidão em sua forma pura, de tal modo que, a partir de certo momento, ela deixa de ser quase, na prática, uma escravidão para existir apenas como vínculo jurídico institucional.

Finalmente, desescravização a nível econômico, a gradativa e crescente substituição da força de trabalho escravo, em conseqüência deste processo de desescravização e o emprego de uma força de trabalho não-escrava. É assim que o sistema escravista brasileiro desaparece como conseqüência de um processo de absolescência. Ele morre de velho, como se diz. E isto permite então perguntar: que tipo de mudança social é essa que se opera no Brasil, já que, reconhecidamente, o ato formal apenas vem consagrar uma situação de fato existente? Que tipo de mudança social? Pois ainda que pareça paradoxal, na minha opinião, isto foi uma revolução social.estamos acostumados a uma concepção de revolução social elaborada na base da experiência histórica das revoluções burguesa e a socialista, em que as classes dominadas ou subalternas se insurgem, tomam o

poder, destroem a sociedade antiga e constroem uma sociedade nova, conforme as suas aspirações e os seus interesses. Mas há um outro tipo de revolução social, característico das formações pré-capitalistas: a transformação lenta, através de uma série de pequenas e quase imperceptíveis metamorfoses, um tipo de revolução em que, como dizia um grande pensador alemão, não há vencidos nem vencedores, caso típico dessa revolução brasileira. As duas classes desaparecem. Desaparecem os senhores de escravos enquanto tais, desaparecem os escravos também, mas os antigos senhores de escravos conservam a propriedade dos meios de produção e os antigos escravos, deixando de sê-lo, não adquirem meios de produção. As classes não desaparecem fisicamente, desaparecem enquanto classes.

Este tipo de revolução social se pode qualificar como revolução social do tipo arcaico. Uma revolução em que as aquisições são extremamente limitadas. Esta é, na verdade, a característica da Abolição no Brasil, a de uma mudança escassamente progressista e pobremente libertária. E aí está a raiz da trágica e ultrajante condição atual do negro na sociedade brasileira. Eu penso que compreender isto é um passo importante para que seja superada esta condição, que é uma das que fazem do nosso país uma nação inconclusa.

JUANA ELBEIN DOS SANTOS — Quando o Décio diz que os escravos chegavam ao Brasil despojados de sua cultura de origem, eu me coloco uma interrogação maiúscula, porque, como é que depois de quatro séculos nós temos essa permanente insurgência de grupos institucionalizados, que se opõe ferozmente aos padrões e aos valores instituídos pelo Poder? Como é que, paralelamente a uma organização internacional

poderosa como a da Igreja Católica, a religião negra cresce no Brasil em sua diversidade de formas e instituições? Como é então que se explica esse ir e vir permanente – e particularmente me refiro à Bahia – esses dirigentes que mantinham contacto estreito com seus colegas africanos? Como então é possível entender a existência dessa vasta documentação, que nos permite estabelecer perfeitamente laços de origem, laços familiares, ancestrais comuns?

Gostaria de insistir em propor que se veja a continuidade história das instituições negras, africanas, na América Latina, como um estado permanente de insurgência, de oposição, de identidade que ressurge continuamente e que faz com que muitas dessas instituições sejam verdadeiras comunidades, pólos culturais que se irradiam pela sociedade dominante. E como um exemplo claro deste novo conceito de insurgência e qulombismo, vamos passar hoje à noite um filme que é um recorte da vida de uma comunidade na ilha de Itaparica, onde claramente podemos ver como é a vida quotidiana, uma vida alternativa, com modelos próprios, mas dialeticamente inserida no conglomerado onde se acha localizada.

Outro problema que me parece fundamental é que, assim como Nina Rodrigues achava os escravos incapazes de civilização, Décio me parece pensar que os escravos no Brasil são incapazes de mudança. É uma afirmação paternalista, a de que um escravo, como o negro, precisariam sempre de um agente exterior para poder lutar por suas mudanças.

DÉCIO FREITAS — A despeito do que disse a Professora, quando eu falei na introdução do elemento exterior, não me referi à incapacidade dos negros de mudarem algo sem a intervenção paternalista de outros. Por favor, Senhora,

não foi este o significado de minhas palavras. Devemos evitar um conceito eurocentrista de revolução. No conceito de revolução de tipo arcaico, eu abrangi todas as mudanças em todas as formações pré-capitalistas, as classes subalternas, no meu entender, são incapazes de mudar a sociedade segundo seus interesses, suas necessidades, suas aspirações. Eu disse da impotência revolucionária dos *escravos*, não disse dos *negros*. Na antiguidade clássica ocorreu a mesma coisa. Entre os escravos romanos não havia negros, só brancos inclusive com preponderância absoluta de louros de olhos azuis. Sem a intervenção do elemento exterior, o sistema não caiu. Foi a irrupção das chamadas hordas bárbaras.

Quem trabalha com a história da escravidão no Brasil e no mundo e adota uma perspectiva marxista, logo se depara com a indigência do pensamento marxista no tocante a esse tipo de formação social. O marxismo não se ocupou disto.

LÉLIA GONZÁLEZ — Nós retomamos a linha do pensamento apresentado por Juanita. Nós concordamos com ela, na medida em que as abordagens efetuadas sempre se dão a partir da perspectiva do sujeito que elabora a história do oprimido como a de um objeto diferente dele, e nós participamos da perspectiva do oprimido, que é o próprio objeto. A história do povo brasileiro, apesar dos grandes esforços, não foi de todo resgatada. Nós sabemos da grande contribuição que o Décio está preparando com relação ao papel importantíssimo dos quilombos, papel este que é muito mais importante do que o dos Bandeirantes, que eram um "esquadrão da morte" a serviço da Coroa portuguesa no Brasil. É importante ressaltar que dessas insurreições, a partir da nossa perspectiva enquanto negros, enquanto descendentes desses insurretos

do passado, é importante perceber que ficou a chama. Ficou a ponto de nós estarmos aí nos revoltando, nos rebelando de uma maneira organizada, como os nossos companheiros do passado, para denunciar um estado de coisas, que sempre nos inferioriza e marginaliza.

Que são esses quilombos senão as nossas favelas de hoje, com sua estrutura própria, seu movimento (eu falo em termos do Rio de Janeiro), que nos apresenta situações concretas extraordinárias? Quando de repente, por exemplo, para resolver a questão da água nas favelas, são os próprios favelados que elaboram seus planos de colocação de canos e levam para a CEBRAI, o dirigente da CEBRAI, o técnico, chega espantado, espantadíssimo, para perguntar: "Afinal, os engenheiros são vocês ou somos nós?". Na perspectiva dos técnicos, eles não passam de simples favelados, primitivos, inferiores, incapazes de coisas tais. E nós vamos perceber isto dentro da interligação entre essas favelas e os quilombos, que continuam até o dia de hoje. A cultura dominante nos vê segundo sua perspectiva paternalista, diluidora de pequenos, que nos infantiliza. Quando se pega, por exemplo, os textos de João do Rio, é que se vai perceber que existe uma vida paralela à vida da sociedade dominante, da cultura dominante, da classe dominante.

Enquanto nos anos trinta, a ditadura de Vargas estava aí, enrolando e criando seus mitos em relação à sociedade brasileira, nós vamos constatar que nos bairros periféricos se desenvolvia toda uma visão de mundo, em termos de samba, de um lado, e da religião, de outro. Não se falava em "religião", se falava em "lei", "eu sou do samba, mas sou da lei". Esta questão da identidade étnica permanece nos dias

de hoje, apenas ela é silenciada nos textos oficiais, é tirada de cena, é recalcada. É impossível de construir uma nação se não se leva em conta as diferenças e existem diferenças, sim, na sociedade brasileira. Existe uma diferença radical entre a minha figura, por exemplo, que sou mulher, sou negra, e a do homem branco. Claro que existe esta diferença e a partir daí serei tratada de maneira diferente. Se nós constatarmos a existência de uma divisão racial do trabalho neste país, se nós constatarmos a existência de uma divisão sexual do trabalho neste país, evidentemente não podemos falar de flores, teremos de falar de uma situação trágica, sim, neste país, que ainda não se constituiu como nação em função do caráter absolutamente colonizador das classes dominantes, que dominam, que exploram as classes dominadas.

IV

ESTUDOS

ESTUDOS AFRO-NEGROS NO BRASIL

Thales de Azevedo
Carlos Hasenbalg
Sebastião Vila Nova
João Batista Borges Pereira
Fernando Augusto de Albuquerque Mourão
Marco Aurélio Luz

THALES DE AZEVEDO — Temos atualmente uma tradição perfeitamente firmada de estudos afro-brasileiros, mas me parece necessário recapitular o que se fez em épocas mais remotas. Temos informações abundantes sobre a presença do africano e do afro-brasileiro no Brasil, desde o século XVI, através dos cronistas portugueses e franceses que escreveram sobre o tema. Mas só em 1844, com o naturalista Von Martius, é que se estabeleceu um projeto de estudos rigorosamente científico com essa preocupação. Até então tínhamos mais crônicas, registros, descrições de cenas, de acontecimentos, mas não análises propriamente ditas. Quando o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, pelo fim da primeira metade do século passado, entendeu de iniciar os estudos científicos da história brasileira, Von Martius, o homem que publicou aquela obra monumental sobre a flora do Brasil, ofereceu um projeto ao Instituto e, pela primeira vez, chamou a atenção para a presença e a contribuição do negro, não simplesmente festejando ou lamentando episódios, mas avaliando essa presença e contribuição.

Von Martius, apesar disso, foi vítima de um preconceito, como veio a ser depois Nina Rodrigues, que é mal compreendido ainda hoje, pois estava sob o domínio das idéias do evolucionismo. Ele subordina seu plano à condição do negro como raça inferior, que estaria no Brasil diante da raça superior, a raça branca. O destino dos dois grupos iria depender da maneira como se relacionassem dali em diante. Daí a idéia, por longo tempo vigente entre nós, da "arianização", do branqueamento do nosso povo como caminho para o progresso, da nossa realização como nação. Este ponto de partida tem de ser tomado em conta, para examinar o que a partir daí se fez. E para isso uma fonte primacial é a Revista do Instituto Histórico Brasileiro.

Os estudos mais diretamente científicos, pelo menos do ponto de vista antropológico, só se fizeram a partir do fim do século, com Nina Rodrigues e seus companheiros, os quais não tiveram o relevo que o Mestre recebeu. Oscar Freire, por exemplo, fez uma tese de doutoramento em Medicina Legal em torno de problemas da religião popular, abrangendo a influência africana. Sá de oliveira escreveu sobre a parte de Antropologia Física. Por aquela altura também escreveu o Padre Etienne Brasil, publicando na revista Anthropos, dos etnólogos alemães ligados ao Padre Schmidt. Mais adiante surgiu Manoel Quirino, com o trabalho sobre os "Costumes Africanos no Brasil". Com o desaparecimento de Nina Rodrigues, esses estudos declinaram de interesse e somente vieram a ser retomados nos anos trinta, graças a duas circunstâncias muito felizes. O achado dos escritos de Nina Rodrigues, que estavam esquecidos, alguns publicados no Brasil e outros em revistas italianas e francesas, foi uma dessas circunstâncias. A

segunda foi a volta de Gilberto Freyre, dos Estados unidos e da Europa, para o Brasil.

É absolutamente próprio e obrigatório destacar, neste Congresso, o que significou a chegada de Gilberto Freyre, em particular para o estudo da mestiçagem no Brasil. Porque até então a mestiçagem era olhada como fenômeno biológico – ainda por cima com a genética muito menos adiantada do que agora – e ele, pela primeira vez, trouxe a análise da mestiçagem para o plano da cultura e da vida social. É verdade que alguns outros autores, um deles Alberto Torres, já haviam aludido a essas questões, com formulações teóricas muito parecidas, mas não com o substrato doutrinário e teórico com que Gilberto Freyre as apresentou. A redescoberta dos materiais de Nina Rodrigues, feita por Estácio de Lima e Homero Pires, mas de que Arthur Ramos se aproveitou melhor do que ninguém (ele não tinha uma larga experiência de pesquisa de campo, mas tinha uma cultura muito profunda, era um inovador, introduzido a Psicologia e a Psicanálise nesses exames) deu lugar, com Gilberto Freyre, ao novo surto, que ocasionou, aqui em Recife, a realização do I Congresso Afro-Brasileiro e em seguida, com Edison Carneiro, ao II Congresso, na Bahia.

Em 1938, Donald Pierson fez sua memorável pesquisa na Bahia. Seus resultados foram publicados depois, nos Estados Unidos e no Brasil, sob o título *Brancos e Pretos na Bahia*. Foi esta a primeira vez em que se abordou sociologicamente o problema das relações raciais. Dois ou três anos depois vieram ao Brasil outros pesquisadores norte-americanos, principalmente Melville Herskovits e Franklin Frazier, que abordaram os problemas da estrutura dos grupos de

culto, a família ritual, os mitos e os ritos. Eles abriram um debate que até hoje não se fechou. É o debate sobre o que é propriamente africano e o que é derivado da escravatura, da aculturação dos africanos e de sua assimilação pela sociedade ocidental dominante no Brasil. Este problema continua na mente dos pesquisadores de hoje.

Mais adiante, Arthur Ramos, através do Departamento de Estudos Sociais da UNESCO, de que era diretor, teve a iniciativa de fazer uma série de pesquisas no Brasil. Podemos dizer, sem nenhum desapreço por Arthur Ramos, que esse projeto era concebido sobre bases discutíveis – a democracia racial – que lhe parecia merecedora de imitação por parte do estrangeiro. Acho que até certo ponto ele tinha razão. O Brasil pode, apesar de tudo, não direi orgulhar-se, em relação a preconceitos e discriminações mas chamar atenção para o que é um caso completamente diferente do que foi e, em certa medida, continua a ser o norte-americano e o sul-africano. Arthur Ramos imaginou uma pesquisa que mostrasse ao resto do mundo o que eram as relações raciais entre os brasileiros.

Organizou um plano que incluía Roger Bastide e Florestan Fernandes, em São Paulo, com Oracy Nogueira e as psicólogas Virgínia Bicudo e Carolina Martuscelli; Luiz Aguiar da Costa Pinto, no Rio de Janeiro; René Ribeiro, em Pernambuco, que produziu o trabalho que considero primordial em toda aquela série, sobre *Religião e Relações Raciais*; Charles Wagley e seus discípulos, na Bahia e na Amazônia; e a mim, também na Bahia, com uma tarefa que se completou em *As Elites de Cor*. Esse trabalho foi continuado por Fernando Henrique Cardoso, Otávio Ianni, Renato Jardim Moreira e outros.

A escravatura e o tráfico foram objetos de trabalhos, alguns deles clássicos, entre eles, por exemplo, a obra de Perdigão Malheiros. Mais recente, há o livro de Jacob Gorender. Um livro que praticamente acaba de ser publicado, muito interessante, debatível como toda obra científica que não é escrita com a pretensão de possuir o monopólio da verdade, é o de Katia Matoso, *Ser Escravo no Brasil*. É muito debatida a natureza da escravatura no Brasil, se foi benígna, pacífica, se foi até benfazeja, se foi cruel (como noutras partes), os mecanismos que a explicam, que ainda não estão perfeitamente esclarecidos. Não podemos esquecer o nome do historiador José Honório Rodrigues, um desses clássicos, em torno do qual e a cujo lado estão vários outros estudiosos e pesquisadores. Creio aliás que não podemos esquecer o material, da maior significação, que se está acumulando no Brasil sob a forma de teses de mestrado e doutorado, raramente publicadas, pelas dificuldades editoriais de que todos padecemos.

Na questão da mestiçagem, uma dificuldade é que no Brasil há muito pouca sociologia do casamento e da família. Por mais de uma vez, em colóquios realizados em várias partes do mundo, tive ocasião de aventar algumas breves e singelas hipóteses, a respeito das condições em que a mestiçagem se realizaria, mas no casamento, na família de classe média. E mais uma vez sou forçado a mencionar René Ribeiro, sobretudo o seu trabalho sobre os amasiados. Só através de trabalhos dessa natureza é que poderemos vir a conhecer os mecanismos de miscigenação.

Outro grande tema que preocupa os principais antropólogos brasileiros, que é mesmo o tema maior dos estudos afro-brasileiros, é o das religiões trazidas da África, aqui

introduzidas em condições ainda não perfeitamente conhecidas. Há questões extremamente difíceis de natureza teórica, relativas à teologia, ao panteon do Candomblé, do Xangô, do Batuque, etc. Nossos pesquisadores têm se ocupado bastante com a função desses cultos na integração, na assimilação, tanto do escravo, do próprio africano, como do crioulo, do negro brasileiro na sociedade hodierna. Isto tem sido objeto dos estudos de Cândido Procópio Camargo, Renato Ortiz, Douglas Teixeira Monteiro, Maria Isaura Pereira de Queiroz e vários outros. Porém a sociologia da religião é uma área ainda bastante incipiente entre nós.

Cabe uma menção ao problema da língua, tão complicado quanto o da religião. É um dos problemas mais cedo cuidados entre nós. Há o nome clássico de Raimundo Jacques, sem falar em algumas contribuições do próprio Nina Rodrigues. Mestra neste particular é a Professora Iêda Castro, com experiência de contacto direto com populações na África durante vários anos. Ela, aqui mesmo neste Congresso, vai nos trazer o resultado do seu doutoramento na Universidade do Zaire.

Persiste até hoje o problema de saber se realmente temos preconceito ou não temos. Um estudioso paulista estabeleceu, há muito tempo, que temos o preconceito de não ter preconceito. Acho que isto é verdadeiro. Eu, por exemplo, num dos meus pequenos trabalhos a respeito da democracia racial, que ninguém reparou nem teria porque reparar, tive ocasião de chamar a atenção para que muitas vezes se condena mais denunciar um caso de discriminação do que a própria discriminação. E por que? Porque a denúncia desmoraliza a idéia de que não temos preconceito.

Existe o preconceito. De que natureza, de que alcance, é o que precisamos continuar a verificar e avaliar. Nesta temática trabalhamos muito com conceitos norte-americanos, como se as populações de cor constituissem, no Brasil, um estrato distinto do conjunto da população, como se se pudesse equiparar a situação brasileira à norte-americana. A questão da discriminação persiste. É necessário avaliá-la, porém hoje temos uma dificuldade, que é a regra do Censo, pela qual nada se pergunta mais sobre a cor ou o tipo físico da pessoa. Uma medida discutível e que causa muitos embaraços. A avaliação do que está se passando esbarra nesse obstáculo.

Há ainda um fator que devemos levar muito a sério. E a nova consciência das pessoas de cor, a nova identidade que fazem de si próprias. É a projeção que tomou a África desde a última guerra, com a independência de seus países, antigamente todos colônias, que afeta a percepção da identidade do negro brasileiro de hoje. Nessa complexidade de problemas está uma temática amplíssima, a carecer de novas análises, novas abordagens, novas interpretações.

CARLOS HASENBALG — Eu me defino como sociólogo e vou ser um pouco particularista. Vou falar no tipo de trabalho que tenho feito. É a reavaliação de algumas das principais interpretações das relações raciais no Brasil, principalmente de Florestan Fernandes. Tenho sido ajudado por uma fonte muito rica, a *Pesquisa Nacional por Amostra Domiciliar*, a PNAD, realizada em 1976. As análises em cima dessa pesquisa permitiram iniciar o programa proposto pelo Professor Thales de Azevedo, no sentido de dirimir dúvidas sobre preconceito e discriminação no Brasil. Um trabalho que eu gostaria de mencionar é o de Lúcia Helena Garcia

de oliveira, pesquisadora do próprio IBGE (instituição promotora da PNAD), *O Lugar do Negro na Força de Trabalho*. A autora faz uma análise muito refinada da desigual distribuição de brancos e negros por categorias ocupacionais. Ela constata que, dentro de cada categoria, sistematicamente, a população negra apresenta níveis de instrução e rendimento substancialmente inferiores aos da população branca.

Outra linha de análise decorrente dos dados de 1976 está nos trabalhos sobre os diferenciais de mobilidade social, entre a população negra e branca, feitos por Nelson do Valle e Silva e por mim. Eu utilizei matrizes de mobilidade e Nelson desenvolveu uma técnica quantitativa de ciclo de vida. O que se conclui é que o negro no Brasil, hoje em dia, enfrenta uma estrutura de oportunidades sociais inteiramente diferentes, claramente mais desvantajosa que a do branco. São esses diferenciais que constituem o principal fator explicativo da posição, permanentemente subordinada, do negro dentro da sociedade brasileira.

Este trabalho permitiu colocar em questão a tese de que preconceito e discriminação, no Brasil, seriam uma espécie de arcaismo ou sobrevivência do passado escravista. Noventa anos depois da Abolição, não se pode continuar a explicar preconceito e discriminação por uma coisa longínqua. Temos que perguntar quais são as relações estruturais, entre negros e brancos, no presente, que geram esses diferenciais de mobilidade.

Uma outra coisa que resultou também clara do material de 1976, é que os mulatos e mestiços, diferentemente de certo pensamento tradicional, não ocupam uma posição intermediária entre a população branca e a negra. Do ponto

de vista estrutural, na colocação e no posicionamento dentro do sistema de estratificação social, pretos e pardos são homogêneos. A grande distância é entre eles e os brancos. Este resultado é importante para, num certo sentido, refutar o argumento básico do livro de Carl Degler, Nem Preto, Nem Branco, cuja idéia central é justamente que o mulato, constituiria, no Brasil, a diferença dos Estados Unidos, uma espécie de válvula de escape da negritude, pelo menos do ponto de vista do tratamento recebido na sociedade brasileira.

Ainda outro resultado, que me parece muito interessante e que se relaciona com um dos temas que o Professor Thales de Azevedo colocava na pauta de prioridades, é o da mestiçagem no Brasil. Nelson Valle da Silva, partindo da mesma fonte de informações, analisou os padrões de casamentos ou uniões consensuais entre os diferentes grupos. O que constatou é que, no agregado, apenas 2% das pessoas que se identificaram como brancas estavam casadas ou unidas como pessoas autodefinidas como pardas ou pretas. Até certo ponto, a endogamia do grupo branco poderia ser explicada em função das diferentes colocações no sistema de estratificação. Diferenças de classe poderiam explicar a endogamia. Nelson não resolveu controlar por classes. O que aconteceria se só se levasse em conta os casamentos dentro de cada grupo ocupacional? Mesmo assim, a endogamia ainda é muito elevada. Ainda por cima, considerando o grupo branco, a endogamia tende a aumentar à medida em que aumenta o status sócio-econômico do grupo branco. Quanto mais elevada a posição das pessoas brancas na hierarquia social, maior sua endogamia.

Há uma carência de análises mais acuradas e aprofundada da dimensão política das relações raciais no Brasil.

Também acho que seria muito saudável se, além do prosseguimento dos estudos sobre escravidão, se começasse a dar um pouco mais de ênfase à história social do negro no período seguinte à abolição. Por último, também penso que seria muito importante, levando-se em conta o volume de informações que já se tem sobre o negro noutros países da América, colocar o estudo do negro no Brasil como parte do estudo do negro na diáspora =, para tentar dar à análise uma orientação comparativa.

SEBASTIÃO VILA NOVA — É uma honra participar deste Congresso, precisamente como comentador da Conferência do Professor Thales de Azevedo, a quem todos nós, que temos interesse pelas coisas do Brasil, admiramos.

Todos nós que participamos deste Congresso, vivemos um momento de importância, sem dúvida singular, para os estudos da presença das culturas afro-negras na nossa sociedade. A rara presença de estudiosos de diferentes gerações e que têm se ocupado de aspectos diversos deste tema, através de variadas e diversas perspectivas, e num encontro do porte deste Congresso, já propicia, por si, a oportunidade de instalação do debate para o estabelecimento do programa das linhas de análise e críticas necessárias ao encaminhamento dos estudos afro-negros no Brasil, como sugeriu, em sua brilhante conferência, o Professor Thales de Azevedo. E creio que temos razão para estar convictos de que este Congresso, como aconteceu com os do Recife e Salvador, há de representar um marco na história dos estudos que aqui nos trazem. Todos temos motivos para compartilhar da certeza de que, neste encontro, novas linhas de pesquisa nascerão da reavaliação proposta pelo Professor Thales de Azevedo.

E todos sabemos que já não é de subestimar o volume e muito menos a qualidade dos estudos a respeito da presença das culturas afro-negras na formação da sociedade brasileira, e não se cumpre, neste comentário, a repetição das linhas e orientações que, entre nós, têm conduzido a pesquisas sobre o assunto, o que o Professor Thales de Azevedo já fez de forma brilhante. Cumpre-me, no entanto, sem a pretensão descabida de apresentar sugestões à erudita explanação do Professor Thales de Azevedo, a incumbência de nos de projetar perspectivas, tanto as de fato, quanto simplesmente as que nos afiguram como úteis ao desenvolvimento dos estudos, de cuja discussão e crítica aqui nos ocupamos.

O primeiro aspecto a me parecer digno de referência neste comentário diz respeito à importância dos estudos históricos para a elucidação de questões à compreensão do fenômeno. A solidez da base historiográfica de trabalhos relevantes de interpretação sociológica, como, de modo singularmente exemplar e precursor, o de Gilberto Freyre, não diminui a importância dos levantamentos historiográficos hoje nesta área. E acredito que esta seja uma perspectiva não apenas desejável, como já de fato em processo entre nós.

Trabalhos recentes, como os de Ciro Flamarioon Cardoso e Katia Queiroz Matoso, citada pelo Pelo Thales, entre a nova geração de hsitoriadores do Brasil nos levam a crer que esta tendência, a dos estudos históricos em torno do papel do negro na sociedade brasileira – o quanto é possível a demarcação clara das fronteiras entre a História Interpretativa e a Sociologia – provavelmente se acentuará nos próximos anos. E se esta não for uma previsão realista, não deixa de ser, contudo, uma perspectiva desejável. Se a etnologia supõe a Etnogra-

fia, na concepção de Lévi-Strauss, é muito difícil hoje a gente não admitir que a interpretação sociológica supõe, de algum modo, a descrição histórica. Como quer que seja, parece-me imprescindível a mobilização de quantos se ocupem do assunto no sentido da ampliação da base historiográfica nesta área, necessária à interpretação interdisciplinar do fenômeno, apesar das grandes dificuldades mencionadas pelo conferencista. E nesta tarefa de levantamento historiográfico não cabe desprezar nenhum registro que possa ter importância para o conhecimento do fenômeno, como notadamente os de jornal, por maiores que sejam os riscos de distorção nesse sentido de registro; como em estudo percursor, que todos nós conhecemos, de Gilberto Freyre no seu trabalho sobre o escravo brasileiro através de anúncios de jornal no século passado.

Um segundo aspecto a ressaltar, que de modo algum exclui o primeiro, é a importância dos estudos monográficos regionais e locais para este campo de conhecimento da realidade nacional. Já não cumpre apenas investigar a presença afro-negra na sociedade brasileira como uma realidade cultural e historicamente homogênea, vale, porém, atentar para as peculiaridades regionais e sobretudo locais, quer digam respeito à predominância de particularidades de origem cultural, quer estejam relacionadas a outras idiossincrasias, como por exemplo, as economias. Não que sejam de se subestimar os esforços já empreendidos nesse sentido, como acentuadamente o do próprio conferencista desta sessão, em relação à Bahia; como de outros como Fernando Henrique Cardoso e Otávio Ianni, em relação a Florianópolis; Florestan e Roger Bastide, em relação a São Paulo; Donald Pearson, em relação à Bahia; René Ribeiro, no Recife.

Não há ainda, contudo, porque deixar de lado os estudos monográficos locais, mais do que regionais, a despeito da presença afro-negra na formação da sociedade brasileira. Embora nos pareça que esta seja uma perspectiva mais desejável, é animadora a recente contribuição de estudiosos como Décio Freitas em torno da epopéia ainda algo enigmática de Palmares; Josemir Camilo quanto a Pernambuco; Vicente Sales sobre o Amazonas; Ariosvaldo Figueiredo em relação a Sergipe; Waldemar de Almeida Barbosa a propósito de Minas Gerais. Os estudos monográficos, poderão propiciar a base necessária aos estudos comparativos inter-regionais imprescindíveis à compreensão da presença afro-negra na nossa sociedade, no que essa presença possa manifestar de semelhante diferenciado no Brasil.

Outra perspectiva que julgo de desejável desenvolvimento é a referente aos estudos comparativos interamericanos. Quanto a este aspecto, é digno de referência o trabalho de Ciro Flamaroin Cardoso, apesar da extensão modesta desse trabalho. Não há porque desvincular a compreensão da presença afro-negra na formação da sociedade brasileira da comparação com a peculiaridades sócio-culturais da mesma presença em outros contextos sócio-culturais da América, como o do Sul dos Estados Unidos, o das Antilhas e Guianas e de parte da América Espanhola, como Cuba e Peru. É provável que esta seja uma perspectiva somente viável a prazo mais longo do que a referente aos levantamentos historiográficos, aos estudos monográficos regionais e locais, bem como comparativo-intencionais. De qualquer modo, resta como uma perspectiva a ser obrigatoriamente registrada na agenda dos estudos afro-brasileiros.

E vejo ainda como um aspecto relevante, quanto às perspectivas dos estudos afro-brasileiros – e aqui lembro a contribuição da professora Yeda Castro, da Bahia, não por acaso já bastante citada neste Congresso – o estudo da permanência dos idiomas africanos, não apenas nas suas funções rituais, mas sobretudo como instrumento de preservação intergeracional da memória cultural dos povos africanos transportados para o Brasil. E poucos estudiosos brasileiros estão hoje mais equipados para a investigação das relações entre o idioma africano e a preservação da identidade cultural, da origem do negro brasileiro, do que a professora Yeda Castro. Mas acho desejável a realização de outras investigações em torno desta questão, precisamente pelo que o idioma representa, não apenas como língua ritual, porém, antes, pelo que ele significa como instrumento de apreensão da realidade, portanto como referência cognitiva básica do ser humano em geral. Deste modo, parece-me, e esta é uma perspectiva desejável já não apenas ao conhecimento da religião, mas, igualmente, do idioma como referência étnica fundamental e meio de impermeabilização dos grupos africanos às influências culturais de origem européia. É de se esperar, também, que os recentes progressos da Lingüística, conjugados à crescente aproximação dessa ciência com a Etnologia, possam representar a base teórica e metodológica necessárias a esse empreendimento.

Finalmente, vale alguma referência, neste comentário, a um tipo recente de literatura sobre a questão negra no Brasil: a literatura resultante dos movimentos sociais negros no País. Todos nós estamos a par da literatura que nos últimos anos tem surgido no Brasil como provável reflexo da

difusão de tendências e movimentos das grandes metrópoles internacionais, particularmente dos Estados unidos. É por demais conhecido o tom compreensivelmente passional com que, a título de desmistificação de idéias classificadas como comprometidas por uma ciência eurocentricamente branca, preconceituosa e discriminatória, alguns autores dessa corrente tentam fazer passar juízos de valor por juízos de realidade – para usarmos a categorização clássica –, opiniões por constatação objetiva em torno da realidade social do negro no Brasil.

Quando da realização do I e II Congresso Afro-Brasileiro, longe estavam os seus participantes de antever o surgimento – através, creio eu, do efeito de demonstração – dos movimentos sociais negros no País. Hoje, estes movimentos estão aí. Se, contudo, não se pode ainda extrair, como acredito, contribuição verdadeiramente científica dessa literatura para os estudos afro-brasileiros, talvez já seja o momento de tomá-la como objeto de investigação sócio-antropológica. Em que medida esses movimentos podem ter, de fato, alguma ressonância na sociedade brasileira? Em que proporção esses movimentos não refletem antes as condições típicas do negro numa sociedade como a norte-americana, ostensivamente discriminatória em relação a todas as suas minorias étnicas? Em que medida tais movimentos não representam antes a importação de valores estranhos a uma sociedade, a brasileira, que a rigor não conhece minorias étnicas? São questões, hipóteses talvez, dignas, de qualquer modo, da objetividade que os critérios teóricos e metodológicos da sociologia e da Antropologia podem dar à sua observação.

JOÃO BATISTA BORGES PEREIRA — Eu gostaria de dar algumas informações com relação à produção científica sobre o negro, na Universidade de São Paulo, especificamente no Departamento de Ciências Sociais. Minha observação tem caráter eminentemente informativo. Nos últimos cinco anos, nosso departamento tem desenvolvido 21 projetos de pesquisa sobre diferentes aspectos da vida do negro no Brasil. Estes trabalhos podem ser colocados dentro de quatro categorias, a primeira das quais é a dos trabalhos relacionados com o negro em condições de vida rural. A segunda tem por tema o negro e a comunicação de massa, focalizando as relações entre o negro e a radiodifusão, o negro e a televisão, o negro e o teatro, a imprensa negra em São Paulo, o negro na literatura de ficção, o negro na literatura documental dos viajantes do século passado, o negro na literatura científica, em suma, as representações do negro, com propagação de estereótipos positivos e negativos.

O terceiro grupo de trabalhos diz respeito às esferas religiosas. Umbanda e Candomblé, em São Paulo e na Bahia; o Jarê, uma religião da Chapada Diamantina que ainda não foi estudada por nenhum sociólogo ou antropólogo. Finalmente, há toda uma linha de trabalhos que incorporam, de forma mais legítima, tradições ligadas à famosa – Bastide se encarregou de torná-la famosa – Escola Sociológica de São Paulo, trabalhos que procuram, em larga medida, desmistificar a situação de democracia racial no Brasil.

No seu total, são 21 trabalhos, 70% já concluídos. Isto levanta duas questões. A primeira é o fato desses trabalhos serem desconhecidos até mesmo entre especialistas nessas áreas, de outras partes do Brasil. Houve inegavelmente um

grande aumento de produção científica com os cursos de pós-graduação, a partir da década de 70. Em contrapartida, há uma dificuldade cada vez maior de se publicar, de se difundir os resultados dessas pesquisas. E trabalho não publicado é trabalho não feito, pesquisa não difundida é pesquisa não realizada. É um tema de reflexão que deve ser necessariamente incorporado por um congresso desse tipo. O que se produz cientificamente sobre o negro não chega a seu destinatário, quer seja o cientista que trabalha em outras áreas do país, quer seja o próprio negro, que é, em última instância, aquele que nós imaginamos o beneficiário daquilo que nós fazemos cientificamente.

Na Universidade de São Paulo, esses trabalhos são feitos no Departamento de Ciências Sociais, que reúne, na verdade, três áreas muito distintas, que são Antropologia, Sociologia e Ciência Política. Entretanto, todos esses trabalhos a que eu me referi são produzidos integralmente na área de Antropologia. A Ciência Política na Universidade de São Paulo não tem se preocupado com o negro como tema relevante. É um subtema, não interessa a quem está envolvido com os grandes problemas nacionais. A área de Sociologia também não está interessada pelo negro como tema de reflexão. Porém isto não impede que nossos trabalhos sejam também orientados por Oracy Nogueira, que é sociólogo, Teófilo Queiroz Júnior, que é sociólogo, Rui Coelho, que é sociólogo e antropólogo. Talvez seja perigoso fazermos uma distinção muito clara entre produção antropológica e produção sociológica em relação ao negro no Brasil. Eu queria também dar uma informação a respeito do mapeamento de comunidades negras, relativamente isoladas, no interior do

Brasil. Lá na Universidade de São Paulo cabe ao orientador, além de orientar a tese, programar alguns trabalhos, que nós poderíamos chamar de "extras", em benefício da ciência e do próprio aluno. Pois bem, temos, neste momento ou há pouco terminados, cinco projetos de pesquisa sobre essas comunidades. Um em São Paulo, no Vale da Ribeira, feito por Renato de Queiroz, já concluído e editado sobre o título Os Caipiras Negros do Vale da Ribeira. Outro é um trabalho feito em Pernambuco, por uma ex-aluna da Universidade Federal daqui, que fez o doutoramento conosco em São Paulo, Anita Queiroz Monteiro. O trabalho dela, sobre a comunidade de Castainho, perto de Garanhuns, vai se publicado aqui pela Joaquim Nabuco. Há o trabalho feito e já publicado por Dona Nazaré Baiocchi, de Goiás, com o nome muito simpático de Negros de Cedro. Há também o de Romeu Sabará, em Minas Gerais, e o de uma professora da Universidade de Mato Grosso.

Pois bem, cada um desses autores se compromete a fazer o mapa das comunidades de seu Estado. A Professora Baiocchi já completou o de Goiás. A Anita sei que está terminando o de Pernambuco. Para o Rio Grande do Norte, antes mesmo de nosso projeto, já havia o levantamento feito por um professor local, ligado ao Museu Câmara Cascudo, que atualmente faz o seu doutorado conosco, no Departamento de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo.

FERNANDO AUGUSTO DE ALBUQUERQUE MOURÃO — Neste terceiro Congresso Afro-Brasileiro, vamos encontrar pela primeira vez a inclusão da variável africana. Penso ser um ponto de extrema importância. No capítulo específico dos estudos de línguas africanas, já há dois núcleos

em nosso país. O primeiro na Universidade da Bahia, orientado por Yeda Castro. O segundo na Universidade do Rio de Janeiro, com o professor Celso Cunha, que se vem ocupando das línguas crioulas, especialmente da língua crioula do Cabo Verde. Existe um terceiro núcleo em formação, na Universidade de Santa Catarina, com um antigo professor que trabalhou em Salvador.

No domínio da literatura comparada começam a surgir vários núcleos no Brasil. No Rio de Janeiro temos o trabalho pioneiro do Embaixador Raymundo de Souza Dantas. Na Universidade de São Paulo, no Departamento de Literatura, esse esforço foi coroado através de uma editora privada da mesma cidade, que até agora já lançou 16 volumes de literatura africana ou sobre literatura africana. Importante nessa coleção são também as notas de rodapé, no sentido de tornar mais acessível ao leitor brasileiro a língua comum, que se fala em Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné Bissau, São Tomé.

Autores de língua portuguesa, como Orlandino Vieira, já traduzido em 14 línguas, e muitos outros, tornam-se acessíveis ao público brasileiro. Ao mesmo tempo está prevista uma série de lançamentos de autores da Nigéria, de autores da África Oriental, etc. Essas iniciativas são o resultado do esforço conjunto da Universidade e iniciativa privada.

A literatura escrita africana, em línguas acessíveis ao mundo "ocidental", é extremamente recente, em francês, inglês, português e até em árabe. Por conseguinte, não se pode falar de influência da literatura africana sobre a brasileira, como se fala da língua e da religião. O que existe, do ponto de vista da escrita, é uma nítida influência da litera-

tura brasileira, sobretudo nos países de língua comum. Isto mais ou menos 1930 a 1950, porque a partir daí as autoridades portuguesas ilharam as antigas colônias e a literatura brasileira deixou de estar presente em Angola, Moçambique, Cabo Verde. Mas no pessoal da geração com cerca de 50 anos, há a presença marcante de Jorge Amado, José Lins do Rego, Graciliano Ramos e outros autores.

Mas, se não se fala da influência da literatura africana sobre a brasileira, não é tanto por não existir essa influência, mas por ocorrer essa influência no nível da oralidade. Haveria muito o que pesquisar sobre a influência do conto oral africano na literatura escrita brasileira. Acredito que isso se fará com a divulgação dessa literatura oral, com a sua codificação, que se torna necessária, mesmo que represente a morte dessa literatura, porque, na medida em que a sociedade africana está mudando, ou se codifica essa tradição, ou ela se perde.

MARCO AURÉLIO LUZ — Muitas vezes a Sociologia, a Antropologia, como se queira chamar, prendem-se a aspectos isolados, esquecendo o universo cultural que é básico para a percepção da realidade do negro. Eu queria sublinhar também que a teoria do sincretismo recalca a religião do negro. Articulada com a teoria da mestiçagem, apaga as diferenças, como se o negro não fosse mais negro, sem cultura, sem identidade. A verdadeira democracia é o respeito, não o apagamento das diferenças. Devemos lutar contra as desigualdades, mas afirmar as diferenças.

Eu gostaria de lembrar os trabalhos do Mestre Didi – Deoscórides M. dos Santos – em relação à afirmação dos valores culturais do negro. Queria lembrar um trabalho

seu muito importante na historiografia, chamado Axê Opô Afonjá. Ele mostra que a casa de culto não é apenas local de religião. É também organização política, econômica e social, um microcosmo que reproduz a continuidade histórica do negro no Brasil, relacionada com a sua essência africana.

V

NEGROS

O NEGRO NO CONTEXTO POLÍTICO BRASILEIRO

Raymundo de Souza Dantas
Sylvio Ferreira

RAYMUNDO DE SOUZA DANTAS — Os movimentos negros atuais cristalizam-se em torno das bandeiras mais comuns, articulam-se com outros movimentos sociais, ganham trânsito considerável. São registradas alianças com amplos setores da população em torno dos problemas mais gerais. Pelo que representam, e pelas estratégias adotadas, vêm sendo considerados com uma das forças chaves entre os que buscam direções novas para o País. Ao mesmo tempo em que se ampliam e fortalecem, procuram somar com todos aqueles setores, interessados em impulsionar transformações e reformas necessárias à sociedade brasileira, transcendendo assim sua luta aos interesses específicos, a eles no entanto, como não poderia deixar de ser, privilegiando. Empenham-se esses movimentos , não apenas no sentido de colocar a questão racial na arena política, mas também na luta por uma democracia efetiva, em que haja verdadeira justiça social.

Graças, em parte, a esse posicionamento, importantes setores da sociedade civil abrem espaço para os líderes dos movimentos negros. Acontece algo mais ou menos parecido com o ocorrido na segunda metade do século XIX, quando o debate abolicionista ganhava corpo, transformando-se, graças à atuação de Joaquim Nabuco, na questão essencial

do Império. Inserem-se os movimentos negros num sistema de alianças que aparentemente se afirma forte. As suas agremiações e entidades ganham importância nunca antes alcançada, sendo amplamente cortejadas. Os líderes negros, ou os que são assim considerados, ganham espaço nos partidos, fazendo-se candidatos a postos eletivos. Os movimentos negros não poderiam deixar de considerar as perspectivas que lhes seriam abertas em termos eleitorais. Conforme o pensamento da maioria dos seus líderes, as próximas eleições são um passo de importância no processo de redemocratização, embora por si pouco ou quase nada venham a resolver quanto aos interesses específicos nossos, dos negros.

O negro sempre esteve mobilizado, desde que pisou o território brasileiro, não só em seu inconformismo quanto ao regime escravista, mas também em sua participação, com outros segmentos, nas manifestações populares contra a opressão econômica e a descriminação social. Cumpre salientar sua vocação associativa, que ganhou peso político ao longo do tempo. O negro se manteve organizado no passado mais remoto, através dos grupos, nas plantações, até chegar aos quilombos. Depois, através de irmandades e confrarias religiosas. Mais perto de nós, em associações de caráter recreativo e cultural. Na escravidão, levado pelo senhor ou por iniciativa própria, sua participação foi sempre notável. Assim foi na *Revolta dos Alfaiates* e em outras insurreições baianas. Assim foi nos movimentos de 1817, 1821, 1822 e 1824 em Pernambuco (esta terra de tantas tradições libertárias). assim também foi em outras terras, o Maranhão, o Pará, o Rio Grande do Sul, no meu Sergipe. Tinha o comportamento do negro sentido que

transcendia a sua situação, pois se ligava à reação geral de outras camadas e classes da sociedade, diante da opressão na Colônia e no Império.

Houve, conforme os historiadores que se mostram atentos para a veracidade dos fatos, a mais completa interação entre o comportamento do negro e a militância dos abolicionistas, estabelecendo-se alianças que durariam pouco. Alcançada a Abolição, os interesses nela engajados tomam direções diversas. A compreensão de que a liberdade formal não lhe mudou a sorte, mantendo-o praticamente na mesma situação, levou o negro a uma nova mobilização. Quase trinta anos depois da Lei Áurea, surge em São Paulo um movimento de protesto, alheio aliás a qualquer movimento de caráter político, tendo como instrumento uma imprensa negra que vinha do começo dos anos vinte deste século.

A nova *Frente Negra* transformou-se em partido político. Foi incapaz porém de estabelecer alianças com o resto da sociedade, movendo-se quase exclusivamente no contexto da discussão racial. Ficou marginalizada no processo político de então, ignorada inclusive pelas forças mais liberais e progressistas, em nada interessadas nos problemas do negro. Desagregado com o advento do Estado Novo, o movimento negro somente se voltou a rearticular no quadro da Redemocratização. Surgem novos movimentos em meados dos anos quarenta, sob a capa de entidades e associações culturais, mas logo assumindo caráter político. Esses grupos levaram seu ativismo para além, da comunidade negra, encontrando, já nos anos cinqüenta, certo apoio de intelectuais progressistas das classes médias. Mas, na verdade, nunca contou com apoio ponderável da massa negra.

A militância retomada nos idos de 45 estende-se até 64, quando novamente as lideranças negras são desarticuladas, voltando somente a se fazer sentir a partir de 74. o negro insere-se agora, através da palavra e da ação de seus líderes mais atuantes, no contexto político, lutando não apenas pelos seus direitos, pelos seus valores culturais, mas somando em torno de projetos mais gerais. Procura ocupar espaço nas organizações partidárias, que por seu lado se mostram aparentemente mais sensíveis à problemática racial. Mas continuam de fato a fugir de compromissos, ficando nas declarações de intenções eleitorais. O negro é cortejado como peça importante do sistema eleitoral, nada mais do que isto. As formas de organização política, em nosso País, reproduzem as desigualdades raciais. Nem mesmo as organizações de caráter esquerdista escapam a esta fatalidade. Os líderes negros não parecem ignorar que as propostas democratizantes dos partidos representam apenas um novo acerto entre as elites.

Este é o relato, meus senhores.

SYLVIO FERREIRA — Se um depoimento como o do Embaixador Souza Dantas se mostra claro, transparente, talvez essa clareza, essa nitidez não tenham sido conseguidas de uma hora para outra. Porque se negro na sociedade brasileira, apesar de alguns negros dizerem que não existe discriminação, é muito doloroso, muito cruel, muito difícil, mesmo a gente sabendo que não existem aqui os assassinatos, os linchamentos no meio da rua, como em outros países, como antigamente nos Estados Unidos, como ainda hoje na África do Sul. A agressão para ferir, para violentar, para aviltar, não precisa ser dita, basta ser sentida nas

entrelinhas de uma relação. Quem não sabe, quem já não viveu, entre as pessoas de epiderme escura, entre as que têm origem africana, mesmo miscigenada, a humilhação de um achincalhe como este:"Negro, reconhece teu lugar, urubu, macaco, quem pode confiar em negro?".

Palavras como estas, às vezes ditas e às vezes não ditas, jogadas na cara, faladas pelas costas, fazem com que o negro constitua uma personalidade calcada em amargura, dissabores e ressentimentos. Nós vivemos em uma sociedade em que não se permite falar claramente do problema da raça. Gilberto Freyre, que há cinqüenta anos tem se dedicado a este assunto, ele sabe o quanto foi perseguido, maltratado, quiseram queimá-lo, não só seu livro, mas ele próprio. Falar sobre o problema do negro, transcorridos mais de cinqüenta anos após a publicação do seu livro, é um tema tabu, tão tabu como o que foi abordado ontem por Luiz Mott em relação ao homossexualismo.

As pessoas quando se sentem negras não querem ser tratadas como tais. Não podemos culpá-las, não podemos responsabilizar os negros por quererem fugir de sua origem racial. A gente deve procurar compreender a relação entre oprimido e opressor na sociedade e ver como o opressor faz com que o oprimido de desfigure, se descaracterize, se envergonhe de ser aquilo que é. eu compreendo a crítica que muitas pessoas fazem aos negros, que não querem se reconhecer como negros, não querem procurar pessoas da mesma raça, negros que querem brancos, mulheres negras que querem homens brancos, homens negros que querem mulheres brancas. Críticas feitas sem que se busque compreender como isto se processou, quais as razões psicológi-

cas, etnológicas, sociológicas e políticas que fazem com que as pessoas neguem aquilo que são.

A gente sabe que na relação entre opressor e oprimido ninguém pode ser eternamente oprimido, ninguém pode sempre fugir daquilo que é. Mais cedo ou mais tarde as pessoas têm de entrar em contacto com aquilo que elas são, têm de cair em si, buscar o tempo perdido, reconstituir a identidade, romper a irrealidade, buscar o espaço que sempre lhe coube e isso da forma mais exagerada possível.

Quando nós criticamos os movimentos negros, por quererem fazer um racismo às avessas, estamos, do ponto de vista da análise aparente dizendo uma verdade. Mas do ponto de vista de uma compreensão sociológica, de uma compreensão política mais profunda, esse racismo tem sentido. É o de uma descoberta, uma conquista, uma reconquista. Esse consciência de raça, esse grito de dor não pode ser controlado sequer por aqueles que querem tão-somente substituir opressores brancos por opressores negros.

Os anseios de grande parte dos nosso negros, dos que militam nas entidades negras, é apenas fazer com que o negro galgue postos sociais que não galgam em nossa sociedade, em comparação, por exemplo, com os negros dos Estados Unidos, onde, apesar de tudo, pode-se falar de uma burguesia negra. O dilema nosso é tão grande, que quando a gente quer lutar por uma sociedade justa, uma sociedade homogênea, uma sociedade de iguais, a gente acaba lutando por coisas que a gente condena, que a gente abomina, a gente detesta.

Como membros de uma organização negra, eu percebia dificuldades dessa ordem. O que nós atribuímos, dentro

de nossas reuniões, a problemas de intriga, ambição, vaidade e inveja, na verdade não tinham nada disso. Eram conflitos de classe, que se faziam presentes dentro da sala em que a gente se reunia. Havia pessoas que não queriam estabelecer relações com outras, dentro do grupo, porque fora de lá tinham um status superior às pessoas da mesma cor e da mesma raça, que encontravam dentro do grupo. Aquilo que a gente pensava que era "fofoca", intrigas, ciúmes, tinha base na reprodução das desigualdades sociais e raciais de lá de fora.

O mestiço, por ser híbrido, tem uma dialética ímpar. Por ter a pele um pouco mais clara que a do negro e por não querer passar como tal, ele também não é um homem branco. O branco sabe que ele não é branco e a qualquer momento lhe joga na cara a condição de mestiço ou negro. Ele vive a dialética de uma pessoa entre dois pólos raciais, não tem identidade própria. Eu acredito que quando a gente fala na morenidade – e Gilberto Freyre, mais que qualquer um, tem enfatizado a morenidade como modo da gente superar os conflitos raciais – precisamos também encará-la como angústia, como conflito pela falta de identidade.

Finalizando, eu gostaria de salientar a importância das organizações com base racial. Os militantes precisam pensar, refletir sobre o problema da negritude – da negrice, abrasileirando a palavra – mas que também pensem e repensem o problema da sociedade brasileira como um todo. A substituição de um segmento opressor por outro em nada interessa a nenhum homem, povo ou raça. Devemos lutar por uma sociedade justa, em que haja pretos e brancos, amarelos e índios, mas em que as pessoas vivam harmonicamente, sem opressores nem oprimidos.

VI

O IMPACTO

O IMPACTO CULTURAL DO AFRO-NEGRO NO BRASIL

Gilberto Freyre
Jean Duvignaud
Georges Balandier
Adriano Moreira
Clóvis Moura
Roberto Motta

GILBERTO FREYRE — Diz o erudito autor da *Introdução* à nova edição alemã de *Casa-Grande & Senzala* que o livro representa inovadora perspectiva sócio-ecológica, sensível a fatores telúricos ou a fatores não civilizadoramente ocidentais a afetarem esses fatores primitivamente telúricos, de modo decisivo, a cada dia mais emergente cultura nacionalmente brasileira, surgida e desenvolvida em espaço tropical. Fenômeno até então – diz o autor dessa *Introdução*, alemão ilustre, o Professor Hermann Goergen – não focalizado, em sua totalidade, por outro ou por outros analistas, em qualquer país, envolvendo projeções ecológicas sobre formações psico-sócio-culturais em espaços tropicais.

O que seria uma das talvez originalidades do mesmo livro, comento eu, aparecido em língua portuguesa nos começos da década de trinta e sucessivamente traduzido para várias. O que talvez mais destaque esse livro brasileiro é ter buscado ser uma reinterpretação de criatividade civilizada, a européia, junto a outra, não-européia, as duas formando um misto de sofisticação e primitividade. Primi-

tividade criativa, representada pela presença afro-negra, na sociedade que se tornou, com o tempo, o Brasil Nação. Presença que, desde o início, se afirmou capacidade de adaptação completa ao meio tropical. Capacidade importantíssima porque, como vai-se acentuar nesta exposição, o afro-negro no Brasil, vindo de um espaço tropical ao qual ele se adaptara depois de um longo convívio com esse espaço, revelou-se mais nativo do Trópico do que o próprio ameríndio.

O livro agora aparecido e muito simpaticamente recebido pela crítica alemã, é um livro que ao aparecer no Brasil escandalizou. Chegou a ser considerado antibrasileiro, anti-religioso, anticatólico. Foi considerado por alguns de linguagem "chula" – esta expressão, "chula", partiu do hoje grande amigo do autor, o Professor Afonso Arinos de Mello Franco, e seu que ele se arrepende disto, essa expressão, ele me explicou, veio de ter ficado chocado com o grande número, no texto, de palavras de origem afro-negra. Era um propósito do autor. Um propósito de se deixar revelar realmente impregnado de palavras afro-negras ou já afro-brasileiras. *Casa-Grande & Senzala* surgiu em dezembro de 1933. Seria inovador quer pelas perspectivas abertas para a compreensão do Brasil e do seu passado mais profundamente social, quer pela sua linguagem, incorporando ao texto linguagem portuguesa abrasileirada, usando não só expressivas palavras ameríndias – com relação a plantas e animais tropicais – como palavras trazidas pelo afro-negro sobretudo através da culinária, mas também através da arte e da sua contagiosa religiosidade.

O livro procurava enfatizar o fato de a formação brasileira representar um misto de impacto civilizador e cristianizante, traduzido pelo colonizador português, e uma

esponteneidade, um caráter telúrico, ecológico, primitivo, porém capaz, tanto em música como em arte, de afirmar essa primitividade. Daí minha insistência em considerar o afro-negro co-colonizador do Brasil, ao lado do português e do europeu ibérico.

A tese que venho sustentando é a seguinte. O Brasil não teve uma colonização singular e única e esta inteiramente européia e cistianizante. Teve também uma colonização telúrica, dentro da idéia já sugerida de que o negro, o afro-negro, viria a serevelar, no Brasil, mais nativo do trópico que o próprio índio brasileiro, suposto o grande nativo deste Trópico, como ameríndio. Isto pelo fato, antropologicamente válido, de que o ameríndio encontrado no Brasil era imigrante vindo de gelos ou de névoas e de que, ao chegar o colonizador europeu a esta parte da América, era ainda um inadaptado ao Trópico.

Há testemunhos interessantíssimos a esse respeito. Por exemplo o de Bates, inglês do século XIX que residiu por algum tempo no Brasil mais tropical, o Brasil amazônico, e escreveu páginas admiráveis sobre essa sua experiência. É ele quem diz:"Somente vi felicidade plena em índios do Brasil nos dias de muita chuva nos outros dias notei que esse ameríndio não era homem plenamente feliz". isso em contraste com o negro vindo da África. Este V segundo Bates V dava sempre a impressão de homem inteiramente identificado com o meio, com o trópico que ele encontrou no Brasil semelhante ao que se integrara na África

Sei que desaponta os que pretendem atribuir uma maior importância à presença ameríndia na formação brasileira, inclusive o meu amigo Egon Schaden, que sempre

protesta contra minha interpretação. Há, tradicionalmente, toda uma idealização da presença do ameríndio, com a qual, no livro Casa-Grande & Senzala o autor se apresenta como um quase dissidente, aceitando entretanto, na formação brasileira – o que me é particularmente grato dizer numa época de tanta idealização da mulher – que a grande presença ameríndia na formação brasileira não foi a do homem, foi a da mulher. Foi a da cunhã. Porque essa cunhã adaptou-se a novo tipo de vida – do colonizador europeu – e concorreu para enriquecer desde o início uma cultura brasileira que não seguisse inteiramente modelos europeizantes e direi mesmo cristianizantes, de criação de novas formas de convivência no Trópico.

A cunhã inclusive ensinou ao co-colonizador europeu essa grande coisa, esse grande valor da colonização brasileira: o banho de rio. Ora, nós sabemos que na época essa história de banho não era coisa tão em voga na Europa e talvez não estivesse tão em voga nas Áfricas tropicais quanto na América indígena. Esse banho de rio ao meu ver representa grande elemento a caracterizar a parte não sofisticada da colonização brasileira, a revelar o grande valor de uma sugestão partida teluricamente, ecologicamente, primitivamente, da cunhã. Mas não só o banho de rio. Também foi por essa cunhã que essa colonização adotou a mandioca, adotou certas frutas, certos remédios e certos modos até – isto é das crônicas – de uma mãe, em país tropical, tratar o seu bebê.

Sugere-se no livro que o afro-negro vinha de culturas ainda não-civilizadas, mas algumas superiores às culturas predominantes entre os ameríndios, agrárias, mas conhecedoras do ferro. Saliente-se também o seguinte. Ao afro-

negro não faltou uma como predisposição inata para a vida no trópico brasileiro desenvolvida em cultura porque decorria de sua longa adaptação ao trópico africano. O que não era o caso do ameríndio, ao que tudo indica originário de terra fria. O afro-negro vinha de uma longa adaptação ao calor que o tornava quase biologicamente um tropical, adaptação que já fizera de seu sistema de transpiração um sistema ideal para o Trópico. Porque o sistema de transpiração, não só pelas axilas, porém quase total, representou grande vantagem para o desempenho do trabalho sob o sol tropical. Um sol sob o qual o afro-negro sentia-se alegre, feliz, exuberante até, ao contrário do ameríndio.

Ora, ao apresentar essa interpretação o autor de Casa-Grande & Senzala pisou em terreno novo. Apareceu com perspectivas para muita gente fantásticas. E isso foi motivo de alguns ataques ao livro. Mas o livro surgiu insistindo também em outros pontos provocadores de escândalo. Por exemplo: admitia, sem ofender a Igreja Católica, que o co-colonizador português, como o co-colonizador afro-brasileiro sendo dados a práticas poligâmicas, essa poligamia, que a Igreja oficialmente não podia aceitar, seria vantajosa quer para a colonização do Brasil, quer para a sua própria cristianização, aumentando o número de cristãos no mundo. Porque, como sabemos, o colonizador português esteve representado na parte nordestina do Brasil pelo grande Jerônimo de Albuquerque, patriarca típico da casa-grande. Esse patriarca oficialmente foi um católico – sua ortodoxia é confirmada pelo seu testamento – entretanto, para outros efeitos, foi menos católico que praticamente islâmico, grande polígamo quase com o mesmo desembaraço do co-colonizador negro.

O Brasil foi grandemente venturoso em ter duas formas de colonização que se completaram. Uma colonização europeizante e cristianizante e uma colonização não-européia, que foi a afro-negra, com as duas formas colonizadoras complementando-se, a não sofisticada como dando vigor à forma cristã. A arte é sempre elemento prestimoso para avaliar-se o impacto cultural sobre uma população, sobre um espaço, sobre um aterra. Ora, temos numa imensa figura de artista criativo – o Aleijadinho – um exemplo magnífico de como essa combinação se deu no Brasil ainda colonial. Todos sabemos que a sua escultura foi cristianizante, foi cristã, foi ortodoxamente cristã. Mas na sua expressão se revelava alguma coisa do primitivo que o escultor sem dúvida absorvera de sua mãe, escrava afro-negra. A obra do Aleijadinho está, na cultura ainda colonial do futuro Brasil como a marca de tal grandeza, que só por ela se justifica ter havido essa combinação de sofisticação e primitividade nos começos brasileiros. O que passava nessa arte da escultura, sublimada no serviço religioso, em glorificação de Deus e dos santos, passava-se, de maneira também muito expressiva, em outra arte que, no livro referido, foi apontada como arte muito característica de uma cultura valiosamente brasileira, a culinária. Essa como que glorificação da cozinha escandalizou literatos convencionais. O Brasil, desde o seu início como pré-nação, vem produzindo uma culinária realmente complexa. Complexa porque une dois extremos numa combinação brasileiríssima. E como na escultura do Aleijadinho ou na arquitetura das casas-grandes, em que também entrou uma contribuição não-européia ao lado da européia, como na própria pintura, o Brasil vem conse-

guindo combinar extremos, equilibrar antagonismos, misturá-los. O que vem fazendo através de ativíssima e abrangentíssima miscigenação.

É interessante notar-se que na religião é o que vem acontecendo. Ninguém pode dizer do cristianismo brasileiro que é ortodoxamente europeu. Não é. é um cristianismo muito infiltrado de influências não muito européias. Não se diga não-cristãs, porque Cristo está atento ao que vem ocorrendo no Brasil. E aprovando – pode-se supor – o que se está realizando de interpenetração de influências religiosas afro-negras e européias no admirável cristianismo popular brasileiro. Não os dos atuais clérigos progressistas e racionalistas que, de tanto quererem racionalizar a religião cristã, estão concorrendo para debilitá-la. Quando o Papa João Paulo II esteve entre nós, note-se que em sua memorável conferência sobre o assunto, quando se dirigiu aos cultos afro-negros considerou-os, quando sincréticos, quase como cristãos. E creio que é o que o cristianismo popular vem realizando no Brasil: uma interpenetração entre cultos católicos e afro-negros, que só tem feito vitalizar a religiosidade nesta parte do mundo.

Um fenômeno cultural brasileiro que também é muito característico e a que não posso deixar de aludir, é o abrasileiramento da língua portuguesa falada no Brasil. Junta ela cada dia mais, no seu modo de ser língua neolatina, no seu modo de pertencer às línguas ibéricas com tradições magníficas – não só de Camões como também de Cervantes, tão popular no Brasil como em qualquer país da América de tradição espanhola – africanismos e indianismos. A língua literária brasileira, que Euclides da Cunha muito contri-

buiu para abrasileirar, é o que vem sendo: abrangente. Não teve entretanto Euclides um sentido exato nessa abrangência, uma justa sensibilidade ao impacto afro-negro sobre a língua portuguesa do Brasil.

O mal de Euclides foi que idealizou demais o elemento caboclo. Foi quase antinegro. Deixou de contribuir para uma maior vitalização da língua portuguesa, através de uma maior absorção de sugestões ou inspirações afro-negras. O infelizmente ausente deste III Congresso Afro-Brasileiro Leopold Seghor cantou, em Lisboa, um dos mais belos hinos que um poeta já escreveu sobre uma língua. E essa língua, ainda em Portugal já tocada de tropicalização, é que no Brasil tornou-se de uma muito maior tropicalização, de uma muito maior vitalização, através da livre influência afro-negra que vem absorvendo através da miscigenação.

JEAN DUVIGNAUD[1] — *Casa-Grande & Senzala* toca noutra influência africana da qual se tem falado pouco. É a do Islam, que já havia influenciado o português muito antes que ele chegasse ao Brasil. Muitos traços deste país parecem continuar antigos aspectos da civilização muçulmana. É o que se nota, por exemplo, mesmo em manifestações dos terreiros de Umbanda e de Candomblé.

Outro ponto que quero recordar é o seguinte. Admite-se geralmente a transmissão sem problemas das culturas. Mas é muito importante apelar também para o esquecimento, o esquecimento social. Melville Herskovits e Roger Bastide reconheceram essa dificuldade na transmissão do imaginário e do cultural, sobretudo em sociedades que não

[1] A tradução simultânea do francês e a revisão dos textos de Jean Duvignaud e Georges Balandier foram feitas por Roberto Motta.

possuem a escrita e que preenchem os "buracos da memória" através do dinamismo criativo do presente.

Pois eu penso que se deve dar à palavra cultura um sentido muito mais amplo que o usual. Ela não é só transmissão, não é só repetição do passado, mas também o dinamismo que antecipa aquilo que ainda vai vir. Arrasado pela escravidão, o africano reconstruiu o seu país perdido não só pela transmissão, mas também pelo dinamismo do imaginário, pela "antecipação", no sentido em que Ernst Bloch emprega esta palavra, a possibilidade deixada em aberto, pelos próprios instrumentos que ordinariamente servem para continuar a cultura, para que, no quotidiano dos grupos e sociedades se introduza o novo e o imaginado.

Seria interessante que a Sociologia e a Antropologia se interessassem pelos problemas do esquecimento, e que só com alguma prudência se utilizasse a expressão "memória coletiva". é ainda Bastide quem observa que nos "buracos da memória" existe uma frustração que exige a invenção. Estamos diante de uma cultura voltada permanentemente para a inventividade. Isto não está necessariamente em desacordo com grandes trabalhos antropológicos já empreendidos, mas deve chamar a atenção para a descoberta do novo, do que ainda não é. um grande fisiológico dizia que a doença consiste em repetir processos conhecidos, enquanto a saúde consiste no poder de afrontar o desconhecido. O que é também uma das supremas formas de coragem humana.

Augusto Comte recordava que o que o homem já construiu é mais dos mortos do que dos vivos. Grande parte de sua vida o homem a consagra ao que ainda não existe. As relações do homem com o inútil, com o não-estrutural,

esquecidas tantas vezes pelos analistas, ocupam uma parte muito importante de suas experiências. Parece-me que as relações do homem africano com o invisível e o inútil deram ao Brasil essa capacidade de jogo e de festa. E esta capacidade – de que tanto fala Gilberto Freyre nos seus escritos – de inventar novas formas de vida é bem maior e mais importante que a capacidade de inventar instrumentos de sobrevivência e tecnologia.

GEORGES BALANDIER — Quero destacar três pontos. Em primeiro lugar o que chamo a "lógica do mito", que pode exercer grande influência sobre algumas das grandes questões do Brasil de hoje. As mitologias africanas, da África Ocidental e da África Central, fazem parecer, como base da ordem do mundo, da ordem social, a conjugação dos elementos masculinos e femininos. Mas essa conjugação não exclui certo número de desajustes. Por isso fazem também aparecer, nos seus mitos de origem, a figura do andrógino, que representa a unidade perfeita. Todo o discurso sobre a sociedade se faz a partir da sexualidade, das dificuldades no relacionamento entre os sexos.

O segundo tema que eu gostaria de evocar – simplesmente evocar – é o que eu chamaria a "lógica do político" segundo a tradição africana. Essa tradição deixa um amplo lugar para o desrespeito, a irreverência e a contestação. Entre os Fon de Abomei, na República Popular do Benim, existe um vodu particularmente importante, que é *Legba*. (Roberto Motta me informa que essa entidade é também importante no culto afro-brasileiro, sob o nome de *Leba*, *Légua Bogi* e outros.) Ora Legba, deus das encruzilhadas, das comunicações, da potência sexual, é também, na tra-

dição Fon, a única divindade que pode criticar os poderosos, que pode fazer surgir a liberdade dentro de um sistema fechado. É o contestador. E por aí encontramos a liberdade e a contestação dentro da tradição africana.

Aliás, no Benim – entre todas as terras da África uma das mais ligadas ao Brasil – quando morria o soberano velho e subia ao trono o soberano novo, no interregno havia um questionamento geral da ordem social, das hierarquias, dos costumes sexuais. Entre os Fon se dizia que a noite e o dia tinham desaparecido. Era a regeneração da sociedade. A história política da África possui uma grande riqueza e alguns de seus elementos se reencontram aqui, no interior das religiões afro-brasileiras.

O terceiro ponto é o da "lógica da tradição". como é que as sociedades se reproduzem no decorrer da história? Para mim a paisagem social brasileira (falo sobretudo da Bahia) é uma paisagem construída segundo a memória africana. As maneiras de vida quotidianas, a cozinha, a polidez, são memória africana presente no Brasil. Mas o dispositivo mais eficaz da memória é o sistema simbólico ritual. Entre os iorubá todo o sistema religiosos – possessão, iniciação, entronização do deus – é memória religiosamente preservada. A tradição, a memória, pode representar uma força de resistência contra o poder político moderno e seus aparelhos burocráticos. Há pouco, trabalhando no Togo e na República Popular de Benim, pode constatar que os sistemas religiosos tradicionais haviam readquirido toda a sua força e, de certa maneira, essa força era oposição a um poder burocratizado, tecnicizado. A África africana, tal como a África da diáspora, impõe a força do imaginário contra a

racionalidade devorante. A África volta a ser nossa professora, nossa mestra.

ADRIANO MOREIRA — Na história do pensamento que se exprime em língua portuguesa, o primeiro homem que tentou estabelecer uma teoria geral da ação portuguesa no mundo foi Gilberto Freyre. E queria lembrar que seu livro *Casa-Grande & Senzala* provocou, segundo o sentimento da época em que o escreveu, grande escândalo. Porém o livro que tanto escandalizou a Igreja Católica esteve, em grande parte, na base do seu autor ter recebido a Grã-Cruz da Ordem de Cristo. O livro, que tanto escandalizou o conservadorismo dos puristas da língua portuguesa, esteve principalmente na base de ter sido atribuída a seu autor a dignidade, entre outras dignidades, que foi o título de Doutor "honoris causa" da Universidade de Coimbra.

Penso que para o Congresso há interesse em sublinhar a importância que o exemplo brasileiro tem hoje, para a resolução de alguns dos problemas que mais inquietam os que se ocupam de Ciência Política e Relações Internacionais. E esse exemplo brasileiro é o da supressão – como pagamento da história – do sangue, do suor e das lágrimas. O exemplo de como pode ser superado o confronto sem esse pagamento, por uma convergência, por uma convivência construtiva.

Gilberto Freyre foi um dos primeiros – entre nós, da língua portuguesa, o primeiro – que substituiu o critério do eurocentrismo por um ponto de vista mundialista. O primeiro a insistir na necessidade de substituir o etnocentrismo, como critério identificador do grupo, por uma identificação baseada em padrões culturais. O primeiro a insistir

na necessidade de substituir uma mitologia racial por um pluralismo convivente.

Eu penso que seria um retrocesso se se verificar que, de novo, os padrões culturais estão sendo substituídos, como critério de identificação, pelo etnocentrismo; que de novo o pluralismo convivente dá lugar aos mitos raciais; e que, em vez de um critério mundialista de convívio, em vez da interdependência entre as sociedades, nós tivéssemos que voltar a nos defrontar com um etnocentrismo, um afrocentrismo, um racismo a servir de chave-mestra para a interpretação dos nossos grandes problemas, do mundo e da vida.

O exemplo brasileiro, do tipo de sociedade plural aqui construída, parece ser o de evitar tudo aquilo que leva à confrontação armada. O exemplo mais dramático deste perigo é o Líbano, uma sociedade onde a convivência convergente foi destruída. Este é o grande valor simbólico que oferece a sociedade brasileira convivente, pluralista, sofredora das mágoas do passado. (Mas não é cultivando as mágoas do passado que se contrói o futuro, é aprendendo com elas.) É esse o exemplo fundamental que a sociedade brasileira, com enorme contribuição do elemento africano co-colonizador, legou ao patrimônio comum da humanidade.

O Brasil está a intervir, neste momento, na África, de uma maneira ativa e ao meu ver portadora de esperança. A literatura brasileira, a poesia brasileira, as revistas brasileiras, o comentário brasileiro, a alegria brasileira estão de viagem para a África. Tendo sido construída esta sociedade a tal preço de sangue, suor e lágrimas em grande parte africanos, mas tendo aprendido a superar as mágoas, possa esta sua viagem de volta levar a África a contribuição de alegria de que ela tanto precisa.

CLÓVIS MOURA — *Casa-Grande & Senzala* foi uma obra que influiu na formação de todos nós. Eu, por exemplo, na minha juventude, tinha *Casa-Grande & Senzala* como meu livro de cabeceira. E não apenas eu, mas todos os jovens que se iniciavam nas ciências sociais tinham *Casa-Grande & Senzala* como obra que era, praticamente, a Bíblia de todos nós. E procurávamos, inclusive, estudar e resolver os problemas que surgiam, não apenas vendo o aspecto da influência das culturas africanas no contexto da sociedade brasileira, mas vendo também, já em perspectiva, o problema da situação do negro após a sua chegada como um, vamos dizer assim, imigrante não convidado, porque veio como escravo, para participar da construção da sociedade brasileira.

Então, através da ponte da obra de Gilberto Freyre, que se preocupou muito com o problema da influência, da formação e da contribuição do negro para a formação da cultura brasileira, nós já tínhamos também a preocupação de ver como, após a vinda do negro, essas culturas foram esmagadas, foram conservadas, se reelaboraram e tiveram a possibilidade de criar um código de sobrevivência que até hoje persiste. E, em cima da própria obra de Gilberto Freyre, nós estudávamos e procurávamos refletir sobre o problema da miscigenação, de saber até que ponto haviam nuances diferenciadoras entre os outros tipos de colonização e o tipo de colonização portuguesa, para que nós pudéssemos também situar a posição do negro na sociedade brasileira.

Vou apontar, ligeiramente, alguns aspectos que eu gostaria que ficassem como elementos de reflexão, para que nós pudéssemos discutir por que, mesmo com todas as nuances democráticas que foram apresentadas como sendo

particularizadoras da colonização portuguesa, o negro brasileiro, atualmente, apesar da grande contribuição cultural, do ponto de vista social e econômico, encontra-se nas últimas escalas do processo de estratificação do Brasil. Por que ele, que construiu uma nação durante quatrocentos anos, não teve a oportunidade de usufruir daquilo que ele construiu? São elementos de reflexão que eu queria colocar. Por que o negro – e eu não coloco mais o afro-brasileiro, mas quero colocar o negro brasileiro, com os padrões de cultura que ele ainda conservou, mas já com uma série de elementos que pode personalizá-lo como negro brasileiro – por que o negro brasileiro, repito, depois de toda essa trajetória de construção de uma nação, se situa, neste momento, ainda tentando reivindicar direitos e organizar-se para dizer que é um cidadão de primeira categoria, de primeira classe, e não um cidadão de segunda classe?

Quando os negros se organizam – e essas organizações negras não são de agora, elas vêm desde a época da escravidão – para se preservarem socialmente, desde os quilombos, s confrarias religiosas, a imprensa negra em São Paulo logo após a Abolição, as formas de resistência do negro através de escolas de samba, através de grupos de lazer, eles o fazem para tentar alcançar patamares que lhes permitam se autopreservar socialmente e, com isto, preservar também certos valores da cultura africana. Se não fosse isto, o negro teria sido dizimado, como o processo da escravidão demonstra. O negro não poderia se recompor do ponto de vista populacional, demográfico. Quando eles se organizam desta forma – e agora eles estão se organizando de formas mais complexas e mais reivindicativas – logo aparecem focos de

resistência. Alguns elementos acham que o negro devia se compor numa sociedade mais abrangente e não criar segmentos organizacionais próprios. Mas até que ponto isto é verdade? Até que ponto não é uma resistência de nossa parte, porque não queremos ver o negro organizado, como herança do hábito de sempre ver o negro como elemento exótico dentro da sociedade brasileira?

Talvez estejamos transferindo nosso racismo subjacente para essas organizações, dizendo que elas é que são racistas. E me parece que não são. Eu tenho uma certa experiência e militância nesses movimentos e creio que são, exatamente, fundamentalmente, democráticos. Têm uma perspectiva de abertura e, se não são absorvidos pela sociedade abrangente, é porque ainda há resistências a essa absorção. Quando nós no Brasil iniciamos o processo de miscigenação, criamos em cima desse processo um código de valores. Achamos que o bom é o branco e o inferior é o negro.

Em são Paulo, se uma pessoa vai procurar emprego na Volkswagen e se é negro, se é escuro, se é chamado de crioulo, praticamente só entra naquelas linhas de produção em que absolutamente não tem condições de fazer carreira. A gente tem que ver até que ponto esse mito de uma democracia racial não esconde também a impossibilidade de enfrentarmos o problema social que existe em cima da miscigenação e o da preservação cultural de valores africanos. Cria-se uma ideologia que contamina todos nós, que é a ideologia do branqueamento. Ninguém quer ser negro. Se a miscigenação não tivesse essa escala de valores em cima dela, haveria a democracia racial pela qual todos nós lutamos e que teve em Gilberto Freyre um dos seus primeiros.

ROBERO MOTTA — Jean Duvignaud e Georges Balandier se referiram a "memória", principalmente Duvignaud, que falou brilhantemente no que traduzi como "buracos da memória", conceito que também se encontra em Bastide. Mas quando leio Bastide – que não fala nas "antecipações" de Duvignaud –, fico com grandes dúvidas a respeito do paradigma memorialista adotado pelo autor de *As Religiões Africanas no Brasil*. Memória sem dúvida existe, mas memória em processo, memória de certo modo "fabricada". No meu trabalho de campo tenho encontrado com freqüência, nos candomblés e nos xangôs, esse trabalho de construção. René Ribeiro, em comunicação a este Congresso, fala em genealogias. As genealogias, eu tenho verificado, também são freqüentemente manejadas, adaptadas, como todas as genealogias, desde as da Bíblia.

Para citar um exemplo, existe, em São Luís do Maranhão, uma casa de culto muito importante, cujo chefe, Pai Euclides Menezes Ferreira, encontra-se presente nesta reunião. (Ele, aliás, é escritor ilustre. O primeiro volume de suas memórias, com informações valiosas sobre a história e a teologia dos grupos de culto de sua cidade, está, se não me falha a memória, para sair pela Editora Massangana, da FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO.) é a "Casa de Fanti-Ashanti sabe-se que foi elaborada por etnólogos ingleses. Essa classificação decididamente não faz parte da nomenclatura tradicional das "nações" africanas no Brasil. É um pedaço de memória elaborada a partir de uma fonte erudita, que eu não consegui apurar qual seja – talvez a *Introdução à Antropologia Brasileira*, de Arthur Ramos – dentro da sociedade brasileira.

Dou outro exemplo. No Rio de Janeiro – Jacarepaguá, Caxias ou Nova Iguaçu – surge, creio eu que como derivação das reformas de João da Goméia, a nação Jeje-Mahin (pronuncia-se, já é significativo, com H aspirado, isto é, como se se escrevesse com dois RR), que também não é tradicional – a Jeje, sim, mas a Jeje-Mahin, não – também não é muito antiga, não faz parte da taxonomia tradicional brasileira das "nações". sua invenção se inclui no incessante remanejamento da memória. Inventada no Rio de Janeiro, a nação Jeje-Mahin é logo exportada para vários outros pontos do Brasil. Cria-se uma nova tradição de grande dinâmica. Mesmo as nações comprovadamente mais antigas do Brasil, Nagô, Kêtu, Jeje sem ser Mahin, etc., estão sendo continuamente reconstituídas, dentro de nossa sociedade.

Memória é coisa que se cria o tempo todo, valendo-se de vários mecanismos racionalizantes, um deles, talvez o principal, a "redescoberta da tradição". O processo possui antecedentes bíblicos. Esdras, no Antigo Testamento, "reencontra" a Lei. No fim de contas, a influência, as pressões da sociedade brasileira vêm a ser bem mais decisivas que a simples adoção de uma memória africana. Volto ao conceito de "miscigenação", pelo qual Gilberto Freyre se bate, e com razão. Queiramos ou não, a memória é misturada.

Vale a pena lembrar que, de modo geral, o culto antecede a memória e a mitologia. Este desenvolvimento encontra analogia dentro da história da Igreja Católica. A *lex orandi* se antecipa à *lex credendi*, a oração precede a formulação do dogma. Em sua *Teologia do Antigo Testamento*, Gerhardy von Rad mostra como o culto e o sacerdócio vêm em primeiro lugar, a memória sendo largamente o produto

de santuários rivais, que buscam legitimar-se uns em concorrência com os outros.

Os pesquisadores contribuem para a elaboração da memória. Não preciso falar em Manoel Querino, lidíssimo pelos líderes do culto afro-brasileiro. Aqui no Recife, papelarias como a "Ramiro Costa" e a "Livraria Moderna" possuem duas ou três prateleiras de livros de vulgarização, que retransmitem, por exemplo, os levantamentos mitológicos de Pierre Verger, a vasto público que os interpreta como se sempre tivessem feito parte da tradição. Um escritor popular copiou de René Ribeiro – literalmente, palavra por palavra – a descrição da adivinhação pelos búzios. Meu amigo e mestre René creio que nem desconfia que se transformou em pilar da ortodoxia, como se fosse alguma mão-de-santo da Bahia.

Certos livros fundamentais da pesquisa etnográfica tornam-se escrituras sagradas, diretamente ou pela mediação de divulgadores, freqüentemente pais-de-santo que são também escritores, ou que dispõem do assessoramento de escritores e jornalistas. Os pernambucanos – pernambucanos que às vezes se declaram baianos – desempenham papel importante no processo. São famosos em todo o Brasil. Como exemplos eminente, lembro de José Ribeiro, chefe do terreiro *Iansã Egun Nitá*, em Jacarepaguá, e Paiva de Oliveira, o "Sargento Paiva", suboficial da Marinha servindo atualmente em Brasília, ex-presidente de uma das principais federações afro-brasileiras de Pernambuco.

O conceito de memória coletiva precisa ser polido e aperfeiçoado. À memória abstrata é essencial que se acrescente o desenvolvimento histórico. Daí os "buracos", as "antecipações" de que falava o admirável Jean Duvignaud.

Religião afro-brasileira não é simples recordação, mas elaboração contínua. A infra-estrutura do culto e do sacerdócio é mais importante que a supra-estrutura mitológica e memorialista, os "trous de la mémorie", de que falam Bastide e Duvignaud, estão o tempo todo sendo preenchidos por devotos e pesquisadores.

VII

O AFRO

O AFRO-NEGRO E A LÍNGUA DO BRASIL

Yeda Castro
Carlos Vogt
Peter Fry

YEDA CASTRO — Vou tratar de um assunto a que me dedico há alguns anos, através de pesquisas realizadas não só na Bahia, como no Continente africano. Quando digo Bahia, não estou apenas me referindo à cidade de Salvador, mas também ao interior do Estado. A estas pesquisas tenho me dedicado desde 1966, na Nigéria, no Benim, no Togo e, recentemente, no Zaire, além, é claro, do próprio Brasil.

Historicamente, a contribuição negro-africana à língua e à literatura do Brasil é produto de longo e forçoso processo de interação social com o português europeu antigo, durante o Brasil Colônia. No decurso de três séculos, povos lingüisticamente diferenciados foram obrigados a falar português de qualquer maneira a difusão de empréstimos mútuos.

A dificuldade maior na abordagem do tema está na ampla falta de conhecimento daqueles povos africanos que foram introduzidos no Brasil para o trabalho escravo, o que se deve à insuficiência de documentos lingüísticos do tempo da escravidão e da documentação histórica. Entretanto, para suprir essas deficiências, restam, como fonte suplementar de estudos, as evidências lingüísticas que se encontram principalmente nos empréstimos lexicais africanos,

correntes, em diferentes níveis sócio-culturais, nos falares regionais brasileiros e no português do Brasil em geral.

No estágio atual em que se encontram as pesquisas sobre o assunto, essas evidências denunciam a predominância de povos africanos que foram trazidos de duas regiões subsaarianas para o Brasil: a região do Oeste africano, ao norte da linha do equador, e o domínio Banto, na extensão ao sul da linha do equador. O domínio Banto compreende hoje centenas de línguas, faladas aproximadamente por oitenta milhões de pessoas, em território relativamente maior e menos densamente povoado do que aquele onde foi estabelecido o tráfico na África Ocidental.

Até agora, surgem como línguas majoritárias no Brasil durante a escravidão, dentre as línguas banto, o quicongo, o quimbundo e o umbundo. O quicongo e o quimbundo estão classificadas pelos especialistas na zona lingüística "H" e são faladas no norte de Angola, na região do baixo Zaire, na foz do rio Congo e no sul de república do Congo. Enquanto umbundo, classificado pelos mesmos autores na zona "R", é falado pelos ovimbundos na região do antigo Reino de Benguela, na Costa Sul do Litoral de Angola. Quanto às línguas oeste-africanas, tradicionalmente incluídas entre as línguas ditas sudanesas, destacam-se aquelas da grande família Kwa, na classificação de Westermann. Seus principais representantes no Brasil parecem ter sido os Iorubás ou Nagôs, da Nigéria e do Benim atual, ex-Daomé, e os povos do grupo de línguas Ewe, os fon, os gun. Os mahis e os minas do Benim, do Togo, e também de parte de Gana, que ficaram genericamente conhecidos, entre nós, sob a denominação de Minas ou Jêjes.

Em linhas gerais, iniciado o tráfico entre o Brasil e a África, observou-se a confluência do português e das línguas africana . a partir do século XVII, com o aumento de volume do tráfico, as línguas ameríndias, até então empregadas veicularmente, perderam a sua razão de ser, nos estabelecimentos da Costa e começaram, sem dúvida nenhuma, a ser substituídas pelos falares africanos. Mas, nas senzalas, a necessidade de comunicação, entre os povos lingüisticamente diferenciados, deve ter provocado a emergência de uma espécie de língua franca, que chamaremos *dialeto da senzalas*. O aparecimento desse dialeto pode ter sido em parte facilitado por tendências internas de desenvolvimento, não só das línguas banto, como também de certas línguas Kwa, o que levou Greenberg a classificá-las numa grande família, por ele denominada niger-congo, cordofoniana.

Também é compreensível que o processo de nivelamento tivesse sido induzido pela língua do grupo etnicamente majoritário, ou de maior prestígio sociológico. Pelas cifras existentes para o tráfico com o domínio banto durante três séculos consecutivos, principalmente com o porto de Luanda – a Aruanda do folclore e da mística africana no Brasil – os dialetos presumivelmente correntes na senzala tinham base majoritariamente banto. Serafim da Silva Neto pensa o mesmo em relação ao dialeto que necessariamente se desenvolveu nos quilombos, sobretudo de Palmares. As evidências lingüísticas parecem atestar esses fatos. Primeiro, os empréstimos lexicais africanos no português do Brasil, associados ao regime da escravatura, são em geral de étimos bantos, tais como quilombo, senzala, mocambo. Depois, Zumbi ou Ganga-Zumba, nomes do líderes dos Palmares, é título geral-

mente atribuído a chefes locais no domínio banto. Sobre outro plano, os folguedos tradicionais e as manifestações religiosas afro-brasileiras mostram uma influência de termos que denunciam presença banto, como no caso dos quilombos, congos, moçambiques, candomblé, macumba, etc., com larga extensão geográfica no Brasil. Em geral, nos folguedos tradicionais há referência à Manicongo, título do Rei do Congo, e à Rainha Jinga, do Reino de Matamba, em território de Angola atual. E por falar em Jinga, convém também notar que a toponímia dos quilombos de Palmares está associada diretamente ao Reino de Matamba.

Ao final do século XVI, com o declínio do Reino do Congo, os traficantes se voltaram para o porto de Luanda, na costa norte de Angola, em território de língua Quimbundo e Quicongo. Luanda, porém, não podia suportar o volume do tráfico, pois também fornecia escravos para outras colônias das Américas, o que tornou Benguela, já no fim do século XVII, o porto mais importante para o tráfico. Nessa época, o tráfico também se dirigiu para Moçambique, onde nunca chegou a alcançar cifras proveitosas, devido ao custo das viagens transatlânticas feitas em percurso mais longo, principalmente no que diz respeito ao Nordeste brasileiro. Outra evidência disso é a relativamente menor ocorrência de folguedos tradicionais denominados de "moçambique", no Nordeste, em comparação com São Paulo, por exemplo.

Para Pernambuco, segundo o relatório de Henrique Dias, no batalhão sob o seu comando durante as Guerras Holandesas, além de escravos denominados de angolas, estavam minas e ardas, estes povos de língua Ewe, o que

nega a exclusividade da presença dos bantos no Brasil, já naquele período, século XVII.

Possivelmente nos dois primeiros séculos, o quicongo e o quimbundo, seguidos pelo umbundo, foram as línguas numericamente predominantes na maioria das senzalas ou as de maior prestígio sociológico. Primeiro, devido ao volume do tráfico da foz do rio Congo, no século XVI, em territórios lingüisticamente compreendidos na zona "H". segundo, porque o quicongo e o quimbundo são mais próximos entre si do que o umbundo, de introdução mais tardia. Terceiro, por ter sido presumivelmente, uma ou outra, a língua dos primeiros escravos ladinos, os que desde cedo começaram a falar português e a quem era entregue a disciplina nas senzalas. No caso do escravo ladino, a sua introdução tem que ser considerada juntamente com o processo de socialização lingüística dos escravos ou de mãe escrava, nascidos no Brasil, também na condição de escravos. Os crioulos, negros, mulatos, cafuzos, etc., por terem nascido na Colônia como resultado de vários graus de diferentes mestiçagens biológicas que sempre se desenvolveram no Brasil, presumivelmente já se achavam desligados de sentimentos nativistas e mais susceptíveis à adoção e aquisição da língua de dominação econômica, com a qual entravam em contato ainda em criança.

Ladinos e crioulos devem ter gozado de grande prestígio sociológico na sua situação de bilíng6ues, isto é, na posição de poderem participar das duas comunidades lingüisticamente diferenciadas: a da casa-grande e a da senzala. Enquanto na casa-grande eram os preferidos para os trabalhos domésticos, privando da sua intimidade, nas senzalas

lhes era confiado o poder de disciplina e do comando, que se estendia às plantações e aos engenhos. Nesse processo de dupla interação, ladinos e crioulos, estes últimos já maioria da população escrava no Brasil nos fins do século XVIII, desempenharam um papel vital no processo de aportuguesamento dos africanos e de africanização do português, com a emergência de um novo falar que chamaremos de "dialeto rural" ou "das plantações". esse novo falar foi a conseq6uência necessária do desenvolvimento dos dialetos das senzalas, presumivelmente a língua franca disponível para servir a uma escala maior de comunicação.

Nesses dois primeiros séculos de interação social, as senzalas não cessavam de receber novas ondas lingüísticas, a maioria do domínio banto, o que necessariamente facilitava um nivelamento maior dos dialetos das senzalas. Estes, influenciados em graus variados pelo padrão do prestígio, com o vocabulário aumentado por empréstimos e traduções diretas, da língua dominante. Esta, por sua vez, recebendo também a contribuição vocabular das línguas africanas, como um meio de expressar objetos novos, certos aspectos da vida familial, de trabalho, de sistemas de crenças e tradições. Datam provavelmente desse período os empréstimos lexicais africanos, que se acham de tal maneira integrados ao sistema lingüístico do português, que formam diferentes derivados portugueses a partir de uma mesma raiz africana, geralmente banto, a exemplo de quilombo, quilombola, molambo, esmolambar, etc.

A constatação deste fato já denuncia a maior antiguidade e integração das culturas banto no Brasil, explicando as razões subjacentes da classificação, feita por Jacques

Raimundo, dos empréstimos lexicais bantos em "vivos" e "arcaicos", os que "sobrevivem por necessários ao uso e os que se tornaram obsoletos por ter sua existência na escravatura". as palavras africanas, neste processo de integração morfológica e fonológica, sofreram a perda da tonalidade – sabemos que as línguas africanas são línguas tonais – e viram seus limites morfológicos desaparecerem, como no exemplo das palavras bato, todas compostas de um conjunto prefixal, de um radical, e eventualmente de um sufixo, reinterpretadas com se fossem formadas de um radical único. Assim é o caso da palavra *candomblé*, que muita gente diz que é de origem iorubá, mas não é. ela vem da forma composta banto *Kandombelê*, com o mesmo sentido em português de culto, oração, lugar onde se pratica o culto. Outro exemplo, que a maioria dos falantes brasileiros não tem noção que seja de origem banto, é a palavra "cacunda", do étimo banto *Kakunda* e, por influêbcia do português, corcunda. Assim também, carimbo, fubá, caçula, etc.

Por usa vez, nas palavras do português, a estrutura silábica consoante-vogal-consoante, passa a ser consoante-vogal, consoante-vogal, inclusive por influência da estrutura silábica banto, nasal-consoante-voal. Exemplo: sal . var – (sa . la. va) – sa . ra . va. Este fato é atestado, desde o início do século XVI em Portugal, por Gil Vicente, quando falam africanos em suas peças.

A emergência do dialeto rural, como forma permanente, foi mais que o simples resultado de línguas em contacto. Foi o nascimento de outro falar, mais influenciado pelo português colonial na fonologia, no léxico e na sintaxe, tendendo a se desenvolver e expandir na medida em que

o escravo ascendesse socialmente e ficasse livre, até que se encontrou com os falares rurais brasileiros, em certas zonas de população predominantemente negra, unificada em torno de uma atividade de trabalho, como nas zonas de plantações, nos garimpos ou nos centros urbanos, onde essa mesma população também se concentra, ligada por laços religiosos nos candomblés, macumbas, etc.

Os falares de aspectos arcaizantes e conservador, conseqüência do relativo isolamento geográfico-social em que vivem as suas populações, apresentam uma característica comum: a redução das distinções relativas ao número, ao grau e à concordância, e um variado vocabulário de procedência africana, em geral para expressar atividades específicas locais, sistemas de crenças e tradições. Aqui, de passagem, temos de considerar, com os falares africanos, a confluência dos falares de base indígena que foram introduzidos pelas entradas e bandeiras em certas zonas rurais da Colônia, o que presumivelmente deu origem ao aparecimento, no interior de São Paulo, do dialeto caipira, estudado por Amadeu Amaral e considerado por Gladstone Chaves de Melo como a base tupi-quibundo.

Ao findar do século XVII, o comércio de fumo do Recôncavo Baiano e a descoberta das minas no Brasil provocaram o aumento do tráfico na então denominada "costa da Mina", na região de línguas Kwa do Golfo da Guiné. A concentração de povos africanos com a mesma procedência étnica e lingüisticamnete pouco diferenciados, nos núcleos urbanos das zonas de mineração e garimpos, deve ter necessariamente facilitado o desenvolvimento de uma língua veicular, atestada na primeira metade do século XVIII, na

região de Vila Rica. A *Obra Nova da Língua Geral*, traduzida ao nosso idioma por Antônio da Costa Peixoto, só foi publicada em 1945, em Lisboa. É o documento lingüístico mais interessante que temos no tempo da escravidão. Dos 831 termos e expressões que contém, 80% são de origem daomeana ou fon. A esse dialeto, juntamente com outros que podem ter surgido no mesmo século, em diferentes localidades e pelos mesmos motivos, chamaremos de "dialeto das minas". o dialeto das minas veio ao encontro dos falares africanos já estabelecidos nas zonas rurais e do padrão português colonial do Brasil, que por sua vez recebia novas ondas lingüísticas de Portugal e via o seu vocabulário aumentado por empréstimos de línguas banto e kwa.

Em fins de século XVIII, começava a decadência das minas. De outro lado, os acontecimentos políticos na Europa terminaram por fazer migrar a Corte Portuguesa para o Rio de Janeiro, em 1808, quando os portos brasileiros foram abertos ao comércio mundial. O Brasil entrou em processo de desenvolvimento urbano, com a criação de centros de cultura e maior divulgação da educação formal.

Esses fatores de ordem extralingüística contribuíram, durante o século XIX, para o nivelamento das formas presumíveis de dialetos crioulizantes do português do Brasil. Ocorre também o crescimento da habilidade para marcar as distinções gramaticais, as diferenças sintáticas e semânticas da língua padrão, com um vocabulário aumentado por um número maior de empréstimos por tradução, denunciando íntimo contato lingüístico e cultural em estágio mais avançado. É o caso, por exemplo, de *pai-de-santo*, decalque do banto "tata-dya-nkisi", ou do nagô "babalorixá".

Em 1851, foi definitivamente extinto o tráfico negreiro com a África. De acordo com as estimativas da época, o elemento negro era a maioria da população, dois terços do total, e sua influência se fazia sentir por todas as regiões do Brasil. Depois de trezentos anos de contato direto com a língua dominante, o desaparecimento dos dialetos africanos pode ter sido acelerado por causa de semelhanças casuais, mas notáveis, entre o sistema lingüístico do português, de uma parte, e o das línguas banto e kwa, de outra.

Ficaremos em dois exemplos. Primeiro, com exceção da nasal silábica, nas línguas africanas a vogal é sempre centro de sílaba, como no português do Brasil. Segundo, o sistema vocálico do nosso português coincide praticamente com o do iorubá e das línguas ewe, assim como, pelo menos no plano fonêmico, com o de bom número de línguas banto, dentre elas o quicongo, o quimbundo e o umbundo. É o sistema de sete vogais orais, completado pelo das nasais correspondentes.

Consideremos, com Serafim da Silva Neto, que não se pode falar de influências indígenas por ação urbana no português do Brasil. Ora, são os centros urbanos que irradiam novas ondas culturais para as populações rurais que, por isoladas, conservam aspectos arcaizantes de língua e vida social. Por conseguinte, o português do Brasil, naquilo em que se afastou da fonologia do português de Portugal, é o resultado de um compromisso entre duas forças dinamicamente opostas e complementares. Da imantação do sistema fônico africano em direção ao português, e, em sentido inverso, de um movimento do sistema fônico português em direção aos sistemas africanos. Em outros termos, os empréstimos africanos estão mais ou menos integrados ao sistema do portu-

guês, enquanto o português de Portugal foi ele próprio africanizado pelo fato de um alonga convivência. A complacência ou resistência, em face dessas influências recíprocas, é uma questão de ordem sócio-cultural, e os graus de mestiçagem lingüística coincidem geralmente, mas não de maneira absoluta como os graus de mestiçagem biológica.

Presentemente, a contribuição negro-africana, à língua e à literatura do Brasil, decorre principalmente da influência religiosa dos chamados cultos afro-brasileiros, que preservam uma terminologia específica de base africana como meio de expressão simbólica dos seus valores religiosos e como fator de integração sócio-religiosa de seu membros e adeptos. No caso dos candomblés da Bahia, por exemplo, embora eles estejam divididos em "nações", isto é, de acordo com a norma de comportamento religioso ideal que cada um criou para si, a partir de arquétipos africanos comuns, é, no entanto, na diversidade de procedência dessa terminologia onde se acha a sua referência étnica fundamental.

Na Bahia, por exemplo, os candomblés estão divididos em três grandes nações: Congo-Angola, Nagô-Queto-Ijexá e Jêje. Em cada uma dessas nações se observa que a terminologia religiosa, ou linguagem litúrgica, está predominantemente baseada, mas não de maneira exclusiva, no sistema lexical de certas línguas africanas que foram faladas no Brasil. Nos candomblés ditos de nação Congo ou Angola, por exemplo, ela é predominantemente de procedência banto, mas não significa que seja só de procedência banto. O mesmo ocorre com as que se dizem Jêje, predominantemente de procedência ewe-fon ou daomeana, e as que se dizem Nagô-Queto ou Ijexá, predominantemente de procedência iorubá.

Nas nações Nagô-Queto-Ijexá temos, por exemplos, *Orixá*, que é divindade. Já a nação Angola, na Bahia, chama de *inquice* os seus deuses, enquanto a comunidade Jêje usa o termo *vodu*, nome aliás muito corrente também no Maranhão.

E assim nós poderíamos dar uma série de exemplos, para demonstrar que as diferenças de terminologia marcam as diferenças entre essas nações. Convém notar que, do ponto de vista lingüístico, as terminologias religiosas dos candomblés estão bem mais próximas dos modelos originais, que as terminologias semelhantes do Caribe, como a da "Loa" do Haiti ou dos "santeiros" de Cuba. A explicação para isso poderia ser encontrada naquela proximidade lingüística, entre o português europeu arcaico e as línguas africanas aqui introduzidas.

Finalmente, não é preciso dizer, que para ultrapassar o estágio atual de nosso conhecimento sobre o assunto, é necessário, antes de mais nada, que no Brasil se introduza nos cursos de Letras, em nível de especialização ou de pós-graduação, o ensino de lingüística e de línguas africanas, principalmente daquelas que parecem ter sido mais faladas no Brasil, como é o caso do iorubá, do jêje, do quicongo, do quimbundo e do umbundo. Em segundo lugar, que se desenvolva também no Brasil pesquisa em torno de influências africanas nos falares regionais brasileiros, principalmente pesquisas que reúnam centros de estudos e de ensino não só do Brasil, mas também da África, sobretudo aqueles centros que estejam localizados em regiões do Brasil onde a presença africana foi muito grande e muito marcante.

Essas pesquisas devem ser conjuntas e não isoladas, isto é, feitas não apenas na Bahia, ou no Rio, ou em São

Paulo. E que essas pesquisas também não sejam concentradas apenas no aspecto lingüístico. Que sejam pesquisas interdisciplinares. O assunto é interdisciplinar. Que ao subsídio lingüístico venham a se somar informações históricas e antropológicas.

Que os orixás, vodus e inquices nos ajudem a todos!

CARLOS VOGT — Quero parabenizar Yeda pela insistência com que ela leva adiante a defesa de sua hipótese. Quero dizer, de alguma maneira eu vejo, na exposição que a Yeda fez, a confirmação de teses que tiveram grande curso no Brasil desde o início do século, particularmente depois de 1920, tanto nos trabalhos de lingüistas e filólogos, como João Ribeiro, como de sociólogos e antropólogos, como é o caso de Gilberto Freyre. É a idéia de que, de alguma maneira, a grande influência que a língua portuguesa sofreu no Brasil foi muito mais africana do que indígena, pelo menos no que concerne à sintaxe e à fonologia, não, obviamente, no que diz respeito à toponímia.

É uma tese com longo curso no Brasil. Outra tese que nós conhecemos, de que se fala freqüentemente, é a do Nina Rodrigues, depois retomada por Arthur Ramos, de que no Brasil teria havido duas grandes línguas gerais negras, uma de base quimbundo, outra de base iorubá, a primeira no Sul e a segunda no Nordeste. Acho que é extremamente difícil avaliar o que de fato houve, o que de fato aconteceu com as línguas africanas no Brasil. Qual foi exatamente a função, o papel dessas línguas, como elas se estruturaram.

A grande preocupação tem sido estabelecer se certos traços culturais do Brasil existem ou existiram na África. Essa busca de origens leva, após diligente pesquisa de fontes,

a estabelecer o que chamamos "genealogias culturais", que mapeiam a maternidade dos africanos no Brasil. Constatar a sobrevivência de africanismos e mesmo de línguas africanas é algo que em si tem sentido político, aponta para um fenômeno de resistência cultural. Mas essa resistência não é um processo simples, que se dá no confronto entre duas culturas imutáveis. Certa concepção de cultura leva a ver os africanismos no Brasil como sintoma de punjança metafísica das culturas africanas. Mas esta posição ignora que a vida social não consiste em batalhas campais entre culturas, mas sim no afrontamento entre grupos, classes e indivíduos, para quem a cultura orienta a ação política e é ao mesmo tempo uma arma usada em combate.

Toda análise de fenômenos culturais é necessariamente análise da dinâmica cultural, do processo permanente de reorganização das representações da prática social, representações essas que são simultaneamente condição e produto dessa prática. Deste ponto de vista, fica mais ou menos evidente que a língua africana do Cafundó, em São Paulo (Peter vai falar sobre isso mais adiante), não é tão-somente a sobrevivência de uma língua banto qualquer. Ela é sobretudo uma prática lingüística em constante processo de transformação, cujo significado político e social é dado pelo contexto das relações sociais onde tem vida presentemente. Esta abordagem, histórico-estrutural, põe-se diante dos problemas de transformação e reprodução da cultura e procura resolvê-los através de um estudo das relações sociais, dentro das quais os traços culturais se articulam.

PETER FRY — A coisa do Cafundó foi interessantíssima porque – isto todo mundo sabe – de repente aparece

no Estado de São Paulo um pequeno grupo de negros, que tem um vocabulário próprio de duzentas palavras, todas das quais provavelmente são de origem banto, da região de Angola. De repente, descobrimos também uma cidade inteira no Triângulo Mineiro, chamada Patrocínio, onde largas faixas da população falam o que eles mesmos chamam de "calunga". Também reconhecemos como sendo africana esta língua, que não é de propriedade de nenhum grupo, é propriedade da cidade inteira. Você encontra, por exemplo, o redator-chefe do jornal de Patrocínio – o dono do jornal – exímio falante dessa língua. Ao mesmo tempo, você vai encontrar um boiadeiro que também é exímio falante dessa língua. Você encontra o dono do cartório, branco como o homem do jornal, que também fala a língua. O pedreiro negro fala igualmente a língua. Mas cada uma dessas pessoas atribui significação diferente à língua.

O redator-chefe do jornal, amigo de quem nos levou para Patrocínio, Dr. Gerson de Oliveira, um político que na época era do PP (Partido Popular), estava interessado em que nós carimbássemos cientificamente – o Carlos e eu – a autenticidade africana da língua de Patrocínio, o que de fato fizemos. A língua, por sinal, tem um vocabulário muito parecido com a língua do de São Paulo e Minas, uma espécie de língua franca bastante estendida.

Do ponto de vista do Dr. Gerson, do ponto de vista de Elói, que é o redator do jornal, "calunga" é em primeiro lugar algo de Patrocínio, é uma marca distintiva da cidade, que faz com que Patrocínio não seja Uberlândia, por exemplo. Em segundo lugar, é uma língua africana que se reporta à história da região, à história dos quilombos que existiram

ali. Os quilombos são tanto a glória dos negros quanto da elite branca "progressista" da cidade.

Vejamos o boiadeiro, o "peão" com quem nós fomos falar numa fazenda. Ele produziu o vocabulário da língua muito bem. Mas insistiu que não era de origem africana. Era uma língua inventada pelos peões que falavam entre si, uma língua secreta que os patrões não podiam entender. Do seu ponto de vista, a importância da língua era ser uma arma do subordinado para, de certo modo, resistir à dominação política e econômica.

O dono do cartório reconheceu que a língua era de origem africana, dizendo que a aprendeu quando menininho, de velhos negros que moravam num asilo da cidade. Os exemplos que ele deu eram de aluno de escola. Os meninos falavam entre si o "calunga" e assim conseguiam colar eficazmente, passar informações desagradáveis a respeito dos professores, e assim por diante. Ele atribuiu uma significação lúdica a essa língua, de jogo gostoso. O Carlos Vogt, quando nós nos reunimos para tentar desvendar tudo isso, lembrou a língua do P, que eu não sei falar direito.

Outra significação atribuída à "calunga" veio de dois negros bem sucedidos economicamente. Um pedreiro com bastante sucesso e um dono de quitanda. Insistiram que era de origem africana, o orgulho da raça. Eles produziram o discurso de negro que se assume. Não pertencem a movimento algum, são cidadãos comuns da cidade, mas a língua seria a maneira de se afirmarem como negros e, por extensão, como descendentes de africanos. Foram muito insistentes. Depois se queixaram de que os filhos e filhas não queriam mais falar a língua, e que também não querem mais sambar,

só querem é a "discoteca", que eles acham que é dança de branco. Ele puxou a metáfora da língua para a dança, como se houvesse, a respeito da identidade negra, o mesmo tipo de oposição falar calunga – não falar calunga, por um lado, e samba-discoteca, de outro.

Não é procurando genealogias africanas que isso vai ser esclarecido. Temos de olhar para esse tipo de coisa em Patrocínio da mesma maneira como olhamos o Cafundó. Quais são as significações atribuídas a esses acontecimentos? Não podemos esquecer o processo histórico em desenvolvimento. Coisas novas podem ser construídas com os tijolos culturais que por aí existem.

VIII

A IMAGEM DO NEGRO

A IMAGEM DO NEGRO NA CULTURA BRASILEIRA

Roberto da Matta
Renato Ortiz
Luiz Felipe Baeta Neves

ROBERTO MATTA — Se nós analisarmos os nossos ritos sociais, veremos que os "ritos da desordem", como o carnaval, acentuam tudo que é individualizado, abrindo caminho para a rua, a marginalidade, a noite, a fantasia e o pecado, ao passo que os "ritos da ordem", como a "Semana da Pátria", se orientam de modo diferente, abrindo caminho para a casa, a disciplina, a hierarquia, o dever e a renúncia.

O personagem típico do mundo carnavalesco é o "malandro", cujas ações, as "malandragens", marcam enganos, disfarces, oscilações morais e todas as ambiguidades de quem está entre a ordem e a desordem, de quem diz que tudo é possível para os amigos, conforme o ditado. Essa figura do malandro, como personagem do mundo carnavalesco, já nos remete diretamente para um dos problemas da imagem social do negro no Brasil, porquanto o malandro, na sua cristalização ideal, é sempre o mulato, e o mulato, no Brasil, é um ser fundamentalmente relacional.

Eu não precisaria recorrer a uma vasta bibliografia, começando com Gilberto Freyre, onde o papel do mulato, como categoria social, surgiria como um ponto distintivo do sistema de relações raciais no Brasil, em oposição, por exemplo, como sistema norte-americano. Este foi um con-

traste feito sistematicamente num livro que reputo muito importante, *Nem Branco, Nem Negro*, escrito pelo brasilianista Carl Degler. Parece decisivo acentuar que, no caso brasileiro, diferentemente do caso norte-americano, o mulato surge como um perfeito intermediário entre brancos e negros. Não é apenas uma possibilidade empírica, pois é claro que sempre que há a possibilidade de contactos entre brancos e negros,mulatos tendem a aparecer. Mas nos Estados Unidos a própria palavra mulato guarda um sentido extremamente pejorativo. (Eu acredito que todos saibam que etmologicamente "mulato" vem de "mulo".) como categoria social – muito menos como categoria social positiva – o mulato não existe nos Estados Unidos. No Brasil, damos uma ênfase especial ao mulato, como ser intermediário. No caso norte-americano, num sistema que me parece dualista, ele acaba sendo classificado como negro.

No Brasil, o mulato tem um lugar preciso dentro do sistema. No caso masculino, existe a possibilidade de classificá-lo como o malandro, como o artista da lábia, da malícia e da insinuação. No caso feminino, essa imagem positiva é muito mais patente. A mulata foi e é glorificada por todos nós sem exceção, como na música e na mitologia popular do Brasil, como a mulher irresistível. Entre nós existe a obsessão da relação, que é sempre vista positivamente. "A mulata tira o sossego da gente", "a mulata é a tal", dizem as músicas populares. O caso do mulato, enquanto ser relacional, é parecido com o do médium espírita e com o do despachante, essa figura típica da sociedade brasileira, que nos relaciona com as leis e com as coisas desagradáveis que o Estado nos obriga a realizar.

A expressão do intermediário como ser positivo, em nosso mundo social, é legião, tanto nas imagens populares quanto na literatura mais sofisticada. Em Jorge Amado, Quincas Berro D'Água passa por três mortes, que certamente atestam uma entrada gradual e segura no reino da noite, da liminaridade e da vagabundagem. Eu lembraria também, dentro do universo riquíssimo da mitologia de Jorge Amado, um dos meus heróis favoritos, Vadinho, o rei dos malandros, e Dona Flor, exemplo perfeito e acabado do ser relacional, cuja vida causa inveja a todos nós, já que Dona Flor é um exemplo perfeito e acabado do ser relacional, capaz de casar com a ordem e o progresso de maneira sistemática.

Nos estados Unidos, ao contrário, tudo o que diz respeito à ambigüidade, ao estar entre posições, a pertencer a dois mundos o mesmo tempo – caso do mulato, de Dona Flor, do malandro, do médium, do despachante – é sempre um crime, pois o universo puritano e igualitário exclui sistematicamente o implícito e deseja sempre liquidar a ambigüidade. É um universo dualista e paralelo por excelência. A arte da malandragem é exatamente a de ficar numa linha intermediária entre a malandragem aberta e o gesto da sabedoria. A malandragem típica se define por gesto como roubar um animal doméstico, convidando depois o dono para participar do banquete.

Nos ritos de ordem, onde a vida jurídica e política é celebrada, a figura paradigmática é o "caxias", o "quadrado", em tudo o oposto do malandro. É a pessoa que segue estritamente as leis, as normas, os regulamentos, as formalidades. O malandro vive torcendo a lei para o seu lado, seguro de que o aparato legal da sociedade foi inventado para explorar os

pobres. O "caxias" legisla e invoca as leis para resolver todas as situações contra todo o mundo. Para ele, o universo social não teria sentido sem as leis gerais e totalizantes do governo. É curioso, mas significativo, que o nome "caxias", para designar esse personagem obcecado com as leis, derive do Duque de Caxias, Patrono do exército, Pacificador dos conflitos que ocorreram no Brasil durante o período da modernização legal. O "caxias" representa o comportamento autoritário, onde as leis prevalecem sobre as relações pessoais.

Claro está que a imagem social de um "caxias" é a imagem de um branco, jamais de um negro ou mulato. O negro "caxias", pela própria lógica da cultura brasileira, seria uma contradição em termos, um paradoxo moral. Como associar o oprimido, representado pelo negro, com a opressão, legitimada pelas leis? O paradoxo denuncia nossa lógica social mais profunda. Há sempre enorme possibilidade de explorar os outros com ajuda da lei, que é impessoal. O explorado deve preferencialmente ser uma pessoa desconhecida, um indivíduo sem relações, uma vez que, com relações, ele já escapa do domínio e das malhas das leis universais. Enquanto ele é um negro, um número, uma carteira de trabalho, a exploração é fácil e a lei pode se sustentar.

"Não sou eu", dizemos nós, "quem explora. Não sou eu quem faz as leis da economia. Não sou responsável pela evolução das raças nem pela evolução da história brasileira". isso é o que se ouve sempre de nossas elites, pois na medida em que o negro se torna uma pessoa então a lei universal também serve para ele, sua humanização pode ter início. Em nosso sistema de relações sociais, o representante do "caxias" será sempre o branco. Mas teremos o lado comple-

mentar. O negro não pode ser o "caxias". Ele será o negro ladrão e assassino, figura obrigatória de nossas mitologias urbanas e rurais, onde é ele que surge no meio da noite como radical da maldade.

Seria dentro desse quadro que eu estudaria nosso triângulo étnico, ou nossa fábula das três raças. Estamos diante de um sistema social que tem códigos múltiplos de comportamento. A fábula de que o Brasil é uma sociedade inventada por três raças, distintas mas complementares, parece que revela isto de maneira muito clara. Subjaz a esse triângulo a idéia de que cada um dos elementos está associado ao outro de modo estrutural e que a ausência de um deles deformaria totalmente o quadro. Se o português branco é dominante, ele não tem a bravura do índio nem a força do negro. Por outro lado, sabe-se que a mitologia brasileira encara o português como ignorante e estúpido, de modo que a complementação, no plano da astúcia, fica com o índio. Tudo isso sugere que na ideologia nacional, seja ela popular ou erudita, o mito das três raças cumpre algumas funções básicas, permitindo uma visão onde predomina a totalidade e não a parte. Não estamos numa sociedade onde o branco é colonizador e dominante com exclusividade absoluta, opondo-se dualisticamente, seja ao negro, seja ao índio.

Este é precisamente o caso de sociedades como os Estados Unidos, onde não existem categorias intermediárias entre as etnias. Embora existam nos Estados Unidos brancos, negros e índios, exatamente como aconteceu aqui, o colonizador anglo-saxão e puritano é a figura dominante na mitologia popular e certamente na erudita. Nos Estados Unidos, não temos a fábula das três raças, mas a fábula de uma só raça,

de um só povo, cuja saga foi de ter construído seu território de maneira gradual, tomando-o de quem não concordava com seus valores básicos. Temos uma sociedade que estabeleceu a ferro e fogo um só código, que é o código dominante.

Nos estados Unidos, ou você está ou não está, ou você é negro ou é branco, ou você pode ou não pode. As definições são em geral explícitas, duais, ou você está dentro ou está fora,e em geral são públicas. Nada é escondido. As imagens sociais que não são brancas são todas de negros, não há imagens sociais de negros, mulatos, morenos, mulatos claros, escuros, feios, bonitos, magros, altos, recém-libertos, antigos, com quem eu tenho relações de compadrio, toda essa multiplicidade de classificações que o sistema brasileiro permite e que chegou a escandalizar o antropólogo cultural Marvin Harris, que o abordou de um ponto de vista que me parece extremamente maternalista e funcionalista. Esse pesquisador norte-americano, cuja cabeça operava por meio de uma lógica individualista, igualitária e dualista, simplesmente não pôde compreender como era possível que uma sociedade pudesse conviver com um verdadeiro anti-sistema de classificação racial. Sua conclusão teórica, que me parece por demais exagerada, era de que os sistemas culturais constituiam verdadeiras ilusões. Não haveria ideologias. A conclusão ,mais ajuizada, é mais na direção de entender como o nosso sistema permite a compensação pela variação pela gradação, como tudo isso é função de uma sociedade onde a hierarquia forma o esqueleto de valores morais, embora a sua carne tenha algo a ver com os ideais igualitários inventados nas modernas nações da Europa Ocidental e, sobretudo, nos Estados Unidos.

A gente devia ter mais consciência desse fato: a escravidão marcou abismalmente a nossa sociedade, de ponta a ponta, século a século, de elite a elite. No momento em que a igualdade jurídica se apresentava como dado inevitável – com a Abolição – as relações pessoais se acentuaram como instrumentos estruturais de ordenação social. Essa sociedade que, como disse Gilberto Freyre – eu acredito em eu de seus mais notáveis ensaios sobre o Brasil, em *Ordem e Progresso* – seria uma sociedade que lembraria a da Índia, de tanto que as pessoas se lavavam, tomavam banho e usavam roupa branca, onde se marcava a diferenciação social em termos de limpeza, cheiro e coisas assim, para reforçar o contraste com as pessoas que obviamente não podiam fazer isto, no momento em que negros e brancos passavam a ser juridicamente iguais.

Todo o meu trabalho esteve voltado para a descoberta de uma visão de Brasil que eu chamo de relacional. Em vez de discutir se o Brasil é o pais do "jeitinho" ou das injustiças morais, da violência ou da cordialidade, das leis ou dos pistolões, do litoral ou do interior, do Norte ou do Sul, do carnaval ou das prisões, do racismo ou da generosidade étnica, eu preferia dizer que o primeiro termo, nessas dicotomias, sugere e justifica o segundo. É o país preocupado com a cordialidade, onde existe a violência pessoal, por vezes mais covarde e mais sórdida. Precisamente no país das leis impessoais, existe dialeticamente o "jeitinho". a nossa ânsia de relacionar revela um dos aspectos mais profundos de nossa verdade social.

Em vez de entender o "&" de *Casa-Grande & Senzala*, como um "ou" de modo dualista e exclusivista – que é o que

muita gente faz – será preciso retomar a intenção original do autor. Gilberto Freyre estava sugerindo que o Brasil era o país da casa-grande "e também" o país da senzala. Entre um lado e outro havia uma relação profunda, cuja natureza se desvendava nesse sistema de relações pessoais, acoplado a um regime lega crente em sua própria força. A pesquisa a empreender tem que ser voltada muito mais para as relações entre as unidades, do que propriamente para as unidades que estão em relação.

RENATO ORTIZ — A fábula das três raças é uma coisa recente. Nós vivemos num país em que nunca se afirmava que nós tínhamos três raças. Nós vivemos num país em que se dizia que tínhamos uma única raça e essa era uma raça superior. Isto é importantíssimo nós percebermos. É no final do século XIX que passa a existir a afirmação de que o Brasil é constituído de três raças, branco, índio e negro. Isto corresponde ao momento em que a transformação econômica do país exige o fim do regime escravista. A fábula das três raças é montada no momento em que se vai fabricar um cidadão brasileiro. Antes da república, os românticos tomaram o índio, todos sabem, não o índio real, o índio mitificado, mas não deixava de ser o índio. O negro era como se fosse o não-ser. Não existia e não iríamos chamá-lo para constituir uma identidade, um Estado. Ele pertencia ao reino da animalidade.

A fábula das três raças é o mito fundador da raça brasileira. Esse mito purifica a história brasileira, na medida em que elimina o que foi chamado "a vergonha da escravidão". esse é o dilema que os intelectuais do século passado estão enfrentando. Sílvio Romero é talvez o primeiro intelectual

brasileiro que vai falar do negro. Ele se queixa, em muitas de suas obras, de que não há pesquisas sobre o negro. No momento em que se está pretendendo criar um estado brasileiro moderno, o negro não existe enquanto cidadão. A fábula é criada nesse momento. Mas só parcialmente. Porque se hoje temos o preconceito de não ter preconceito, no final do século XIX tínhamos o preconceito de que havia raça superior e inferior e não tínhamos preconceito de ter preconceito.

Existe um livro de Aloysio de Azevedo, *O Cortiço*, escrito no período de transição para a República, que é interessantíssimo no modo como descreve as relações de classe e as de raça. Três personagens portugueses são, a meu ver, centrais. Um é de origem aristocrática. Outro, chama-se João Romão e é na verdade o herói do livro. Ele faz dinheiro construindo casas que aluga às classes subalternas. No fim do livro, João Romão casa com a filha do aristocrata. O terceiro português chama-se Jerônimo. No princípio do livro, ele aparece quase como um "caxias" na classificação de Roberto Matta. Tem espírito empreendedor, é trabalhador. Mas gosta de música, toca violão, canta fados. Na medida em que toma contacto com o solo brasileiro, ele se "polui", no sentido antropológico da palavra. E por que? Porque pouco a pouco se amasia com uma mulata chamada Rita Baiana. Essa mulata é o símbolo da sensualidade, daquilo tudo que hoje valorizamos como mulata, mas que não era bem assim pelo fim do século XIX. É interessante perceber a sedução que transparece em Aloysio de Azevedo, quando ele descreve as danças da mulata. Jerônimo, branco, português, se abrasileira, torna-se um indivíduo preguiçoso e sensual. Chaga ao ponto de assassinar um outro amante de

Rita. No fim do livro ele é um completo degenerado. Essa oposição entre afetividade (negra) e razão (branca), nós encontramos em Aloysio de Azevedo, em Nina Rodrigues e inclusive em Euclydes da Cunha.

A questão da identidade, quando o Brasil se urbaniza e industrializa mais rapidamente, é resolvida através de uma inversão de valores. Na medida em que o negro passa a ser um dos componentes da identidade nacional, ele deixa de ser negro. Os valores negros são apropriados por alguma coisa que os transcende. A positividade atribuída ao que era negativo vai lhes roubar a possibilidade de aparecer enquanto negatividade. O samba é uma dança, uma música de origem negra, mas já não é mais, no Brasil, uma música de negros. E por uma razão muito simples: hoje Chico Buarque faz tão bem o samba como o Cartola. Os valores negros foram expropriados e até erigidos em identidade nacional, pronta para exportação turística. Por que os negros foram buscar uma música americana, o "sound", para exprimir sua negritude? O samba se tornou ambíguo para os negros, porque hoje exprime uma identidade nacional. Um símbolo americano, reelaborado em trono de uma vivência negra no Brasil, pode, num determinado momento, se transformar em elemento de combate ao racismo.

LUIZ FELIPE BAETA NEVES — Em sociedades pré-capitalistas, como a brasileira, há uma série de definições que são dadas pela ausência da própria definição, ou seja pela ausência de conceitos precisos. Eu creio que o primeiro esforço que se deve fazer é pela constituição de singularidades, de especificidades. Para isso a Antropologia é uma disciplina particularmente bem servida. Temos que trabalhar

não apenas macroconceitos, mas procurar compreender que ainda somos carentes de conceitos de médio alcance e de conceitos de baixo alcance. Essa construção teórica de singularidades evita uma série de proposições, tão sedutoras quanto falaciosas, das que nos levaram todos nós a acreditar, nos anos 60, que haveria feudalismo na sociedade brasileira. Essa tradição de teorias artificiosas teria sólidas raízes no campo acadêmico brasileiro, porque provavelmente se ligaria às tradições legalistas e bacharelescas do pensamento brasileiro.

Isto acaba nos remetendo a uma atitude epistemológica fundamental, que é a da "determinação", a busca do fator que determinaria o processo brasileiro. Do meu ponto de vista, isto não pode ser feito teoricamente, só pode ser feito metafisicamente ou religiosamente. Quem fica encontrando modos de produção em cada esquina ou tropeçando no proletariado e em coisas desse tipo, tem uma atitude religiosa que não sabe que está tendo.

Nós falamos de negro, das relações de classe do negro, da religião do negro, da africanidade, da negritude, mas eu tenho a impressão, sem negar a importância de todas essas coisas substantivas, que está faltando um discussão, uma definição rigorosa do que seja negro. O conceito teórico de negro não se confunde com a visibilidade das pessoas de epiderme negra. É preciso que façamos um enorme esforço epistemológico, para que possamos marcar a diferença e a aproximação entre o que quer dizer negro, no discurso do senso comum, e negro dentro de um discurso de pretensão científica.

IX

A INFLUÊNCIA AFRICANA

A INFLUÊNCIA AFRICANA NA MÚSICA DO BRASIL

Guerra-Peixe
Waldemar Valente
Eurico Nogueira França
Marlos Nobre
Manoel Nascimento da Costa

GUERRA-PEIXE — Como a maioria do público não é musicista, eu me vejo obrigado – para não usar, na medida do possível, termos técnicos – a me reportar à Europa e depois ao Brasil, que é para comparar com o que o negro tem aqui. Porque a gente sabe que uma cor é mais azul ou menos azul em comparação com outra.

Os gregos, que elevaram a música a um nível muito alto para a sua época, sintetizaram os cantos deles, para efeitos teóricos, em escalas. Essas escalas eram fundamentalmente três: a *dórica*, a *frígia* e a *lídia*. Dórica, por causa de uma divisão do povo grego. A cidade de Esparta, por exemplo, era de origem dórica, assim como outras, espalhadas por quase todas as áreas habitadas pelos gregos. Frígia e lídia, a partir de regiões da Ásia Menor (onde fica a atual Turquia) que nem eram propriamente gregas, mas tinham muitos contactos com a Grécia. Esopo, o fabulista, de acordo com a tradição era de origem frígia, mas isso nada indica sobre as escalas de suas fábulas. A essas escalas, a que reduziram suas melodias, eles chamavam de "modos". Isso simplificava as coisas. Queria dizer: canto à maneira dos dórios, à maneira

dos frígios, à maneira dos lídios. Desses três modos, derivavam outros três, mais graves: o hipodórico, o hipofrífio e o hipolídio. Portanto, seis modos.

Acontece que depois, com a dominação romana – os romanos, como se sabe, foram muito influenciados pelos gregos –, estas escalas se espalharam por todos os países. Estão na Itália, estão – ainda – na Grécia, estão nos países eslavos, estão na Alemanha (apesar de sua tendência diferente), estão na Suíça, na Inglaterra e na Península Ibérica. De lá vieram para o Brasil, para o Nordeste, porque a civilização brasileira começou no Nordeste. Naquela época, fim da Renascença, toda música da Europa, popular ou da corte, era desse jeito, seguia os modos. Essa música de modos chegou aqui no Nordeste, atingiu o Norte até mais da metade de Goiás (do lado Oriental) e o norte de Minas. Eu a encontrei, fazendo pesquisas para o Ministério da Educação, no litoral norte de São Paulo – Ilha Bela, Caraguatuba, São Sebastião e principalmente em Ubatuba –, um pouquinho no sul de Minas, nas Folias de Reis, e mesmo no Paraná, diminuindo à proporção em que vamos para o sul, mas chegando a Santa Catarina e até o Rio Grande do Sul, porém aí não melodicamente, mas como resultado do canto a duas ou três vozes, que ouvi por meio de uma gravação feita por uma aluna minha, que pesquisou o "moçambique". Com a imigração nordestina, esses modos foram para a Amazônia, sobretudo Manaus, onde antes não existiam de maneira assim tão forte. Uma ocasião eu passei o mínimo de quatro horas ouvindo música em Manaus e os "modos" nordestinos estavam lá. E eles também vão entrando em São Paulo. Na cidade de são Paulo existem, hoje me dia, pelo menos 90 forrós em funcionamento.

Depois do século XVIII se firmou, na Europa, um novo conceito que não era só melódico, mas também harmônico. É a "tonalidade clássica", que consta, em princípio, de quatro modos. O modo "maior", de que eu daria como exemplo a cantiga infantil "Atirei o pau no gato", o modo "menor", de que é exemplo outra canção infantil, "Terezinha de Jesus" e mais duas variantes que o modo menor acontece ter. Os modos nordestinos são portanto dez. Os três fundamentais e suas três variantes, mais os quatro "clássicos". Estes vieram muito depois, já que surgiram na Europa quando o Brasil estava descoberto.

Lá na Europa, a música deixou as cortes, foi para os salões burgueses. Começaram a aparecer as valsas, quadrilhas, polcas, essas coisas todas. Daí foi fácil descer ao povo. Os novos imigrantes europeus, a partir do século XIX, foram para o sul do Brasil, levando essa música. De maneira que à proporção em que a música brasileira desce para o Sul, essa tendência vai sendo notada. Ela aparece no Brasil depois da Abertura dos Portos, não obstante o antigo modalismo continuar.

São portanto nada menos que dez "modos" – ou "escalas", se preferirem – em voga no Brasil. Os de procedência grega estão, por exemplo, nos bailões de Luiz Gonzaga, nos aboios, na música dos "caboclinhos", na dos violeiros, etc. Os que surgiram depois da Abertura dos Portos, estão no pastoril, no frevo, e em algumas outras poucas manifestações populares. O que predomina mesmo no Nordeste é aquele tipo de modo de tradição mais profunda e genuinamente popular. Seja como for, os dez modos europeus estão perfeitamente em voga.

E o negro? O que nos trouxe? A gente sabe que uma escala é uma sucessão de tons, mas estou aqui falando de "modos", que são maneiras melódicas. Pode existir "modo" de não mais de uma nota, "in recto tono", melodia reta. Nos Xangôs encontrei uns poucos exemplos desse modo reto. Encontrei três modos de duas notas. Cinco de três notas. Seis, de quatro notas. Sete, de cinco notas. (É uma escala pentatônica, mas que nada, absolutamente nada, tem a ver com a tradicional escala pentatônica chinesa. A disposição dos tons é absolutamente diversa.) De seis notas encontrei seis exemplos. De sete, três. de oito notas, quatro. Total, nos Xangôs, 35 modos.

E nos Maracatus? O leigo – em música e em Maracatu – normalmente não percebe as diferenças entre eles e os Xangôs, por causa do estilo do canto, que é o mesmo. Mas posso afirmar que existem, nos Maracatus, um modo de duas notas; dois de quatro, cinco de cinco – ainda aqui, nada a ver com a escala pentatônica chinesa –; dois de seis; quatro de sete notas. Um total de 14 modos de Maracatus antigos, aqueles que são visíveis reminiscências da coroação dos Reis do Congo. No total, 49 modos negros. Acrescentando-se a eles os dez modos europeus, há um total de pelo menos 59 modos em voga no Nordeste, sem falar na mistura dos africanos entre si e deles com os europeus.

Todavia, uma das coisas mais importantes da contribuição do negro – se bem que todas são, a melodia, o ritmo, o instrumento – é, a meu ver, a maneira de cantar. Não é bem o timbre. Eu discordo completamente, porque não é questão de timbre inato da voz. Eu já tive ocasião de estar em terreiro de Umbanda, lá no Sul, com maioria absoluta de

gente branca, que no entanto cantava em estilo negro. E já tenho ouvido corais de negros norte-americanos que cantam sem esse enfoque, de maneira completamente acadêmica. O negro, quando ele é mesmo povo, tem um modo próprio de cantar, que influenciou muito a música popular brasileira.

É também o estilo de tocar, especialmente tambor. O negro dá outra ênfase à execução, dá outro colorido, pela maneira como bate na membrana, pois cada ponto produz uma tonalidade diferente, ora ele bate com a mão mais aberta, ora mais fechada. E mesmo quando usa baquetas, são baquetas diferentes, visando substituir as mãos para produzir um som diferente, quer pela qualidade das baquetas, pela maneira como são feitas, quer pelo ponto de percussão. Noutras palavras, o negro tem um sotaque musical.

Agora, ao ritmo. Só aqui no Recife, nos Xangôs, eu registrei, na minha época, mais de 500 variações. Porque é o seguinte. No mesmo terreiro, quando muda o ogan-ilu, o chefe dos ogans, alguma coisa no ritmo sofre alteração. De terreiro em terreiro ocorrem alterações. As mais de 500 variações a que me referi compreendem apenas seis horas de execução, duas em cada visita, pois eu, para is aos terreiros, ficava condicionado a ir de táxi, com o motorista preocupado em não ficar esperando muito, porque não é vantajoso. Felizmente eu tinha um informante muito bom, o negro Gobá – ele me foi recomendado pela velho Santinha do Maracatu Elefante – rapaz que possuía espírito pesquisador. Ele se metia até dentro dos templos batistas, nas Assembléias de Deus, e depois me contava tudo. Ele foi extremamente valioso, sendo capaz de esclarecer uma infinidade de coisas.

Vamos exemplificar o ritmo da percussão. Tomemos, para comparar, a pulsação, que equivale a tempos de compasso. Existem as subdivisões da pulsação. Subdivisões pares, de dois, de quatro. Subdivisões ímpares, de três, de duas vezes três. Há toques mistos. Só encontrei um compasso de três pulsações, o *Alujá* ou *Elujá* de Xangô, aqui no Recife. E só num terreiro, o terreiro de Severino, encontrei, ouvido em três ocasiões, um toque de cinco tempos, que normalmente não existe em música brasileira, mas que é comum nos países eslavos.

Vamos aos toques. Nada tenho a ver com a etmologia das palavras *batá*, *melê*, *nagô*. São expressões que registrei. Vamos ouvir primeiro um toque chamado *batá*.[1] (Os cinco primeiros toques foram gravados em casa de Lídia de Oxalá e quem puxava as toadas era o seu genro Zé Romão, filho carnal de Pai Adão. É o que pode haver de mais tradicional no Xangô de Pernambuco.)

Existem vários toques com o nome de *batá*. Este é de duas ou quatro pulsações, dependendo de quem o anota. Ocorrem subdivisões ímpares. Há no conjunto outro tambor, que nesta gravação a gente não pode perceber, que mantém subdivisões ímpares em cada pulsação.

Outro toque é o *melê*. Aliás, quero aproveitar o momento para dar aqui uma informação, que nenhum pesquisador parece ter anotado, obtida do nosso amigo Gobá, sabe-se que *ilu* é o nome do tambor usado nos xangôs. É um tambor em forma de barril de vinho, com duas membra-

[1] O maestro Guerra Peixe fez reproduzir este toque e os seguintes, através de fitas gravadas. Todo material da conferência segue transcrito em apêndice ao texto desta conferência (Nota do coordenador).

nas, diferindo do atabaque, afunilado e com uma só membrana. Os nomes antigos dos tambores eram: *melê-chefe*, o ilu principal, que comandava o toque; *melê-de-marcação*, o central, que mantinha o mesmo ritmo, como um cavaquinho que executa o "centro" na execução de um choro; e *melê-unco*, o menor, no qual são executadas muitas variações. *Uncó* quer dizer "falso", uma vez que as variações se desencontram propositadamente na polirritmia do conjunto. Mas não é em todos os toques que se pode perceber esses detalhes. Passemos a ouvir um toque *melê* de duas pulsações se subdivisões ímpares. Determinadas variações, que saem do esquema, ficam por conta dos executantes. Conforme o santo para que se toca ou que se manifesta, há maior ou menor liberdade nas variações. Neste que vamos ouvir, ocorrem muitas. Que beleza!

Outro toque é o *batá-de-Emanjá*, de duas ou quatro pulsações – preferi transcrevê-lo em quatro – com subdivisões ímpares. É um toque considerado difcílimo foi gravado numa das primeiras vezes que visitei os terreiros, justamente no Xangô de Lídia de Oxalá. Passei 60 dias, no mínimo, para conseguir entendê-lo. Pois o ritmo da percussão forma uma unidade determinada, a dança se mantém como unidade independente, e o canto, por sua vez – puxado por Zé Romão, que fazia movimentos de cabeça para os iniciados cantarem juntos –, constituía outra unidade, também independente. Noutras palavras, cada parte nada tinha a ver com a outra.

Agora outro *batá* – nome muito comum – de subdivisão par, como se há de notar. Ele é seguido pelo chamado toque *nagô*, muito comum no Recife, assim como na Bahia. Na minha estimativa, este toque ocupa a média de 30% da

duração de cada sessão, de cada festa. É portanto o mais característico dos terreiros. A base da dança é em dois tempos, duas pulsações.

Interessa conhecer esse mesmo toque numa execução da Bahia. Evidentemente muda alguma coisa, já que lá os instrumentos são de outro tipo. Aqui no Recife, os tambores têm a caixa de ressonância menor, por isso as variações não devem ser muito rápidas. Ainda da Bahia, um *Alujá* ou *Elujá* (depende de que o pronuncia), toque de Xangô, isto é, do Orixá xangô. É interessante comparar as interpretações da Bahia e de Pernambuco.

A quantidade de toques nos Candomblés, é enorme. Já ouvi muitos também em terreiros do Rio de Janeiro. Da Bahia, porém, só os conheço de gravações, não ao vivo. Tive porém oportunidade de ouví-los no Rio Grande do Sul, nos batuques, que são os candomblés de lá. Ouví-os, em Porto Alegre, no terreiro de Mãe Apolinária, no bairro da Auxiliadora. Mais tarde, meu amigo Carlos Galvão Krebs me presenteou com uma fita magnética. Pude observar que muitos toques presentam a mesma fisionomia dos dos demais cultos africanos do Brasil, apenas com algumas variantes. De melodias, algumas eu reconheci a partir do meu conhecimento do Recife. E é neste ponto que insisto: na hora de cantar nos cultos africanos, o gaúcho espanholado o faz no estilo africano.

Vamos agora sair dos xangôs. Vou mostrar a mistura dos elementos religiosos com profanos. Ouçamos um toque de "Bumba-Meu-Boi", do Maranhão, no qual se misturam medidas diversas, enquanto a melodia vem num daqueles modos não negros.

A meu ver, onde chegou a influência banto, os toques são mais simples, provavelmente porque os negros sitos sudaneses sofreram influência árabe, mais requintada, com maior riqueza rítmica. O certo é que, no momento em que a música sai do culto mais tradicional, do Xangô ou do Candomblé, o toque torna-se mais simples. Vejamos, por exemplo, um toque de "macumba" carioca, que gravei em Irajá. A aparência de samba, que todos já conhecemos, está aqui. Existem outros toques na macumba, mas o predominante é deste tipo que é mais fácil. A vantagem dessa facilidade é que, quando uma pessoa não pode tocar, outra a substitui, embora sem aquela riqueza de variedade do culto tradicional.

Existe, ou ao menos existia, aqui no Recife, como em Porto Alegre, Salvador, Rio e outros lugares, um toque chamado "congo". Não tenho dúvidas sobre sua procedência angolana ou conguense, porque já o ouvi em gravações documentárias procedentes dessas áreas de idioma banto. O toque "congo" aqui reproduzido vem do terreiro de Pai João d'Angola, de Belo Horizonte. Além do toque, a gente percebe o estilo negro de cantar, mais a contribuição mineira, com o acréscimo de uma segunda voz.

Outra influência claramente negra encontra-se no toque do "baião", pelo menos no bombo, embora possa aparecer também em outros instrumentos. Essa influência negra, sobre o ritmo do baião, chega às vezes a um certo requinte, que quem não estudou não percebe. "O baião-de-viola" é ainda mais africano, tem exatamente a mesma síncope característica. Isso fica muito claro na peça de que aqui reproduzimos um pequeno trecho, a célebre estória *A Onça e o Cachorro*.

Existe uma outra música de influência africana, que, no toque, mas nem tanto na melodia, apresenta semelhança com o baião. É o "tango", que nada, pelo menos aparentemente, tem a ver com o tango argentino. Em face do sucesso do tango argentino, começaram a chamar o nosso tango de "tango brasileiro", como se ele fosse o equivalente ao argentino. Porém o brasileiro já existia muito antes do argentino. Houve, e ainda há, quem o confunda com o "maxixe", o que é um erro crasso, porque maxixe não é música, nem sequer dança propriamente dita, mas simples estilo de dança. Dançava-se maxixe com a música da polca, do galope, etc. Porém o tango brasileiro se prestava melhor ao maxixe. Daí muita gente confundi-los, inclusive por interesse comercial. Quem pega as músicas de Chiquinha Gonzaga e de Nazaré, editadas na França, justamente quando o tango argentino fazia o maior sucesso, vê escrito "tango-maxixe". subentenda-se, "tango para se dançar o maxixe".

Quero fazer um adendo. O musicólogo argentino Rodrigo diz que o tango brasileiro teria sofrido a influência da *habanera*, sobre a qual ainda pretendo escrever um trabalho. Diz também que o tango argentino sofreu a influência do negro brasileiro, exportado como escravo para Buenos Aires. Para ele, o tango argentino é um aversão local do tango brasileiro, assim como o brasileiro é a versão local da *habanera*. Esse Rodrigo dá também uma explicação para o nome – eu pessoalmente não entendo de etimologia, fica por conta dele – dizendo que a palavra "tango" vem do Xangô, palavra que significa, entre nós, tanto o culto quanto um de seus orixás. De fato, em Cuba Xangô se pronuncia *tchangô*, e pode ser que daí tenha saído "tango".

O tango aqui reproduzido recolhi de Vicente, zabumbeiro de Caruaru.

O toque sincopado no grave, que é muito africano, a gente encontra também na música lenta, de procissão, como na procissão da sexta-feira da Paixão, de novena.

Um dos toques que se usa muito – mas não pata dança – nos cultos africanos e, às vezes, em músicas profano-religiosas, como "congada", "folia de reis" (em certos momentos), etc., é um toque que aqui no Recife chamavam "rufado". É um toque aleatório, sem compromissos com o tempo. Os tambores fazem um trêmulo, podendo dar umas pancadas. O agogô faz o que quiser.

Na "congada" de são Paulo existem diversos toques, embora nem tantos como no Xangô. Escolhi, para reproduzir aqui, um que se assemelha ao baião. Em seguida um "fandango" de são Paulo, com particularidades tipicamente negras e por último, para comparação, um fandango do Paraná.

Quero só ainda dizer que a síncope africana está muito presente na música brasileira. É verdade que a síncope não é exclusiva do Brasil, nem da África. Os portugueses também têm, bem como outros povos de cultura completamente diversa. No entanto a maneira como é feita no Brasil – a execução, a articulação – é tipicamente africana.

Mário de Andrade escreveu, não me lembro em que livro (mas é uma frase muito citada), que uma grande parte, talvez a maior parte do que nós recebemos foi européia. Mas o negro coloriu tudo. Saravá!

X

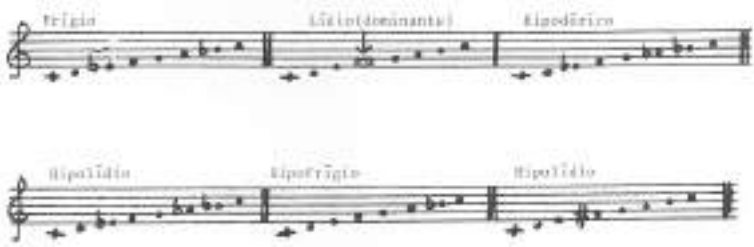
APÊNDICES

APÊNDICE I

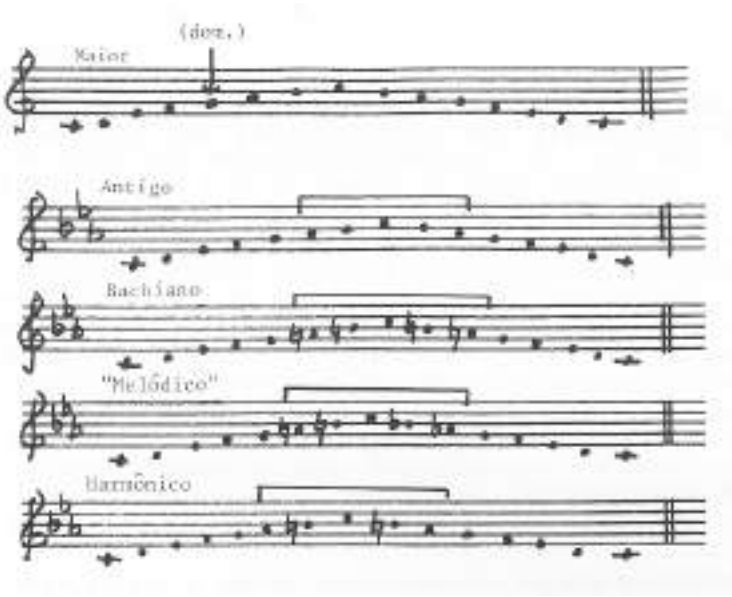
MODOS MENCIONADOS NA EXPOSIÇÃO

Ao se mencionar os "modos" gregos, foram citados apenas o dórico, o *frígio* e o *lídio*, que são fundamentais. Desses, foram derivados outros que, por serem colocados em altura escalar mais grave, receberam o prefixo *hipo*, isto é "inferior", abaixo, bem como um deles recebeu o designativo *mixolídio*, que quer dizer "quase", "próximo" ao lídio. Com exceção do dórico e do mixolídio, que o pesquisador jamais ouviu no Brasil, os demais estão plenamente em voga, por vezes misturando-se uns e outros.

"Modos nordestinos", em número de seis:

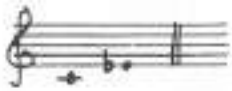


"Modos" da "tonalidade clássica". o "maior" e quatro "menores". O "maior" é abundantíssimo, com enorme predominância. Dos "menores" o mais usual é o "harmônico"; depois o "melódico"; enquanto que os demais, conquanto presentes no populário, são muito menos utilizados. "Bachiano" é raríssimo.

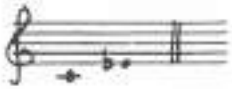


"Modos" dos Maracatus antigos, isto é, de origem indubitavelmente negra:

"Modo" de duas notas:



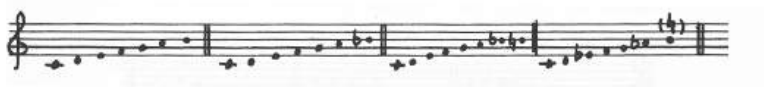
"Modos" de quatro notas:



"Modos" de cinco notas:

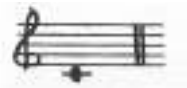
“Modos” de seis notas:

“Modos” de sete notas:

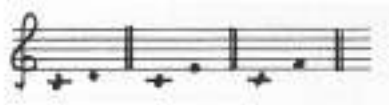


“Modos” encontrados nas cantigas dos Xangôs do Recife:

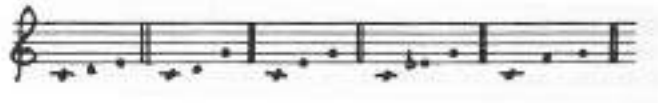
“Modo” de uma só nota, espécie de “recto-tono”, melodia reta:



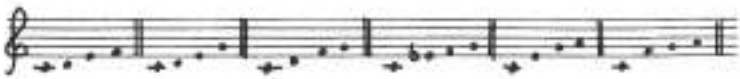
“Modos” de duas notas:



“Modos” de três notas:



“Modos” de quatro notas:



“Modos” de cinco notas:

“Modos” de seis notas:

“Modos” de sete notas:

“Modos” de oito notas:

Observação – Sempre que uma nota bemolizada é seguida, nos exemplos, da mesma nota com efeito de bequadro, não significa que na melodia seria assim; mas, ao contrário, a tendência melódica é descer. Como ao descer haveria bemolização, o pesquisador preferiu anotar as notas como devem ser, numa notação correta.

APÊNDICE II

OS TOQUES OUVIDOS NA EXPOSIÇÃO

Nos toques dos Xangôs, a interpretação é muito complexa: qualidade da madeira dos tambores (*ilus*), a membrana utilizada, a região onde é percutida, o bater com a mão do executante, onde bater a intensidade, as articulações mais acentuadas das quais derivam outros ritmos, a relação entre um e outro tambor, e assim por diante. Disso tudo resulta um colorido particular, um som geral que lhe é muito próprio: que difere do som geral do toque do Maracatu, do Côco, do Jongo, do Tambu, da Escola de Samba, do Cateretê, do Caxambu etc.

Ao publicar o livro *Maracatus do Recife*, o pesquisador teve a preocupação de informar o leitor sobre todos os detalhes possíveis dos instrumentos de percussão, visando, é claro, fosse transmitida a idéia do resultado geral. Ao que parece, somente o excelente músico carioca Luciano Perrone compreendeu as minhas explicações e reproduziu o toque do Maracatu num Lp que ele mesmo produziu, disco de ritmos brasileiros executados unicamente em instrumentos de percussão. Valem, no entanto, esclarecimentos sumários que se seguem.

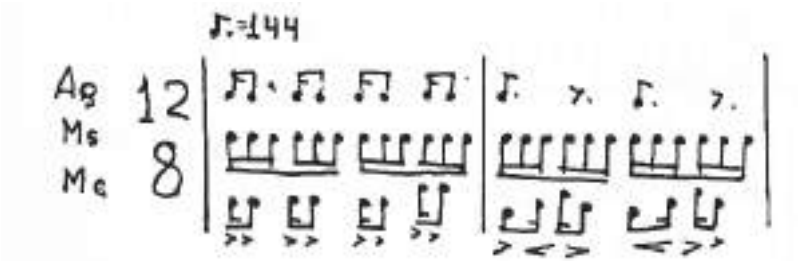
Nos Xangôs do Recife, o *agogô* (ou "ferro", ou seja, sino consta de uma só campânula, que é percutida com um pedaço de madeira à guisa de baqueta.

Na execução ocorrem dois sons de alturas diversas, cuja diferença entre o grave e o agudo jamais ultrapassa o intervalo de quarta justa. O "tom" (som) grave é obtido quando a madeira percute próximo ao cabo do instrumento, pois a onda vibratória é mais volumosa; e o "tom" (som) agudo é percutido próximo à boca do instrumento.

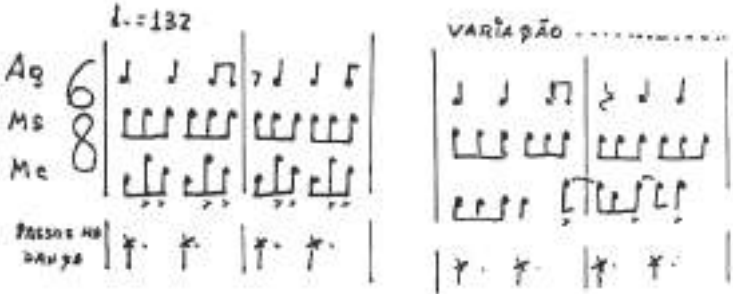
Observe-se que na notação musical há sempre diferença de altura, que corresponde a diferença de "tom".

Quanto à anotação dos toques dos tambores (os ilus) a diferença de "tonalidades" é igualmente sensível, por vezes passando gradativamente do grave para o agudo e vice-versa. Acresçam-se determinados tons secos, claros, mais agudos que os demais. Entrar em detalhes sobre o colorido extraordinário das notas nos toques, seria enfadonho para o leitor, sem que se obtivesse uma descrição realmente satisfatória. Fica a critério do leitor que saiba ler música) avaliar o que a notação mais ou menos elementar possa sugerir. A altura desta ou daquela nota, nestes documentos, é o máximo que por enquanto se pode fazer, pois é só a documentação sonora em fita magnética, bem gravada, é que poderia dar a idéia mais aproximada, em que pese a ausência do calor humano da execução *in loco*. O "Melê-chefe" (*ilu* condutor, executado pelo líder da percussão) está escrito sempre na parte inferior da partitura que serve de exemplo; enquanto os demais são lidos no meio. Sempre que no toque o ritmo é o mesmo para todos os tambores, basta a notação de uma só linha musical. Para simplificar o trabalho, são usados aqui os seguintes símbolos: *Ag* = *Agogô*; *Mc* = *Melê-chefe*; *Ms* = *Melê-de-marcação* e *melê-uncó*.

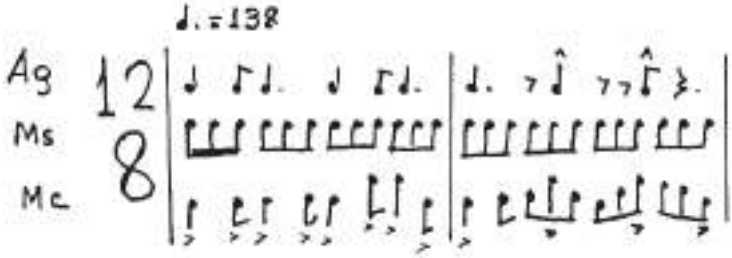
Toque nº 1 - *Batá*:



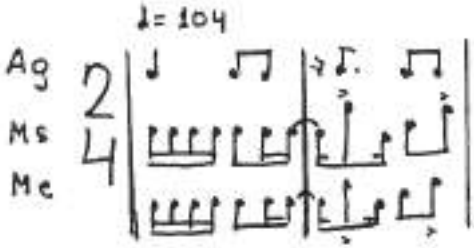
Toque nº 2 - *Melê*:



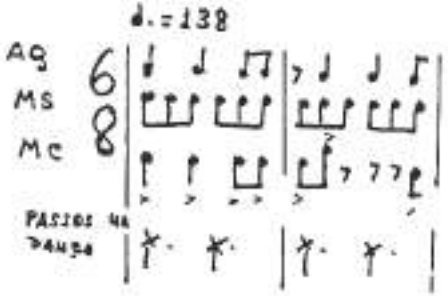
Toque nº 3 - *Batá-de-Emanjá*:



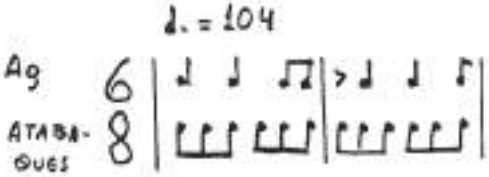
Toque nº 4, outro *Batá*:



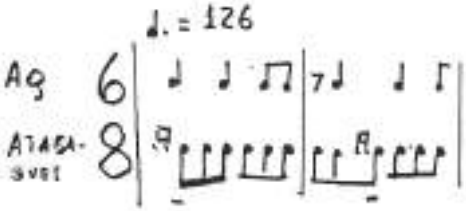
Toque nº 5 - *Nagô*:



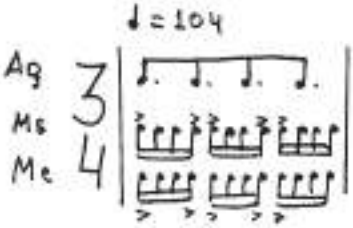
Toque nº 6, o mesmo *Nagô* numa execução baiana:



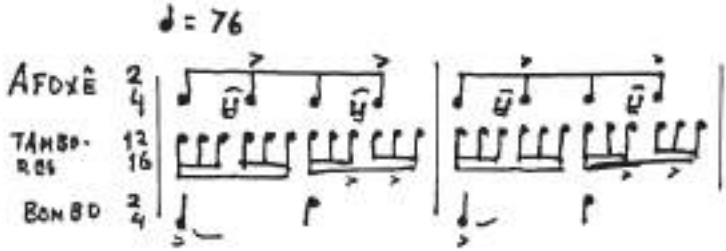
Toque nº 7 - *Alujá* ou *Elujá* numa execução baiana:



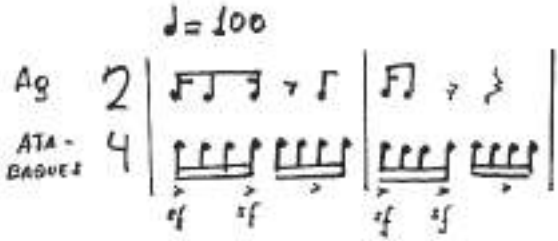
Versão recifense do mesmo *Alujá* ou *Elujá*:



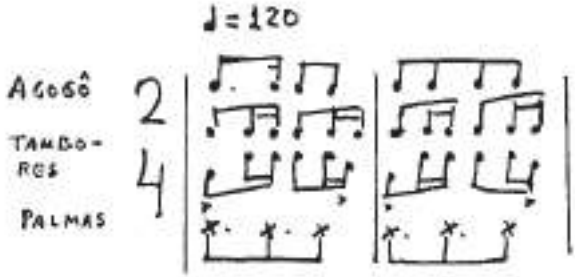
Toque nº 8 - Do “Bumba-meu-boi” do Maranhão:



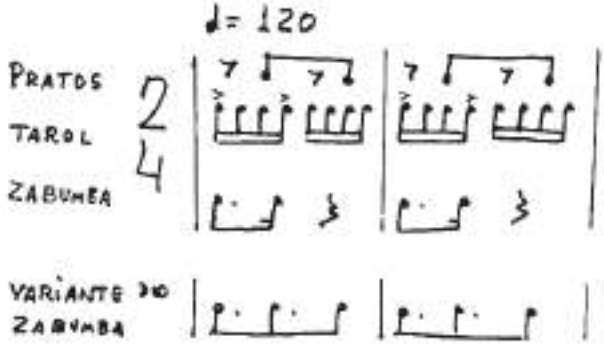
Toque nº 9 - De “Macumba” carioca, no estilo sambado:



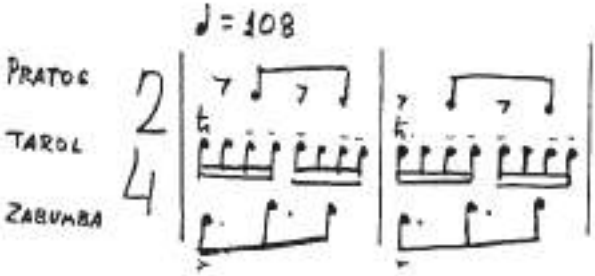
Toque nº 10 - Toque “Congo”. De uma “Tenda” de Belo Horizonte:



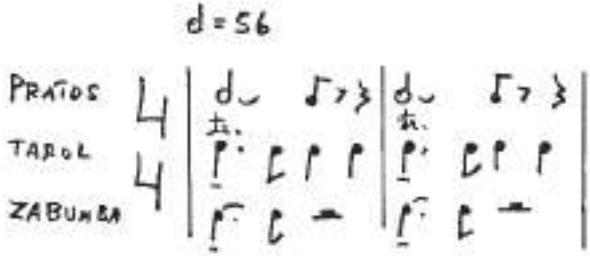
Toque nº 11 - “Baião” ou “Baiano”, do conjunto de saudoso ceramista Vitalino. de Caruaru:



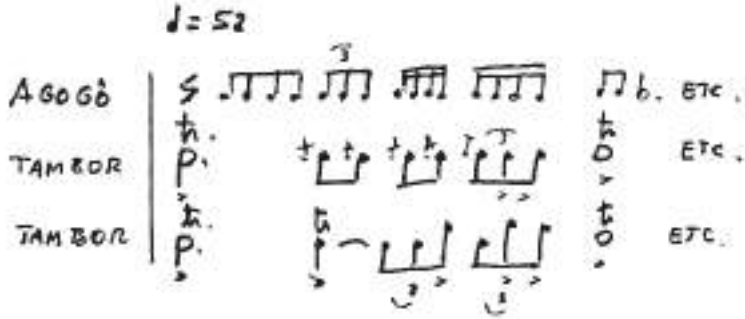
Toque nº 12 - “Tango”:



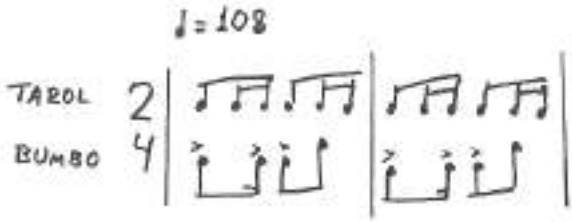
Toque nº 13 - “Procissão”:



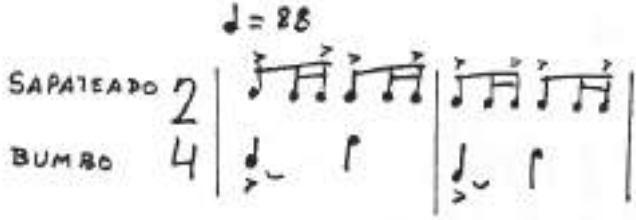
Toque nº 14 - “Rufado” ou “trêmulo”. Completamente aleatório, é ouvido não só nos cultos africanos como em manifestações populares profano-religiosas. Sem medida certa, é quase impossível seja registrado. Aqui, apenas uma simples sugestão:



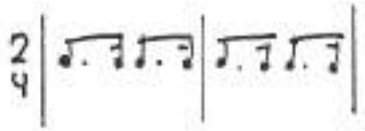
Toque nº 15 - “Congada” do Estado de São Paulo. Existem muitos outros toques na Congada.



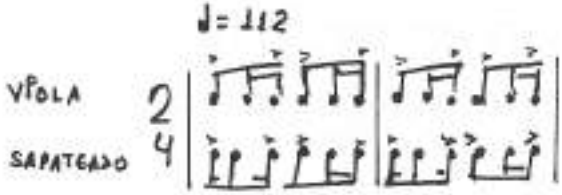
Toque nº 16 - de “Fandango” do Estado de são Paulo:



Observa-se que nas notas acentuadas do sapateado está resumido um esquema rítmico africaníssimo, que aparece não só nos cultos africanos como samba:



Toque nº 17 - De "Fandango" do Paraná :



Todos estes registros musicais foram anotados pelo conferencista.

WALDEMAR VALENTE — Acostumei-me a admirar o Maestro Guerra-Peixe desde 1949, quando iniciou suas pesquisas sobre música de Xangô, estendendo-se até 1952, nesse ano transferi-me para o Rio de Janeiro e em seguida para São Paulo. Aqui no Recife utilizamos ambos, ele e eu, o mesmo material de estudo, embora com objetivos diferentes. Com justiça disse Rossini Tavares de Lira, no momento em que saía a primeira edição de *Maracatus do Recife*, de Guerra-Peixe, que "o ex-dodecafonista Guerra-Peixe era o único compositor, de renome nacional e internacional, que ainda cuida com carinho e amor do folclore brasileiro; para tal não teve de abandonar seus estudos de composição musical".

Freqüentador dos cursos de folclore, pesquisador de campos no Nordeste, onde recolheu importante material musical, mostra-se constantemente em dia com a especialidade de que é mestre. O conhecimento sempre renovado do folclore vem lhe permitindo aperfeiçoar cada vez mais suas composições musicais. Como prova estão, entre muitas outras, a *Sonata*, para violino e piano; o *Trio*, para flauta, clarinete e fagote; a *Suíte Sinfônica nº 1 (Paulista)* com as partes cateretê, jongo, encomenda das lamas e tambu; a *Suíte sinfônica nº 2 (Pernambucana)*, com as partes maracatu, dança de caboclinhos, aboiado e frevo.

Por essas composições musicais, é possível reconhecer a harmonia entre a criatividade do músico e o talento do pesquisador de folclore. Seu livro *Maracatus do Recife* vale, pela sua importância folclórica, como orientação ao estudo de musicistas e compositores. Estudando o complexo melodia-ritmo, pôde comprovar, teoricamente, a relação dos maracatus e xangôs. Muitos aspectos do complexo musical do maracatu foram analisados e corretamente revistos por Guerra-Peixe. É o que acontece, por exemplo, com a origem do termo "maracatu". Para o ilustre musicólogo, é palavra africana. Revisão também digna de registro: "calunga" ou "boneca" não é obrigatoriamente do sexo feminino, podendo ser também masculino.

Foi para mim um prazer e uma honra presidir esta reunião, na qual o Maestro Guerra-Peixe funciona como expositor de tema, que tem muita ligação com as pesquisas que venho, há muito tempo, realizando nos terreiros do Recife. A música, como se sabe, é uma constante nos rituais religiosos. Coincidência curiosa: um dos meus melhores

informantes foi também o seu melhor informante. Refiro-me ao crioulo Arnaldo Lourenço Batista, o "Gobá", marcantista da orquestra do *Maracatu Elefante*. Forneceu-me precioso material sigilosamente, para não trazer complicações com o pai-de-santo com o Sul – Rio de Janeiro e São Paulo – funcionou como *ogan-ilu* do terreiro de Manoel Dutra, na Mangabeira. Adoecendo, esforcei-me para que se internasse no Hospital Pedro II. Dele recebi um chamado para vê-lo, mas não tive oportunidade para alcançá-lo vivo. Era esperto, inteligente, grande conhecedor dos segredos do Xangô. Num de seus folhetos, publicado em 1935 – ele ainda não tinha adoecido – rendi-lhe breve homenagem, agradecendo os serviços que me prestou. Fiquei alegre de ver, na segunda edição de *Maracatus do Recife*, o retrato de Gobá, com os agradecimentos e elogios ao magnífico informante que foi.

EURICO NOGUEIRA FRANÇA — Os elementos constitutivos da música brasileira a princípio agiam de maneira autônoma. Evidentemente tínhamos a música indígena quando o Brasil foi descoberto, que se contrapôs à música européia, ao canto gregoriano, empregado aqui pelos jesuítas como elemento de colonização. O índio se mostra extremamente receptivo a esses cantos sacros, ele os assimila com rapidez. Depois vem o momento do africano. A música do negro se modifica no Brasil, porque não há contribuição africana que permaneça intacta em nosso solo. Do ponto de vista musical, do ponto de vista da dança, a influência negra é onipresente. A vitalidade rítmica do negro é qualquer coisa de espantoso. É uma forma de mudança, de transfiguração, intimamente ligada à sexualidade. O sexo do africano

se reflete em sua arte, em sua música, em sua complexidade rítmica, na polirritmia de que fala Guerra-Peixe.

Os dois eminentes compositores que aqui se encontram, Guerra-Peixe e Marlos Nobre, foram buscar as raízes musicais de nossa etnia, não se reportando evidentemente só à música negra, mas também à música índia. Às vezes até me parece que eles têm um interesse todo especial pela música índia, como se quisessem fugir daquilo que está mais divulgado entre nós, que é a música negra.

MÁRIO DE ANDRADE — aquela figura realmente apostólica – esteve no Nordeste durante a década de trinta, para fazer uma série de pesquisas folclóricas, até hoje da maior importância. Aqui no Recife, foi realizada uma coletânea enormes de músicas de Xangô, reunidas em livro, com interpretações e comentários, por Oneida Alvarenga. Um dos principais seguidores de Mário é o maestro Guerra-Peixe. Eu vejo o grande escrúpulo científico com que faz a sua pesquisa. Ele próprio viveu no Recife. Colheu muito material; o que guarda do Recife é qualquer coisa de único. Foi feito com o escrúpulo de um artista, que não só faz alguma coisa de objetivo, como também procura encontrar estímulo para sua invenção de criador. Marlos Nobre – uma das glórias da música brasileira – também recebe a inspiração do nosso folclore.

Às vezes o nosso compositor não se dá ao trabalho de ir ao campo para fazer pesquisa. É claro que a composição é uma coisa livre, ela não está diretamente subordinada à pesquisa. Mas existe um grande potencial de influência que precisa ser aproveitado, inclusive na música negra. E esse potencial não pode ficar limitado à música instrumental de

concerto, ele está ansiando por aquela projeção cênica que só a opera pode dar. Projetar a inspiração musical do compositor, através de personagens que figuram em cena, é muito importante para o desenvolvimento musical de um país. Há uma ópera alemã, uma ópera francesa, até mesmo uma ópera argentina, porém não há uma ópera brasileira ainda, apesar dos elementos que nós temos para sua inspiração. Esse é um dos caminhos abertos aos nosso compositores.

O compositor que englobou as diferentes parcelas étnicas da inspiração musical de seu povo, não faz mais limites entre umas e outras, entre música negra e música índia, ou música lusitana e música italiana que também está dentro da nossa música), mas elabora algo em que se reconhece a própria essência da música brasileira.

MARLOS NOBRE — Eu tenho uma sugestão, uma sugestão concreta. A FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO e Gilberto Freyre têm toda a força para realizá-la. É uma recomendação para que a música folclórica brasileira, especialmente nordestina, seja realmente ensinada nas escolas. Eu digo isso a partir de um exemplo muito simples. Eu sou pernambucano, nasci na Rua de São João, em 1945, 46 e 47, por volta dos meus seis a oito anos, era por onde passava todo carnaval do Recife. (Parece que isso hoje está voltando a acontecer.) Os conjuntos carnavalescos passavam por lá para se exibirem num coreto que havia ali perto. E foi ali que fiz minha formação musical. Na minha porta passavam os maracatus, os caboclinhos, eu tinha medo, eu tinha terror místico daquele negócio. Aquilo me entrou mais no sangue do que na cabeça, mais nos meus nervos do que no meu intelecto.

Eu tive uma formação musical que considero privilegiada. Foi feita diretamente com o povo. É uma música que você não pode imitar, não pode usar como documento. Ou você está impregnado dela ou faz uma coisa falsa. Isso vem naturalmente da força da música negra, de sua influência na música brasileira. É impossível você ouví-la quieto, com aquele ouvido do sujeito que fica sentado na cadeira ouvindo. Eu acho que sua força está na mobilidade, no dinamismo, na força rítmica.

Eu estive em Paris outro dia e conheci um compositor, um francês muito simpático. Ele esteve no Brasil e encantou-se com a música brasileira. Então ele fez uma sinfonia denominada *Brasil*. Era uma homenagem muito bonita, mas a sinfonia tinha de tudo, menos de Brasil. Com muito esforço ele botou um ritmozinho, alguma polirritmia brasileira, mas o resultado foi extremamente falso, porque ele não tinha nossa vivência rítmica.

Essa vivência da música me parece essencial. Hoje em dia, cada vez mais, há dificuldade das novas gerações, da juventude, das crianças tomarem contato com a realidade que é o Brasil. Eu quero dizer que não consigo separar música afro-brasileira e Brasil. Não existe separação possível. Não podemos estudá-la como um fenômeno cultural qualquer. Nós somos um amálgama de cultura africana com cultura européia. Eu, com seis, sete anos, eu ia para o piano e improvisava frevo, maracatu, caboclinho. Um dia levei uma cacetada de minha professora de piano, literalmente uma cacetada. "Não toque isso aí, que isso é porcaria, é música de rua". era uma professora do Conservatório. Imagine-se o reflexo disso em minha formação, tremendo, horrível.

Eu era obrigado a tocar Chopin, Mozart, Beethoven, eu gostava deles, era uma música maravilhosa, mas a outra música era a que me chegava naturalmente. Foi um grande drama na minha sensibilidade. O que aconteceu comigo deve ter acontecido com outros compositores, com outras pessoas não necessariamente compositores, com intelectuais, que talvez nunca tenham superado esse conflito, que talvez tenham chegado à conclusão de que cultura é uma coisa, cultura negra é outra coisa.

Mas isto não existe. É uma coisa só. A cultura negra no Brasil somos todos nós. Eu sou um branco falando, mas um branco integrado a isso tudo. Porém nos dias de hoje nós estamos sofrendo um processo que me parece lento, mas, com os meios de comunicação, vai se acelerando muito, da imposição de culturas estranhas, do que existe de pior na indústria musical, que é jogada em cima da criança, é jogada em cima do jovem, que chega a ter dúvida sobre a realidade da nossa cultura. Não sou xenófobo. Não acho que, para criar, nós devemos nos transformar em ilha. Não. O Brasil faz parte do mundo. Mas uma coisa é certa: as novas gerações estão perdendo contacto com a realidade viva da nossa cultura.

MANOEL NASCIMENTO COSTA — O Maestro Guerra-Peixe apresentou três tipos de toque *batá*. O primeiro, certo, é um *batá*. O segundo também, é mais lento, mas é um *batá*. Porém o terceiro "não" é um *batá*. É um exemplo do toque *ijexá*, que nunca pode faltar numa cerimônia de culto afro-brasileiro, é ritmo mais tocado para Oxum.

Eu posso informar quais os ogans que tocavam na casa de minha avó Lydia, quando o Maestro Guerra-Peixe fez suas gravações. Eram Vadinho, Leô, Veinho e Claudi-

nho. O cantor era o meu pai carnal, José Romão da Costa. O grande coral era formado de Ilda Soares, Ester Soares, Odília Martins, Djanira Alves da Silva e Maria Alves.

A FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO tem colaborado conosco, divulgando nossos trabalhos. Com a colaboração de Waldemar Valente, de Roberto Motta, com o aval do Dr. Fernando Freyre, estamos procurando dar a maior colaboração aos estudos afro-brasileiros. A intenção do Dr. Fernando, segundo palavras dele e de Roberto Motta, é que a FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO há de ter um Departamento unicamente para estudo das religiões negras. E aí nós nos colocamos mais uma vez à disposição da FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO, para o que der e vier.

XI

CATIMBÓS, XANGÔS E UMBANDAS

CATIMBÓS, XANGÔS E UMBANDAS NA REGIÃO DO RECIFE

Roberto Motta
Vicente Lima

ROBERTO MOTTA — Calculou-se, faz uns oito anos, que houvesse em Pernambuco 6.000 – eu digo seis mil – centros de Umbanda e de Xangô. Cifras como essas, seis, cinco, ás vezes sete, outras quatro ou três mil, são facilmente encontráveis em diversos estudos sobre o tema. Estou extraindo 6.000 de um trabalho realizado por meu colega João Hélio Mendonça, do Departamento de Antropologia da FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO. Mas eu fui pessoalmente à repartição encarregada desses levantamentos. Era, por incrível que pareça, a Divisão de Diversões Públicas, da Secretaria de Segurança Pública. Que os cultos estivesses afeitos a esse Serviço, racionalizava-se pela licença especial necessária para a realização de festas mais ruidosas.

Porém essas cifras, cinco, seis, sete mil, como quer que as encontremos, estão sujeitas a caução. São certamente exageradas. Os registros dos centros, junto à Divisão de Diversões, eram feitos pelas federações de cultos afro-brasileiros, ultimamente em número de cinco. As autoridades não aceitavam pedidos diretos de centros individuais. O registro, pela lei que o requeria, tinha de ser feito por uma federação. Ora, ocorria que muitos centros estavam afiliados a mais de uma federação. As federações, cujos fichários examinei, cobravam relativamente pouco – talvez Cr$ 5.000

(cinco mil cruzeiros) por ano, em 1973 – e cada uma delas gostava de dar a impressão de ter o máximo de centros afiliados. Não sei o que tem acontecido com elas depois que, por lei estadual de Pernambuco imitada da Bahia – e surpreendentemente mal recebida pelo povo-de-santo –, o registro deixou de ser compulsório.

Não só muitos centros eram registrados por mais de uma federação, como também acontecia que, na Divisão de Diversões, as fichas de cada centro, em vez de serem renovadas anualmente, iam se acumulando por três, quatro, cinco anos. Torna-se portanto muito difícil fazer um cálculo exato. Inclusive o conceito de "centro" é muito difícil de precisar. Onde que que exista um "santo assentado", onde possa haver um toque ou uma reunião por ano, já se poderia falar em centro. Se levarmos em conta essa indefinição, aí já não é de exagero, mas de subestima que falaríamos.

O que haverá de comum aos "centros espíritas de Umbanda e Xangôs do Grande Recife" (Mendonça, 1975)? os nomes "Umbanda" e "Xangô" apresentam, como se verá abaixo, graus perigosos de equivocidade. Os centros, sabem todos os devotos e estudiosos, manifestam infindáveis variações no dogma, no culto e na organização. Talvez fosse mais exato falar das religiões mediúnicas do Recife, seguindo a linha adotada por René Ribeiro em cursos ministrados no programa de pós-graduação em antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Ou, por convenção simplificadora, em espiritismo popular.

Mas o que é espiritismo e o que é popular? Se não se deve remontar infinitamente nas definições, também não se pode deixar de declarar o sentido dos dois termos. Por

espiritismo eu entendo forma de religiosidade que envolva a manifestação habitual de entidades sobrenaturais através do corpo de pessoas vivas. Trata-se de uma definição mínima. Nada se prejulga sobre o caráter das entidades. Não se diz que sejam almas de mortos. Não se implica a doutrina da reencarnação. Não se esclarece o papel da manifestação. Pode servir de consulta ou constituir apenas experiência extática por parte do devoto, sem motivo ulterior de edificação. Pode representar o ato supremo do culto ou, apesar do caráter habitual com que ocorra, subordinar-se a outras práticas rituais.

O termo popular eu uso aqui tentando ao máximo evitar as complicações da ciência política ou da sociologia. Por ele quero simplificar o espiritismo que se encontra empiricamente associado camadas de baixos rendimentos econômicos. Não se trata, bem entendido, de associação absoluta. A natureza dos meus dados não se presta ao estabelecimento de um quociente exato de correlação. Esta existe, mas com derrogações.

Nada tem de inédita a presença de pessoas de alta renda em centros religiosos eminentemente populares. Por outro lado, religiões de feitio teológico e ritual fortemente "racional", como certas formas de catolicismo, protestantismo e kardecismo, conseguem êxito mais do que efêmero entre as camadas sócio-economicamente subordinadas.

Conoto ainda a ausência de elaboração teológica e intelectual, associada, por exemplo, a práticas espíritas mais gerais em camadas de maior renda e instrução mais alta do que a da média dos frequentadores dos centos de Umbanda e de Xangô. Não digo que lhes faltem convicções estrutu-

radas ou teologia implicitamente vivida no processo ritual concreto. Refiro-me simplesmente à falta de sistematização racional, "científica" da doutrina.

Em outras palavras, se os diversos espiritismos populares constituem domínios lingüísticos ou semânticos bastante complexos e altamente estruturados, eles dificilmente elaboram sua prórpia metalíngua, isto é, um idioma cuja função é expressar outro idioma (Barthes 1964). pode-se a este respeito notar, especialmente a respeito do Xangô ou do Candomblé, que o sincretismo em grande parte representa a busca da metalinguagem. O culto dos orixás expressa-se em termo de culto católico dos santos ou, em etapa historicamente posterior, nos do espiritismo kardecista. Um dos aspectos mais característicos da Umbanda é precisamente o esforço conscientemente empreendido por seus líderes e teólogos para fornecerem essa metalíngua aos cultos populares. A própria antropologia transforma-se em metalíngua racionalizadora, pelo que tem de busca de origens e trabalho de classificação. Daí a quase simbiose que se estabelece os exemplos baianos gozam de celebridade) entre os pesquisadores e os pais e mães-de-santo.

Pode-se apontar ainda outro critério para especificar o espiritismo popular: a ênfase nele atribuída aos aspectos rituais, sacramentais ou "icônicos" (Turner 1975) do culto, tais como, em diversas combinações, à dança, ao canto e aos trabalhos (sacrifícios de animais, comidas oferecidas às entidades, limpezas, chás, banhos, despachos, etc.). isto é, ao caráter implicitamente concreto, afetivo e mágico (no sentido weberiano das expressões) de sua doutrina, do culto e – como veremos depois – de sua organização.

Este critério se encontra em correlação direta com a ausência ou fraqueza da elaboração teológica sistemática, que automaticamente implica o fortalecimento da palavra, ou da metaestrutura lógica em detrimento do sacramento ou símbolo "in actu exercito".

Era precisamente o aspecto ostensivo, riudoso, dos rituais que distingue o espiritismo popular aos olhos das autoridades policiais, tornando obrigatório o seu registro na Divisão de Diversões Públicas da Delegacia de Costumes. As "sessões de mesa", sem dança e sem muita música, constituem rito muito difícil de fiscalizar. Mais certo porém é não haver linha de demarcação exata no gradiente que parte de ocorrências espíritas próximas à norma do kardecismo ortodoxo e "científico", até as que se apresentam segundo as linhas da Umbanda popular do morro. Os extremos se diferenciam com nitidez, mas existe todo o contínuo, toda uma gradação suave entre eles.

Camargo estudou, referindo-se ao Estado de São Paulo, o "continnum religioso que abarca desde as formas mais africanistas da Umbanda até o Karecismo mais ortodoxo" (1961:XII). o contínuo ou os contínuos do Recife organizam-se a partir de um número de variáveis maior do que o de São Paulo, que não constitui área de tradição afro-brasileira original e de onde, de acordo com o próprio Camargo, "o crescimento da Umbanda, recentemente em São Paulo, tem seu desenvolvimento datando dos últimos dez anos". (Ibid: 34).

No Recife, ao contrário, encontramos uma tradição afro-brasileira original, cristalizada em torno do Xangô propriamente dito (que consideramos aqui equivalente a Candomblé em sentido estrito). um dos contínuos ou gra-

dientes analisados neste ensaio tem como pólos a Umbanda e o Xangô. (O Kardecismo, por não constituir espiritismo popular, está fora do âmbito desta análise.) Ainda diferentemente de São Paulo, existe no Nordeste forte influência indígena sobre a formação do espiritismo popular, através de ritos como os do fumo e da jurema e de variedades de dança feito o toré, que se pode acompanhar nas descrições antropológicas de sociedades tribais (Métraux 1928, Wagley 1943) ou de grupos indígenas semi-aculturados (Wagley e Galvão 1949) e que se conservam, com acréscimos e reinterpretações, mesmo depois da completa obliteração das entidades tribais (Galvão 1976, Vandezande 1975).

O uso geral da gente de classe média ou alta do Recife chama Xangô a todas as variedades do espiritismo popular. Mas a palavra, em sentido próprio, representa apenas uma dessas variedades, cuja influência por certo se faz presente em todas as demais, através de elementos mitológicos ou rituais, ou pelo prestígio de sua estrutura eclesiástica, encarada feito modelar. O Xangô ortodoxo ou tradicional exerce certo papel normativo em relação aos outros cultos populares, mas sem se confundir com eles.

As religiões espíritas populares não se apresentam feito sistemas completos e acabados, como as igrejas cristãs. Para as primeiras, sempre permanece aberta a possibilidade da incorporação indefinida de novos ritos e novos mitos (a flexibilidade difere quanto à organização eclesiástica) que vêm acrescentar-se, se não sempre propriamente como entidades individuais a outras entidades individuais, pelo menos feito conjuntos de entidades sobrenaturais em relação complementar com conjuntos análogos. Como uma língua pode,

sem prejuízo das anteriores, aumentar constantemente o número dos seus domínios semânticos, as religiões mediúnicas populares integram e absorvem partes uma das outras, feito conjuntos menores englobados em conjuntos maiores. O próprio domínio ritual do Catolicismo não passaria, visto dessa perspectiva, de apenas mais um domínio hágio-semântico, revestido aliás de máximo regulador ou metalíngua, para expressar sincreticamente todos os demais.

O Xangô é uma religião cara. Os ritos de iniciação, que exigem a oferta de animais de quatro e de dois pés, a aquisição de todo um enxoval e dos objetos a serem consagrados, a gratificação aos oficiantes, reclusão prolongada acarretando despesas de manutenção, tudo isso (além dos aniversários e renovações tão caros quanto as primeiras grandes cerimônias) faz o feitio do santo investimento bastante elevado.

Aí se encontra uma das razões por que centros dos mais ortodoxos tornam-se plurivalentes, operando ao mesmo tempo com vários tipos de espiritismo popular. A casa de Dona Lydia Alves da Silva, em Águas Compridas, constitui um bom exemplo. Lá se atende a exigências rituais tanto da parte dos santos ou orixás, como da parte dos caboclos. As primeiras põem em movimento toda a estrutura formal do centro. As segundas, de caráter muito mais simples, podem restringuir-se a uma simples limpeza de fumaça, privadamente realizada entre o devoto ou consulente e a mãe-de-santo ou um dos seus acólitos.

Três grandes traços caracterizam o Xangô do Recife. Crença em orixás ou santos de origem africana – predominantemente nagô ou iorubá – em relação sincrética de tipo metafórico (Barthes 1964, Jakobson 1963) com santos

da Igreja Católica. Alto desenvolvimento do ritual, entendido, nos centros ortodoxos, como verdadeiros sacramentos, isto é, capazes de produzir graças, carisma ou bem-estar moral e físico "ex opere operato". e, em terceiro lugar, estruturas organizacionais relativamente rígidas e formais, das quais, no Recife, a principal se configura na relação de parentesco entre filho e pai-de-santo. Coerente com a doutrina sacramental implícita no aspecto ritual, essa relação possui caráter marcadamente concreto. Não se trata da filiação abstrata do fiel a todos os representantes de uma ordem sacerdotal, mas da filiação concreta deste devoto a este pai-se-santo. (A descrição clássica do Xangô de Pernambuco encontra-se em *Cultos Afro-Brasileiros do Recife* (1952), do Professor René Ribeiro.)

O Xangô ortodoxo podemos dizer que é religião do hiperconcreto, do direto nas relações entre homens e santos, na realidade concreta dos sacrifícios sangrentos oferecidos a orixás com apetites concretamente humanos e no relacionamento direto entre os devotos, expresso, ou melhor, vivido em termos de família ritual não menos real que a do sangue. Apesar da origem africana dos seus materiais doutrinais e rituais, a diretriz do Xangô, que implica toda a lógica do concreto vivida no processo ritual, expressa traços fundamentais da sociedade e do "ethos" do Brasil, tal como os descreve Gilberto Freyre em ensaios que reputo fundamentais para o bom entendimento desse assunto (Freyre, 1934, 1936, 1959b). Apesar da brutalidade de algumas cerimônias, pode-se dizer que há, em seu apela imediato do concreto, um toque de "franciscanismo" ou "nominalismo" (Freyre 1959a), livre da mediação do código lógico-abstrato ou teológico.

A palavra "Umbanda" também proporciona grande margem de equívocos, usando-se em três sentidos diferentes. Pode significar o conjunto de todo o espiritismo popular, incluindo o Xangô ou Candomblé tradicional. Assim se emprega nas expressões "União Espírita de Umbanda em Pernambuco", a "federação de seu Waldecy", com sede de bairro de São José, e "Confederação Nacional Umbandista Universal", a "federação de Dona Zuleide", localizada em Nova Descoberta. Tal emprego possui origem erudita, mas se encontra hoje bastante difundido. "O sonhor gosta da Umbanda?" é pergunta que tenho ouvido em casas tradicionais do Recife e até de Salvador, para indagar meu comprometimento com os ritos ali realizados.

Por outro lado, afirmações feito "nossa seita não é a de Umbanda", "nossa nação não tem nada a ver com a Umbanda", "este terreiro não é traçado com a Umbanda", ouvidas, meia hora depois, das mesmíssimas pessoas, revelam autoconsciência de tradição e ortodoxia nos xangôs ou candomblés apegados às suas tradições. O segundo sentido da palavra denota qualquer variedade de culto mediúnico popular distinta da ortodoxia afro-brasileira, isto é, sem a apresentação conjunta da origem africana, do forte desenvolvimento sacramental e das estruturas organizacionais rígidas e formais do Xangô ou Candomblé.

A segunda definição de Umbanda faz-se mais pelo que deixa de ser do que por traços próprios, requerendo portanto outros esclarecimentos. Façamos logo outra distinção. No terceiro sentido, "Umbanda" conota a reinterpretação, racionalizadora e simbolizante, dos cultos populares do Brasil, realizada, em processo que já se observa na

terceira década deste século, por teólogos eruditos do Rio de Janeiro e de São Paulo e, desde então, difundida pelos quatro cantos do Brasil. Para evitar confusão, seguiremos Brown (1976) adotando o qualificativo "Branca" para o terceiro sentido da palavra.

Mas é antes ao segundo sentido que corresponde a maior parte dos centros de espiritismo popular na área do Recife. De uma lista de 506 "centros de Xangô e de Umbanda"m organizada em 1972 pelo Departamento de Antropologia do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 259 contêm no próprio nome a designação explícita de um caboclo ou de um mestre. (Centro Caboclo Jurandir, Centro Caboclo João da Mata, Centro Cabocla Jacira, Centro Mestre Carlos, etc.)

A amostra confirma as conclusões da minha própria observação pelos bairros da cidade: os ritos mais praticados pelo povo do Recife não são os do Xangô, mas, feito um dos meus informantes se expressou, os da "Umbanda que é Jurema". as entidades sobrenaturais constituem-se principalmente dos dois subconjuntos dos caboclos e dos mestres. O ritual, ainda fortemente sacramental, encontra-se drasticamente simplificado em comparação com o do Candomblé. A organização eclesiástica é frouxa e informal (e portanto mais igualitária), não se encontrando aqui as ligações de caráter formal e às vezes tensas que unem os pais, filhos e irmão-de-santo no Xangô.

Há portanto diferenças qualitativas e quantitativas entre o culto dos mestres e caboclos que chamaremos, por convenção simplificadora, de Jurema, e o Xangô tradicional ortodoxo. Os rituais podem-se resumir a dois fundamentais.

Consulta verbal às entidades, por ocasião do transe mediúnico, e limpeza pelo fumo, isto é, a entidade ou o médium sopra ou asperge o corpo do devoto com fumaça de tabaco. (Descrições do ritual encontram-se, entre outros, em Fernandes 1938, Cascudo 1951, Andrade 1963, Vandezande 1975; para a Pajelança da Amazônia, em vários aspectos afim do Catimbó e da Jurema, pode-se consultar com proveito Galvão 1976.)

A consulta e a limpeza na fumaça possuem caráter fundamental, mas de modo algum exclusivo. A bebida que se prepara com a raiz da Jurema (Mimosa Hotilis Benth, [Vandezande 1975]) desempenha papel eminentemente sacramental, isto é, de rito sensível que produz graça, carisma e bem-estar, mas, por razões ecológicas, seu uso é bastante raro no Recife. (Mesmo na área estudada por Vandezande, é sobretudo o nome de Jurema que se atribui a bebida feita à base de cachaça e de açúcar.)

Observam-se ainda muitos outros rituais, de caráter mágico ou terapêutico, envolvendo o uso de chás, banhos, feitiços, etc., muitos dos quais descritos em obras do tipo do *Livro de São Cipriano*. Não há incompatibilidade entre o caráter mágico desses rituais e a racionalidade, como que "Milagré-soi", presente nas classificações populares, que envolvem grande investimento intelectual na quantidade e na estrutura das matrizes taxonômicas. Pode-se dizer que as religiões populares constituem orgias de racionalidade. Citando Molière:" Raisonner est l'emploi de toute la maison, et le raisonnement en bannit la raison" (*Les Femmes Savantes*, II ato, VII cena).

A Jurema, por conseguinte, apresenta nítido aspecto sacramental, isto é, concreto e direto. No sentido de que o

efeito de determinada operação segue-se automaticamente à operação. Difere porém do Xangô, tanto no que diz respeito ao tipo e à origem dos sacramentos, quanto ao grau de elaboração desses rituais, acentuadamente maior no Xangô, o que acarreta para este último, sensível encarecimento dos custos operacionais ou dos investimentos em capital fixo e variável.

A "Umbanda que é Jurema" apresenta-se feito religião de pobre. Seus custos são mínimos. O fumo comum representa seu principal ingrediente. Do mesmo modo, muito limitadas são as instalações físicas que requer, sem o peji dos candomblés, sem o quarto de balé (espaço secreto onde se presta culto aos antepassados), sem matanças a exigir instalações especiais, sem assentamentos a ocultar das vistas dos estranhos.

A estrutura eclesiásticas é frouxíssima. Existe um ritual de iniciação, mas de prática relativamente rara, sem sacrifício de bichos nem tempo de quarto ou de resguardo. Ausente ainda a díade pai e filho, com todos os efeitos sociológicos que acarreta.

Os cultos que estamos, de acordo com costume freqüente no Recife, chamando de Jurema, demonstram possuir um núcleo de origem indígena muito fácil de perceber. Se a presença de entidades índias ou caboclas poderia, como quer Carneiro (1937, 1964, 1976) resultar de romantismo nativista mais ou menos erudito e consciente, o mesmo não se poderia atribuir ao complexo do tabaco e da jurema, desconhecidos, em geral, da literatura do romantismo indigenista.

Tu indica que em torno a traços incontestavelmente indígenas, elementos europeus e neobrasileiros tenham se

acumulado no decorrer da história do Brasil e do Nordeste. (O que isso significaria, em termos da incorporação de populações ameríndias à sociedade brasileira, escapa ao âmbito deste ensaio. Só muito de passagem é que eu ousaria sugerir a conservação do fumo e da jurema como sinais diacríticos de uma identidade índia – de uma linguagem perdida, para usar as palavras de Jean Duvignaud (1973) – que se mantivesse no contexto da sociedade brasileira, precisamente através dessas e outras marcas diacríticas, feito obscura forma de protesto que hoje emerge diante da nossa consciência cultural.)

Creio poder distinguir três níveis neste processo de mistura. O primeiro se associaria à figura do mestre e à presença de técnicas mágicas européias. Mário de Andrade salienta que os catimbozeiros são "chamados de mestres, que é a usança tradicional portuguesa. Cândido de Figueiredo dá mestre com o sentido antiquado de médico para Portugal, acrescentando apenas que em Macau e no Ceilão a palavra curandeiro; mas que os feiticeiros se chamavam de mestres também em Portugal o prova um manuscrito de 1630" (Andrade 1964: 33).

O segundo nível, correspondente à primeira influência espírita-kardecista, já se faz sentir, no Nordeste, desde as últimas décadas do século XIX, de acordo com os documentos transcritos por Cascudo (1951). a influência kardecista introduz a novidade do contacto de médium com as almas dos defuntos e, pelo que dá a entender Cascudo (ibid: 39) democratiza o transe. Este se coloca ao alcance de todo mundo, deixando de ser privilégio do curandeiro, mestre ou pajé, como se diz na Amazônia (Galvão 1976) e no Maranhão (Eduardo 1948).

Parece-me que a influência kardecista levou a rápida ampliação semântica no uso da própria palavra "mestre". Originalmente, sua significação se restringia ao curador vivo, isto é, ao técnico em medicina mágica e folclórica também capaz de comunicar-se com os espíritos do além. Só posteriormente e por via espírita, "mestre" viria a adquirir a conotação principal de espírito que se manifesta através de um médium. Vandezande (1975) de acordo com uma pesquisa de campo realizada entre 1972 e 1975, registra, para a área paraibana de Alhandra, o uso concomitante da palavra tanto para designar as entidades, como para qualificar o líder da reunião, principalmente nas sessões ditas de mesa. Desconhecemos exemplos do segundo uso para a área do Recife.

Não conta haver inventário de entidades para a Jurema nordestina anterior à influência kardecista. É provável que se tratasse sobretudo de reis, muitos dos quais, feito rei Eron, rei Canindé e rei Urubá, presenças ainda freqüentes no Recife. Mais recentes seriam os mestres desencarnados, do tipo dos mestres Carlos, Bom Florá, Antônio dos Montes, Lagoa do Rancho ou das popularíssimas mestras Laurinda, Luziara e Maria do Acais (esta última, ao que tudo indica, personagem histórica real da área de Alhandra. As tradições orais que tenho recolhido no Recife, assim como os dados de Vandezande (1975) e de Fernandes (1938; este último levanta a hipótese da existência de mais de uma Maria do Acais) indicariam aproximadamente 1930 para o ano de sua morte).

Nem Cascudo nem Andrade registram entidades caboclas nos seu inventários do Catimbó. Fernandes o faz, mas muito de passagem. Eduardo, em seu livro quase único sobre o Maranhão, fala nos caboclos cultuados na tradicio-

nalíssima Casa Nagô, de São Luís, que eu próprio, quase 30 anos depois, constatei nada terem perdido de sua importância ritual. Para Edson Carneiro, como já vimos, os caboclos seriam puro eruditismo difundido entre as camadas populares, mas ele próprio, além de Nina Rodrigues (1934) e Manoel Querino (1955) são taxativos quanto à existência na Bahia de "candomblé de caboclo", que se deduz remontarem ao século XIX. Infelizmente, os inventários dos "encantados" desses candomblés, que Carneiro (1937), distingue expressamente dos das nações banto, são ainda mais pobres do que os do Catimbó.

O primeiro estudo exaustivo de um candomblé de origem baiana com fortes influências caboclas data, surpreendentemente, de 1970. trata-se do estudo mimeografado em pouquíssimos exemplares, de Gisèle Binon-Cossard sobre o terreiro do falecido babalorixá João da Goméia. Mas sem que nada possa deduzir a respeito da origem e antiguidade do caboclo Pedra Preta, protetor daquele pai-de-santo.

Se se aceitasse a hipótese de que os espíritos dos caboclos teriam exclusiva origem em mistura de kardecismo e nativismo, o sentido original da expressão baiana "candomblé de caboclo" seria o de candomblé da "nação cabocla", sem nenhum prejulgamento do caráter dos seu primitivos encantados. A esses centros teria acontecido transformação semântica paralela à dos catimbós da área Pernambuco-Paraíba-Rio Grande do Norte. Isto é, pode-se conjecturar que, conseqüentemente à difusão do espiritismo kardecista, o termo caboclo antes qualificativo dos devotos de certas entidades nada, ou muito imperfeitamente inventariadas, passasse a designar as próprias entidades.

Não há dúvidas a respeito da afinidade entre o Candomblé de Caboclo e o catimbó, já registrada por Mário de Andrade. "A insistência da jurema nos candomblés de caboclo os liga ao catimbó" (1963: 32, 65). Pode-se ainda conjecturar a paralela transformação do Catimbó no culto dos mestres e do Candomblé de Caboclo nos cultos dos caboclos. A confluência das duas correntes, extremamente afins desde o princípio, pois é possível também caboclos aparecessem no Catimbó e mestres surgissem na Bahia, viria a acentuar-se sob o reforço da sistematização umbandista, originando a Umbanda-Jurema, que verificamos constituir a forma de ritual mediúnico mais corriqueira no Recife.

A camada estatigráfica mais recente na arqueologia da Jurema deriva da Umbanda carioca. Nesta influência pode-se distinguir dois grandes traços, correspondentes a processo sincrético realizado no próprio Rio de Janeiro. O primeiro se configura na adição de mais um subconjunto aos dos mestres e caboclos. Trata-se dos exus, que assumem importância ritual de tipo desconhecido no Xangô tradicional. Este primeiro traço corresponde ao elemento de Macumba (Ramos 1940) presente na religião do Rio.

Fazendo abstração dos pretos-velhos, também de procedência carioca, cujo sucesso no Recife é aparentemente reduzido, o outro traço ou subcamada, nem sempre de fácil conciliação com os elementos da Macumba representados nos exus, consta da reinterpretação simbólica (em oposição à concepção sacramental implícita dos outros níveis da arqueologia do espiritismo popular) da doutrina e da prática mediúnicas.

No Recife, problemas bastante delicados de interpretação (tanto para o devoto quanto para o estudioso) surgem

com a recepção da versão carioca do culto dos exus. Entidades deste nome existem no Xangô ortodoxo, com funções e rituais muito precisamente definidos. Ora, neste os exus, embora essenciais dentro do culto e da doutrina, desempenham papéis de estrita subordinação aos grandes orixás. Na Umbanda, ou antes, na Macumba, exu se comporta feito personagem "sui Juris", seus trabalhos e rituais tornando-se por assim dizer independentes dos outros orixás. (Sobre Exu como mensageiro dos orixás, consulte-se Ribeiro 1952: 53-4 e Carneiro 1964: 132-4; o levantamento e classificação mais complexo dos exus da Macumba e da Umbanda encontra-se em Figueiredo 1974.)

Não portanto devido a qualquer repugnância quanto ao caráter dessas entidades, mas por causa da sua prévia definição no contexto ritual, segue-se às vezes a reinterpretação da reinterpretação. Pomba Gira e Maria Padilha, exus fêmeas na Macumba, vêem-se reclassificadas feito mestras e como tal cultuadas no contexto do subconjunto ligado ao Catimbó. Isto é o que acontece, por exemplo, em casa de Dona Lydia Alves da Silva. Mas é mesmo na qualidade dos exus que se apresentam no terreiro do senhor Mário Miranda, no alto de Santa Isabel, e no do senhor Severino dos Ramos, em Vila Popular (Olinda).

As entidades do tipo "Zé", das quais as mais famosas é Zé Pelintra, passam por mestres em Alagoas (Ramos 1940), no Recife e em Alhandra (minha observação). no entanto Figueiredo (1974) e Vivaldo Costa Lima (comunicação pessoal) os incluem taxativamente entre os exus. Não possuo dados a respeito da origem de Zé Pelintra. Ele é outros "Zés", afins no linguajar, atribuições e situação no

contexto ritual, formam o grupo de espíritos que eu consideraria, através dos dados de meu trabalho de campo, como o mais comumente recebido em Pernambuco.

A reinterpretação simbólico-racional, por oposição ao mágico-sacramental (Weber 1967) constitui o outro grande traço, ligado à camada umbandista, na arqueologia do nosso espiritismo popular. Trata-se, a rigor, de um novo tipo de religião mediúnica, popular no seu conteúdo e kardecista na sua forma. Brown, autora de um dos trabalhos mais completos sobre as origens da Umbanda no Rio de Janeiro, refere-se ao

> *"culto grupal de possessão pelos espíritos nos quais as figuras centrais são caboclo e pretos velhos... os rituais públicos são dominados por consultas espirituais de clientes em busca de solução para suas doenças e seus problemas. As figuras centrais bem como o termo Umbanda, provêm da classe baixa afro-brasileira. Entretanto, foram reinterpretadas em contexto de classe média e receberam orientação kardecista. As divindades do phanteon e suas relações com a humanidade explicam-se dentro do quadro de referência da cosmologia evolucionista kardecista. Os rituais tornam-se tranqüilos" (1976: 3).*

A Umbanda se caracteriza portanto pelos seguintes elementos. Primeiro: culto voltado para espíritos de negros e de índios. Note-se que ainda se trata de religião orientada para a possessão e para o transe. Segundo: interpretação kardecista, isto é "evolucionista" e "científica", da função dessas entidades. Terceiro: enfraquecimento ou atenuação do papel

dos rituais de origem africana, indígena ou mesmo européia (católica). se uma proporção variável desses rituais é de qualquer modo conservada, as cerimônias adquirem caráter de apenas símbolo ou representação, perdendo, ou tentado perder, o aspecto sacramental do seu contexto anterior.

De acordo com Brown (1976: 3), usaremos a expressão Umbanda Branca para designar forma de religiosidade que se realize, em estado puro por assim dizer, nos termos da caracterização recém-apresentada. Se o elemento ritual (mesmo simbólico) chega a desaparecer inteiramente, torna-se difícil, ou quase impossível, distingui-la do kardecismo apenas à base das etnias não-européias atribuídas aos seus espíritos. Afinal, Allan Kardec expressamente admite o caráter espiritual e evolutivo das raças "primitivas". mas no Recife nunca ouvi falar de centro, que se considere de Umbanda, inteiramente desvinculado dos rituais não-europeus. O que predomina, nas casas mais afeitas a essa influência, é o crescimento dos aspecto simbólico ou logofílico (se se permite o neologismo, paralelo ao "iconophilic" de Turner 1975) nas cerimônias.

Impõe-se notar que o cinetista social não pode dizer, de pessoas que observe praticando determinado rito, que fazem dele idéia de sacramento ou de símbolo. Conheço uma ilustre mãe-de-santo em Casa Amarela, chefe da principal casa da nação Congo em Pernambuco, que é perfeitamente kardecista em suas convicções particulares. Sua Iemanjá, ela acredita, trata-se da alma de uma senhora falecida aos 35 anos de idade, em lugar próximos e data recente, e cujo nome brasileiro ela conhece muito bem. No entanto, não considero umbandista o centro dessa ialorixá, porque

lá os rituais (matança, toques, danças, etc.) continuam a realizar-se como atos centrais de todo o culto, dos quais se entende seguir automaticamente a graça.

Caráter diferente assumem os rituais que se conservam no centro do senhor José Cândido da Câmara Lima, mas subordinado à consulta verbal, à doutrinação mútua entre espíritos desencarnados e pessoas vivas, ao desenvolvimento da mediunidade dos devotos. Essa casa constitui, a julgar pelos dados do meu trabalho de campo, o melhor exemplos da Umbanda Branca na área do Recife. Se os espíritos invocados conservam em grande parte origem africana (ou cabocla) nada retém do ritual das matanças de animais, das obrigações de dar de comer aos santos que formam a espinha dorsal da liturgia do Xangô.

Conservam-se, é certo, muitos ritos que se podem considerar mágicos – mas alguma magia ou sacramento existe no próprio kardecismo, do qual fazem parte doutrinas sobre a energia espiritual que se transfere através de passes e objetos fluidificados. Trata-se ainda, porém quase mais feito "ciência" do que "religião" (ao modo da macrobiótica) de casa muito dada a prática de medicina homeopática.

Outras casa feito a "Goméia do Recife", de mãe Almerinda, na Vila do IPSEP, ou da senhora Iracema Zacarias, no Fundão de Dentro, apresentam fortes marcas umbandistas, na direção do "livre exame" e da dessacramentalização, isto é, na ênfase atribuída à consulta, ao diálogo com as entidades sobrenaturais (principalmente por meio do aparelho fonador da dona da casa) e na tendência a reduzir o ritual africano (ocasionalmente indígena) a um conjunto de práticas meramente simbólicas.

Mas, em centros deste tipo, a redução do ritual assume proporções bem menores de que na Umbanda Branca carioca, seguida no Recife por José Cândido Câmara Lima. Continua a haver algumas obrigações sangrentas, ainda se dança em gira, observa-se o essencial do calendário litúrgico do Xangô pernambucano ou do Candomblé baiano. Paradoxalmente, não se encontra maior teatralidade ritual do que nas casas desta variedade. A perda da matriz sacramental, geradora dos ritos apenas esboçados nos terreiros ortodoxos de Xangô, compensa-se, nos centros umbandistas, pela exacerbação do gesto, que imediatamente permite ao conhecedor distinguir entre as duas categorias e avaliar suas ortodoxias.

Transformação análoga ocorre à estrutura eclesiástica dessas casas, onde se costuma fazer acintoso uso de títulos rituais, preferentemente em suas formas africanas, ao que parece extraídas dos trabalhos dos pesquisadores da Bahia, havendo como que uma exacerbação da hierarquia do mesmo modo que se exageram as rubricas rituais. Mas logo se percebe que a ênfase colocada no formalismo disfarça o processo de dissolução das estruturas formais ortodoxas. Na verdade, tal formalismo é ele próprio simbólico e serve à função de legitimar a casa diante do público ou mercado abstrato de clientes ou consumidores de serviços religiosos, para o qual fundamentalmente se orienta.

Ficou assinalado, no começo deste ensaio, não haver demarcação exata entre as variedades das experiências religiosas mediúnicas no Recife. A classificação visa antes distinguir as matrizes ou critérios de diferenciação, do que colocar centros ou terreiros sob etiquetas rígidas. Alguns

deles parecem ao observador mais próximo dos tipos ideais. O "Sítio" da Estrada Velha de Água Fria representa a casa de Xangô ritualmente mais ortodoxa do Recife, onde parece impossível a realização das festas de caboclo que Edson Carneiro (1948: 29) assegura ter presenciado no Engenho Velho e no Gantois. Apesar disso, estou bem informado a respeito do valor que os membros e chefes da congregação de Água Fria atribuem a "trabalhos na fumaça", isto é, de Jurema, em que tendem a especializar-se as esposas dos mais graduados pais-de-santo ortodoxos.

Como classificar a casa do senhor Mário Miranda, no Alto Santa Isabel, que apresenta umbandização dos incontestavelmente forte na teologia e na liturgia dos orixás, do mesmo modo que na ênfase que o babalorixá coloca no culto dos exus (inclusive Pomba Gira) mas que, quando o toque é de "senhores mestres", opera com ritos, linguajar e música que a colocam entre os centros mais arcaicos do Nordeste, revelando camada arqueológica ao que parece mais antiga do que as encontradas por Vandezande e verificadas por minha própria observação, na área paraibana de Alhandra?

Traçar cortes, estabelecer linhas de demarcação na realidade em movimento, e transformação, em que as camadas estatigráficas e os estilos se fundem e se interpenetram, exige a maior cautela por parte do investigador. As matrizes ou critérios adotados, constituindo resultado de processo mental de abstração (bem fundamentado, espero, na observação etnográfica) existem em estado puro. Mas a realidade concreta dos centros e terreiros apresenta gradações impossíveis de circunscrever em qualquer resumo. O leitor talvez note, por exemplo, o caráter um tanto artificial da

categoria "Xangô umbandizado", a rigor, mais do que classe autônoma, transição entre outros tipos. Mas o número dos centros que lhe correspondem, chefiados alguns por líderes dos mais prestigiados, impõe a subordinação da pura lógica à realidade vivida.

É portanto cheio da maior cautela que proponho a seguinte classificação das variedades do espiritismo popular na área do Recife:

Xangô ortodoxo ou tradicional, caracterizado por a) forte presença de traços de origem africana na doutrina e no ritual; b) concepção sacramental do ritual; c) estrutura eclesiástica formal, expressa em termos de parentesco.

1. Jurema, caracterizada por a) forte presença de traços de origem indígena no ritual e na doutrina implícita; b) concepção sacramental do ritual; c) organização eclesiástica informal.
2. Xangô umbandizado, caracterizado por a) forte presença de traços de origem africana na doutrina e no ritual; b) concepção notadamente simbólica do ritual; c) estrutura eclesiástica com um núcleo formal, expresso em termos de parentesco, porém fundamentalmente orientada para o público abstrato.
3. Umbanda Branca, caracterizada por a) elementos africanos e indígenas na doutrina e no ritual; b) concepção acentuadamente simbólica do ritual; c) organização eclesiástica informal.

Três anos de assíduo trabalho etnográfico na área do Recife, com contactos pessoais às vezes íntimos em muitas dezenas de casas-de-santo, entrevistas com devotos, pais

e mães-de-santo e outros líderes religiosos, consultas aos membros da comunidade dos antropólogos e pesquisadores em coisas do Candomblé e da Umbanda, inclinam-me ao cálculo, também sujeito a prudente margem de dúvida, de que apenas 15% dos terreiros de Pernambuco pertencem, exclusivamente ou principalmente, ao Xangô tradicional; 60% dedicam-se sobretudo à Jurema; 20% enquadram-se no chamado Xangô umbandizado enquanto a Umbanda Branca não reuniria mais de cinco por cento das casas ou dos grupos de espiritismo popular.

VICENTE LIMA — Em nosso trabalho, "O Panteísmo Negro", tivemos a oportunidade de dedicar um ligeiro estudo sobre "Magia e Curandeirismo", no qual aparecem as mais variadas formas do "espiritismo popular" realizado pelo Professor Roberto Motta, onde o sacerdote ou os doutrinadores dizendo-se dotados dessas faculdades mediúnicas vão colocá-la em ação sobre pacientes às vezes até resvalando para a prática da medicina.

Na nossa área de maior influência das religiões africanas como foi o Nordeste notadamente o Xangô, as organizações de centros espíritas fetichistas ao lado das organizações espíritas kardecistas, proliferaram num associação com as linhas dos Xangôs Ortodoxos, se apropriando dos seus rituais e das manifestações mediúnicas do Kardecismo. Surge então a Umbanda que cada vez mais, vai ganhando terreno com classificações diferentes a "Umbanda de Mesa Branca", Umbanda da Jurema, Umbanda Oriental, etc.

Roger Bastide assinala que:" O fundo da religião africana é constituído pela necromancia ou cultos dos mortos e pelo animismo ou crença nos espíritos. É por essas heredita-

riedades místicas que se poderá explicar o sucesso do espiritismo entre os homens de cor. O espiritismo com efeito dá ao velho animismo uma manifestação juridicamente autorizada e permite a satisfação de algumas tendências do africano."

Este termo de umbanda-mesa branca está junto do outro "Umbanda da Jurema", que é uma associação com a mítica indígena, na qual o conferencista identifica como uma relação sincrética até com santos católicos. Em tais centros umbandistas, ele observa acertadamente a inexistência de configuração de relação de parentesco, entre filho e pai-de-santo "coerente com a doutrina sacramental implícita no aspecto ritual dos Xangôs ortodoxos".

Não existe por isso mesmo nas tendas espíritas umbandistas tais relações; tudo se passa no âmbito da consulta e do possível tratamento desde que consultante esteja como se chama "Magiado". Magiado é o termo que se emprega quando se atribui ao paciente com as suas dificuldades ou de ordens financeiras ou por motivos de doença ou até por motivos fúteis de desentendimentos domésticos. Neste caso, se afigura o "trabalho feito", ou o "enfeitiçamento", mandado fazer contra o paciente.

Em tais circunstâncias, surgirão as contrapartidas que serão os revides entendidos como devolução do mal praticado por outrem. Surgem assim aquelas operações de limpeza assinalada pelo conferencista no seu trabalho, a limpeza pela fumaça, defumadores, charutos, de banhos de folhas de erva, as mais variadas, da nossa rica flora medicinal, as oferendas de frutas, de flores, de perfumes e até as prescrições, nos casos de doenças, de remédios particularizados a cada caso dos pacientes.

As plantas aromáticas são naturalmente tidas como as mais apropriadas para os banhos de cheiros que servem para a moléstia de pele contra o azar e o mau olhado. "Não há feiticeiro sem arruda nem catimbó sem jurema", assinala Gilberto Freyre (Novos Estudos Afro-Brasileiros).

Na verdade essa popularização da Umbanda, como observa o conferencista, sugere pensar nos fatores de ordem financeira, visto que os rituais dos Xangôs Ortodoxos exigem maiores dispêndios, não só para os pacientes, como para os seus próprios iniciados e filhos, como ele assinala perfeitamente bem.

A mesa branca dos Umbandistas resume a questão no passe-magnético, pela imposição das mãos, na água fluida, na prece, na observação dos preceitos espíritas, na abstinência de certos atos. O que é interessante observar, à margem do trabalho do ilustre conferencista, é a distinção que ele fez entre o Xangô Ortodoxo, tradicional e o Xangô Umbandizado. Em nossas observações constatamos duas tendências.

O Xangô Ortodoxo transfere para as tendas umbandistas determinados casos, como de perturbações psíquicas motivadas pelo que eles chamam de doenças dos espíritos. A segunda tendência é o que o conferencista observou com muita propriedade, existindo junto às confrarias dos Xangôs Ortodoxos, em salões separados, Pretos Velhos, Zés Pelintras e Pretinhos. Os copos de água fluida, os caboclos com flechas, as sereias nas conchas, tudo isto ornamenta este suntuoso tabernáculo junto do qual em dias diferentes e horas previamente marcadas, se consultam os sacerdotes, o babalorixá, quando o Xangô é dirigido pela linha patrilinear ou, na linha matrilinear, a Yalorixá.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Andrade, Mário de
1963 *Música de Feitiçaria no Brasil*. São Paulo: Martins.

Barthes, Roland
1964 *Éléments de Sémiologie*. Paris: Éditions do Seuil.

Brown, Diana
1976 *O Papel Histórico da Classe Média na Umbanda*. Universidade Estadual de Campinas. (mimeo).

Camargo, Cândido Procópio Ferreira de
1961 *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Pioneira.

Carneiro, Edison
1937 *Negros e Bantus*. Rio: Civilização Brasileira.

1948 *Candomblés da Bahia*. Salvador: Publicações do Museu.

1964 *Ladinos e Cioulos*. Rio: Civilização Brasileira.

Cascudo, Luiz da Câmara
1951 *Meleagro*. Rio: Agir.

Cossard, Gisèle Binon

1970 *Contribuition a l'Étude des Candomblés du Brésil*: Le "Candomblé" Angola. Tese de doutorado de terceiro ciclo (Paris?)

Duvignaud, Jean
1973 *Le Language Perdu*: Essais sur la Difference Anrropogique. Paris: P.U.F.

Eduardo, Octavio da Costa
1948 *The Negro in Northern Brazil Settle*: Washington University Press.

Fernandes, Gonçalves
1938 *O Folclore Mágico do Nordeste*. Rio: Civilização Brasileira.

Figueiredo, Napoleão
1974 – *Os Caminhos de Exu*. In Sete Brasileiros e seu Universo. MEC: Departamento de Documentação e Divulgação. 71-96.

Freyre, Gilberto
1934 *Casa-Grande & Senzala*. Rio: Schmitd.

1936 *Sobrados e Mucambos*. Rio : Nacional.

1959a *A Propósito de Frades*. Salvador: Universidade Federal da Bahia.

1959b *Ordem e Progresso*. Rio: José Olympio.

Galvão, Eduardo
1976 segunda edição *Santos e Visagens*. São Paulo: Nacional.

Jakobson, Roman
1963 *Deux Aspects du Language et Deux Types d'Aphasie*. In Essais de Linguistique Générale. Paris: Minuit. 43-77.

Mendonça, João Hélio de
1975 *O Crescimento e a Localização dos Terreiros e Centros de Xangô e de Umbanda no Grande Recife*. I Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco (mimeo.).

Métraux, Alfred
1928 *La Religion des Tupinambas*. Paris: Librairie Ernest Leroux.

Querino, Manoel
1955 nova edição *A Raça Africana e seu Costumes*. Salvador: Progresso.

Ramos, Arthur
1940 segunda edição *O Negro Brasileiro*. Rio: Civilização Brasileira.

Ribeiro, René
1952 *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*. Recife. Instituto Joaquim Nabuco.

Turner, Victor
1975 Symbolic Studies. *Annual Review of Anthropology*. V. 4: 145-62.

Vandezande, René
1975 Catimbó: Pesquisa Exploratória sobre uma Forma Nordestina de Religião Mediúnica. Tese de Mestrado em Sociologia. Universidade Federal de Pernambuco (mimeo.).

Wagley, Charles
1943 *Xamanismo Tapirapé*. Boletim do Museu Nacional (Antropologia) 3.

Wagley, Charles e Eduardo Galvão
1949 *The Renetahara Indians of Brazil*. New York: Columbia University Press.

Weber, Max
1967 tradução brasileira *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira.

XII

COMUNICAÇÕES

O NEGRO HOMOSSEXUAL NO BRASIL E NA ÁFRICA

Luiz Mott

LUIZ MOTT — Este trabalho eu vou dividir em três partes. Na primeira vou analisar rapidamente algumas opiniões a respeito da vida sexual dos escravos. Na segunda, vou discorrer com algumas evidências que mostram a prática do homossexualismo, na África e entre os africanos e seus descendentes na diáspora negra. Em terceiro lugar, vou discutir alguns casos concretos de negros escravos homossexuais, durante o período colonial.

Gilberto Freyre é quem mais relaciona a escravidão com a desordem moral do Brasil Colônia. Ele diz textualmente: "Não há escravidão sem depravação sexual; é da essência mesmo do regime". Haveria uma relação direta entre o escravo e o depravado, o homossexual. Mas a explicação de Gilberto Freyre não é de ordem racial. Não foi o negro africano que trouxe as perversões, as imoralidades para o Brasil. Pelo contrário, Gilberto Freyre, quando escreveu *Casa-Grande & Senzala* há 50 anos, seguiu a bibliografia relativa à sexualidade africana, que dizia que os africanos são até mais controlados, mais morigerados do que outras raças no que se refere a práticas sexuais. A explicação dele para a chamada depravação ou promiscuidade, que reinou na escravidão, está no próprio regime escravocrata. Não é uma raça que é mais debochada do que outra, mas são as relações que se estabelecem entre o senhor todo-poderoso

e o escravo, objeto, "besta", como era chamado. Aí está a gênese da promiscuidade.

Diz ainda Gilberto Freyre: "A animalidade dos negros, essa falta de freios nos instintos sexuais, essa desbragrada prostituição dentro de casa, animavam-na os senhores brancos, no interesse da procriação, uns; para satisfazer caprichos sexuais, outros. Não era o negro portanto o libertino, mas o escravo a serviço do interesse econômico e da ociosidade voluptuosa dos senhores. Não era a "raça inferior" a fonte da corrução, mas o abuso de uma raça por outra, abuso que implicava em conformar-se, a raça servil, com os apetites da raça todo-poderosa. Ao elemento branco, e não à colonização negra, deve-se atribuir muito da lubricidade brasileira". Lubricidade, a que se refere Gilberto Freyre, sinônimo do que hoje se diria sacanagem.

Outros autores também se referem a essa mesma situação de vida sexual desregrada dos escravos. Num recente trabalho, publicado este ano, *Ser Escravo no Brasil*, Kátia Matoso fala em "poligamia africana". Aí existe uma generalização excessiva, como se a África fosse poligâmica em toda a sua extensão. Na verdade, algumas sociedades africanas são monogâmicas e em outras a poligamia é privilégio de certas categorias sociais. Aliás, isso se repetiu no caso brasileiro. No quilombo dos Palmares, por exemplo, havia muito mais homens do que mulheres. Apesar disso, o Ganga Zumba – Décio Freitas que me corrija – possuía umas três ou quatro mulheres, enquanto outros negros não tinham nenhuma. Mas o que Kátia Matoso sobretudo diz é que a vida sexual dos escravos foi prejudicada e isto é confirmado por Gorender e outros autores. É que havia

muito mais escravos homens do que mulheres, numa proporção de uma mulher para três, para quatro, até para cinco homens (Emília Viotti chega a esta cifra). E eu encontrei, para o caso específico do Piauí, no fim do século XVII, propriedades onde não havia mulher nenhuma, apenas população escrava masculina. Nalgumas regiões a canalização da sexualidade, por falta de mulheres, foi solucionada por artifícios, alguns considerados imorais na época, como a poliandria, uma mulher para vários homens. Há uma citação interessante de Debret, esse viajante que pinto o Brasil no século XIX: "Administrador previdente, o fazendeiro brasileiro soube cuidar da sua fortuna com certa moralidade flexível. Como não pôde ir contra a natureza e impedir os negros de freqüentarem as negras, tem-se o hábito, nas grandes propriedades, de reservar uma negra para quatro homens. Cabe-lhes arranjar-se, para compartilharem sossegadamente o fruto dessa concessão, feita tanto para evitar os projetos de fuga, como tendo em vista a procriação, destinada a equilibrar os efeitos da mortalidade".

O problema do desequilíbrio dos sexos – nas prisões, nas fazendas ou noutros locais – não é motivo suficiente para a homossexualidade, porque existem outras soluções, o auto-erotismo, a bestialidade, a poliandria. Mas há o depoimento interessante de um ex-escravo cubano, que morreu em 1963, com 104 anos: "A vida dos escravos era solitária porque as mulheres eram raras. Para se conseguir uma, só após os 25 anos ou agarrando qualquer uma no campo. Muitos não sofriam com isso, porque estavam habituados com tal abstinência. Outros faziam amor entre si, não queriam ouvir falar em mulher, a vida deles era a sodomia".

Gilberto Freyre acha que quem trouxe o homossexualismo para o Brasil foram os brancos, os portugueses, influenciados pelos italianos. O homossexualismo foi chamado, durante o século XVI, o "vício italiano", ou o "vício de Veneza". Acontece que eu tenho evidência de 29 sociedades africanas, onde se praticava livremente o homossexualismo. Esse levantamento eu fiz usando os limitados recursos das bibliotecas a que tive acesso. Tenho certeza que nas bibliotecas de estudos africanistas, nos Estados Unidos e na Europa, certamente eu teria ampliado essas sociedades para o dobro e para o triplo.

Aí poderia alguém me dizer: "Mas quem garante que já existia o homossexualismo antes da colonização?" Uma vez, fazendo uma exposição lá em Salvador, para o Movimento Negro Unificado, um rapaz disse: "Foram os brancos que levaram o homossexualismo para a África". Eu tenho um documento, datado de 1681, que é a *História Geral das Terras Angolanas*, escrito por um português, chamado Antônio de Oliveira Cardonegra, que foi Capitão da Armada e que morou muito tempo na África. Foi inclusive comerciante de escravos. Diz textualmente: "Há também, entre os nativos de Angola, muita sodomia, tendo uns com os outros suas imundícies e sujidades, vestindo como mulheres, e lhes chamam, pelo nome da terra, quimbandas. Têm comunicações uns com os outros e alguns deles são finos feiticeiros. O demais gentio os respeita e não os ofende em coisa nenhuma e se sucede morrer algum daquela quadrilha, esta casta de gente é quem os amortalha e dá sepultura. E não chega outro nenhum a ele, como dissemos, que não seja de sua ralé. Estão sempre de barba raspada que parecem capões, vestindo como mulheres".

Este documento mostra que o homossexualismo era praticado na região do Reino de Angola e o Reino de Angola era muito maior que a atual República Popular de Angola. Mostra também que os quimbanda do Congo e de Angola eram finos feiticeiros. Muita gente não vai gostar do próximo trabalho que irei desenvolver sobre a origem da Umbanda e do Candomblé. Painho, o pai-de-santo "bicha"criado pelo humorista Chico Anísio, não é coisa só de televisão. O homossexualismo está presente desde a origem, nessas manifestações religiosas de origem africana. As raízes são muito antigas.

O material da Inquisição, do Tribunal do Santo Ofício, quando esteve no Brasil, isto é, no Nordeste, na Bahia e em Pernambuco, pegando um pedaço da Paraíba, de 1591 a 1620, é extremamente rico para a análise do comportamento moral, social e sexual da população. Consegui até agora levantar, nesse material, 135 sodomitas. Desses, 47% eram brancos e 53% de cor, ou seja, 30% negros, 18% mestiços, 5% índios. No que se refere às relações interétnicas entre esses sodomitas de cor, tenho informações sobre 34 casos. Há 21 negros que transaram com brancos, nove mulatos que transaram com brancos, três negros transando com negros, um mulato transando com mameluco. Por que tão poucos negros transaram com negros ou nenhum negro com índio? Certamente não é por não terem existido essas relações, mas é porque se você era denunciado por ser sodomita, por ser homossexual, seus bens eram seqüestrados e uma parte era dada ao dedo-duro. Não valia a pena delatar um negro ou um índio, porque eles não tinham bens e o delator não iria se beneficiar.

Nesse homossexualismo nós encontramos relações de todas as qualidades, com o branco se utilizando de sua

posição de senhor, do mesmo modo que usava das negras como objetos sexuais, às vezes chegando á extrema violência, amarrando para transar. Houve um caso no Pará – não é bem na amostra que me referia antes – de um jovem senhor que violentou 18 escravos, sendo que cinco deles morreram com uma infecção ano-retal decorrente dessa relação. Mas também encontrei relações equilibradas, simétricas, de grande reciprocidade. Muitas vezes é o próprio negro, o escravo, que toma a iniciativa de seduzir o senhor, que vai para a rede do senhor. Também não percebi nenhuma correlação entre ser branco e ser ativo, o que vai penetrar, e entre ser negro e ser possuído.

A importância do meu trabalho eu acho que é dupla. Primeiro revelar uma história que existiu, uma história real, de violência, mas ao mesmo tempo de paixão, de amor e muitas vezes de respeito entre pessoas de cores diferentes. Segundo, no sentido de propor uma sociedade em que nem a cor, nem a diferença de sexo impliquem em poder, uma sociedade sem raça superior e sem sexo forte. Os homossexuais eram queimados, apedrejados, durante nosso história. Não podiam aparecer publicamente. Hoje em dia, os homossexuais, nós não temos mais esse problema, porque a ciência, a religião – a própria religião, nos países em que está a serviço do povo –, já diz que não é pecado. Já não precisamos ter sentimento de culpa. A polícia já não prende mais as pessoas que são homossexuais. Lutando contra o racismo, temos de lutar também contra o machismo, contra a figura do pai, do macho que tem de ser violento, que não pode ter sensibilidade, chorar, achar bonito. Isto é um acidente na nossa história, que a gente pode mudar.

XIII

SACRIFÍCIO DE ANIMAIS

SACRIFÍCIO DE ANIMAIS E DISTRIBUIÇÃO DA CARNE NO RITUAL AFRO-PERNAMBUCANO

Manoel Nascimento da Costa

MANOEL NASCIMENTO DA COSTA — A respeito do Xangô de Pernambuco, uma das questões mais debatidas prende-se à possível exploração, realizada por pais-de-santo, das oferendas dos fiéis aos orixás. Há quem diga que os babalorixás solicitam galinhas e frangos simplesmente para comê-los. E não se pode infelizmente negar que alguns deles, falsos pais-de-santo, usam desse método para aumento de seus ganhos ou aquisição de gêneros alimentícios, de maneira tão pouco recomendável para a a nossa seita.

Nasci e me criei ouvindo falar e vendo muitíssimas "obrigações", que é como chamamos os sacrifícios de animais aos deuses do Continente Negro. Mas, durante a minha infância, havia no ritual muita coisa que eu não conseguia entender. Eu via serem cozinhadas numerosas panelas de galinha, porco, bode e até de cágado, levadas depois para o quarto-do-santo, onde, entre muitas cantigas, as carnes eram arrumadas nas vasilhas ou assentamento de cada orixá. Porém outra parte da carne ficava fora do peji, sendo servida ao povo na hora das refeições. Havia também aqueles que levavam pedaços de carne crua diretamente para suas casas.

Minha curiosidade redobrava quando, à noite, várias esteiras eram forradas no salão de dança, colocando-se

sobre elas os pratos anteriormente depositados junto dos orixás. As pessoas, na ordem de sua indicação na seita, iam tomando posição ao redor das esteiras e, quando recebiam o sinal, cada um pegava o prato de seu orixá, identificado não sei se pela qualidade da comida ou pela cor da louça. Logo depois levantavam seu prato com as duas mãos, ofereciam-no ao pai-de-santo, mãe-de-santo ou irmão-de-santo mais graduado e, em seguida, distribuíam a comida, que além de galinha, bode ou porco, sempre compreendia acaçá: um angu feito de fubá de milho, com água e sal. Ao portador do prato cabia comer pedaços do fígado, do coração ou de outro órgão vital. Quando se tratava de bicho de pêlo, ficava para o fim a cabeça, cozida inteira, oferecida aos mais graduados, começando pelo pai e pela mãe-de-santo, depois deles a mãe-pequena, passando de mão em mão, cada circunstante tirando um pedaço, até voltar ao ponto de partida. Durante a cerimônia não se podia falar, não se deixava cair nada no chão, não se quebrava osso algum, assim que terminava saía o ebó, os que o levavam sendo escolhidos pelo jogo ou pelo pai-de-santo.

Eu ficava cheio de interrogações. Por que aquela solenidade para repartir a comida sagrada? As carnes cruas, por que eram logo distribuídas? Em que consistia exatamente aquilo que os santos comiam? Minhas dúvidas se multiplicaram quando, na casa de minha avó, houve uma enorme mudança no ritual. Deixou-se de colocar a comida em pratos distribuídos pelas esteiras. As carnes continuavam a ser preparadas e colocadas nos assentamentos, mas só três dias depois é que eram retiradas das vasilhas dos orixás e despachadas nas matas ou na água corrente. A carne crua era sempre distribuída. Hoje o tempo passou e muita coisa ficou esclarecida

para mim. A maneira das seitas africanas homenagearem os orixás varia de acordo com a nação de cada terreiro. Era justamente esse detalhe que eu não entendia.

A nação *xambá*, que foi a primeira nação da casa de minha avó materna, que é a mais velha mãe-de-santo de Pernambuco, teve o maior dos seus líderes na pessoa do alagoano Artur Roseno, que pode ser considerado como seu introdutor na capital pernambucana. Na casa de minha avó Mãe Lydia foi onde assisti as primeiras obrigações de minha vida, de acordo com o rito da nação xambá, muitíssimo rigoroso, sobretudo no que diz respeito aos sacrifícios, realizados debaixo do maior segredo. Somente as pessoas "feitas" (iniciadas) e antigas no santo tinham acesso ao local em que se realizavam. Por ser neto de dois grandes personagens da seita africana, Pai Adão (pai do meu pai José Romão) e Lydia Alves (mãe de minha mãe Dejanira, graças a Deus e aos santos orixás, ainda viva e em boa saúde), eu gozava do privilégio de assistir a algumas das secretíssimas cerimônias da nação xambá. Porém, depois de um certo tempo, veio a prevalecer a influência de minha família paterna, toda ela muito apegada e muito influente dentro da nação nagô e minha avó acabou por transformar o ritual do seu terreiro.

A Matança e a Comunhão

Na matança Exu é sempre o primeiro a receber a homenagem, através de cantigas e sacrifícios de bodes, pintos e galos. Aos bodes eram oferecidos galhos de mato, com as folhas de uma das plantas que contém, *axé*, quer dizer, a força ou o valor do santo. O bicho come uma parte, a outra fica na boca, amarrada com uma corda nova, enrolada do

focinho para o chifre. As pessoas presentes devem então bater com a cabeça na do animal, o dono do serviço fazendo este gesto em último lugar. Depois é invocado *Ilé* – a Terra – sempre o primeiro a receber a sua parte. O pai-de-santo eleva a ao ar e pronuncia uma só palavra: "oberê-ô". Os circunstantes respondem: "Apaê pomum, apaê xomó odum".

O primeiro pinto de *axé*, do sangue do animal, é oferecido à Terra, sendo Exu em seguida convidado, através de suas cantigas, para receber as oferendas. Cada bicho de pêlo é acompanhado de quatro bichos de pena, no mínimo. Esses quatro pintos, antes de serem "curiados"– ou sacrificados, são passados no corpo das pessoas presentes, da cabeça para os pés, como um rito preliminar de limpeza.

Os animais sacrificados são entregues às *iabás*, que os limpam, preparam e cozinham. Na nação xambá, a obrigação começa e termina dentro de 24 horas ou menos. Havia, como já foi descrito, a refeição sagrada e logo se passava para o despacho ou *ebó*, o qual, de acordo com o rito nagô, só deve ser feito no terceiro dia. Mas, quando a "obrigação" é grande, alguma matança é feita também no terceiro dia, que se chama itá ou segunda obrigação, e nos sete dias, *igê*, faz-se ainda uma terceira matança, embora possa ser bem menor, consistindo no sacrifício de dois galos.

A cerimônia da distribuição era indispensável na casa de minha avó, quando ela seguia os preceitos da nação xambá. Ainda hoje é assim, nos terreiros que conservam essa denominação. O filho-de-santo que ousasse faltar a essa ocasião, caso o oferecimento fosse dele, tinha como punição comer a carne no estado em que a encontrasse, pois não se fazia o despacho até o seu comparecimento. Já no rito nagô, não se

forravam as esteiras no salão de dança. A comida do santo era posta toda dentro da louça que serve como depósito ou assentamento. A comunhão é feita livremente, com as pessoas se servindo daquelas carnes que não eram colocadas junto dos santos. Outra maneira de comungar, na nação nagô, é a divisão das carnes com as pessoas mais necessitadas, fazendo com que todos fiquem de "barriga cheia".

A Divisão das Carnes

A corpo dos animais sacrificados divide-se em duas partes fundamentais. Existem aquelas carnes que vão para os pés dos santos e aquelas que são logo consumidas, sem passar pelos assentamentos dos orixás, pelos filhos-de-santo.

As primeiras carnes compõem-se essencialmente dos *axés* dos santos. Esta palavra parece derivar do iorutá *ejé*, sangue, e expressa a vida dos animais que é transferida para os deuses. Pois aqui, mesmo que de maneira muito sucinta, devemos lembrar que o sacrifício consiste essencialmente numa doação de vida. O *omó-orixá*, filho-de-santo, vive e se identifica com o seu deus e faz a ele o dom de sua existência, representada no animal. Porém o animal também representa o deus e assim ele constitui o ponto de encontro entre os santos e os homens mortais. Podemos dizer que a existência dos deuses depende do sacrifício. Eles são os grandes modelos que orientam nossa vida, no entanto necessitam de nossa atenção e de nossos dons.

Os órgãos vitais dos animais pertencem, por conseguinte, aos orixás. Porém nada mais apto do que o sangue para exprimir o movimento e o fluxo da vida. O sangue (*ejé*) é o principal axé. Daí a toada de matar bicho: *Ejé balé*

cararô, que significa "possa o sangue derramado na terra trazer paz". outros axés, nos bichos de quatros pés, são fígado, bofe (pulmão), coração, rins, passarinha (baço), grãos (testículos), e ainda a carne do pescoço e cinco costelas dianteiras com a carne vermelha que fica em contacto com elas. Nos bichos de pena, são *axé* cabeça, pés, fígado, coração, rim, moela, sobrecu, passarinha, bofe, e ainda as pontas das asas e a titela (carne do peito). Os axés reunidos formam o *assum*, que podemos simplesmente entender como "uma porção de axés".

A panela do assum não é porém a única cozinhada (apenas com azeite-de-dendê, cebola seca e sal) para os santos orixás. Eles recebem ainda a panela do fato, ou, em nagô, *eran peteré*, expressão essa que se traduz literalmente como "carne de miúdo", (Eran, carne, é a palavra que aparece noutra toada de matar bicho: *Eran, eran, eran, orixá*, ou seja, "carne, carne, carne para santo"). nessa panela se prepara a buchada (tripa grossa e tripa fina) e ainda as orelhas, os olhos, a língua, os miolos e a *jigatá* (vértebra cervical). o que vai para cima do santo, devem também seguir no ebó, isto é, no despacho. "Ir para cima do santo" ou "ir para os pés do santo", significa ser colocado dentro dos assentamentos, isto é, dos pratos, terrinas ou gamelas onde ficam guardados os ferros e as pedras que indicam a presença dos deuses.

Os grandes sacrifícios,ou, como dizemos na seita, as grandes "obrigações", têm três fases: primeiro dia, terceiro dia, sétimo dia. Se vai haver obrigação de terceiro dia (*itá*), guarda-se alguma coisa do assum do primeiro dia para ser misturado ao de nova oferenda. Foram porém desse caso, o despacho se faz no terceiro dia, com excessão da nação

xambá, na qual as obrigações são *apari*, completam-se no primeiro dia, incluindo o despacho.

As carnes vermelhas, que não entraram nas listas anteriores, ficam preferencialmente para os *ogãs* e as *iabás*, isto é, para os que sacrificam, esfolam e esquartejam (ogas) e para as cozinheiras (*iabás*). é preciso acrescentar que tudo isso forma um processo muito complicado, cheio de minúcuias previstas no ritual, aliás diferente de acordo com a diferentes nações (em Pernambuco, as nações tradicionais são a Nagô, a Gêge e a Xambá). o "dono da obrigação", isto é, a pessoa que oferece o sacrifício, exerce considerável influência no destino final das carnes. De maneira semelhante, o oficiante principal, o sacerdote ou babalorixá de maior antiguidade, pode, com as carnes da obrigação, favorecer um filho-de-santo mais necessitado.

Não se deve crer que os orixás exigem absolutamente tudo a que têm direito. O sangue é só deles, pois, na hora da matança, ele corre todinho para o assentamento. Sobretudo nas grandes obrigações, o *assum* e o *eran peteré* são tão abundantes, que os fiéis acabam comendo deles, sem reclamação por parte dos santos. A refeição é muito importante no ritual e muitas vezes começa antes mesmo do fim da matança. Por isso já houve quem escrevesse que nosso ritual é "bom para comer", mas não devemos esquecer que também é bom para reunir os fiéis, filhos dos santos e irmão um dos outros, e para pensar sobre o destino, a vida e a morte do ser humano.

XIV

A DANÇA AFRO-BRASILEIRA

A DANÇA AFRO-BRASILEIRA E AS TÉCNICAS DO CORPO

Maria da Conceição de Castro Rocha

MARIA DA CONCEIÇÃO DE CASTRO ROCHA — Pertenço ao Departamento de Dança da Universidade Federal da Bahia. O Departamento faz parte da Escola de Música e Artes Cênicas. É a única escola de dança em nível universitário, em todo o Brasil. Por isto mesmo tem a responsabilidade especial de olhar pela dança afro-brasileira, estando ela principalmente na Bahia. Mas acontece que foi fundado por professores alemães, austríacos e americanos, e assim ficou nos moldes europeus e americanos. A gente estava desenvolvendo uma dança que culturalmente estranha a nossa gente e ao nosso povo. E os alunos entravam e pensavam que tinham de esquecer a dança deles. O ano passado, eu já professora da Universidade há quatro anos e inquieta com tudo isso, resolvi fazer um projeto de pesquisa e estudar o movimento na dança, para que a gente possa fazer uma dança contemporânea com as raízes nossas.

A dança utiliza o corpo como instrumento. E se a linguagem que a gente está aprendendo nada tem a ver com o nosso corpo, é muito mais difícil dançar. Reuni alunos e professores que tinham informação sobre a dança negra. O nosso trabalho era a prática da própria dança, improvisações em cima disso, a análise de como é que esses movimentos acontecem. A gente começou a descobrir princípios inteira-

mente distintos. A primeira coisa é que, na dança européia e americana, a tendência dela é o alongamento do corpo, numa postura que não é natural. Alonga, cresce, puxa, contrai, estica, levanta. Resultado: o corpo fica mais tenso, mais contraído com a preocupação de crescer, e a gente não consegue dançar. O corpo não obedece ao impulso criativo que ele tem de ter para dançar.

A dança negra é o inverso disso. O negro dança com o pé inteiro no chão, como uma base que sustenta o corpo dele, que fica solto em cima dessa base. A flexão do joelho ajuda a habilidade de correr, de dançar, de saltar sobre esse peso. Outra coisa importantíssima é que a dança negra não obedece a uma coordenação única do corpo todo. No balé clássico, um arabesco é um movimento total, do pé até a ponta do braço. Já o negro não. Um braço faz uma coisa, a cabeça outra, o tronco outra, as pernas outra. É uma habilidade de ritmos e movimentos que realmente assusta. A gente viu que esses pontos são fundamentais. Outra coisa importantíssima é que não existe separação entre a dança e a técnica de trabalho. A técnica, a mobilidade do ombro, é o próprio ato de trabalhar, de lavar roupa. O peso na cabeça dá aquela coluna reta, que a gente passa a vida inteira tentando conseguir. A gente foi observando e chegando a entender que é realmente muito difícil, para o malandro brasileiro enfronhado com a nossa cultura de origem, chegar a dançar balé clássico.

Mas não interessa a gente copiar a dança negra. Seria até desonesto, se a gente fosse fazer, seria também desvalorização do nosso trabalho, porque a gente não iria fazer tão bem quanto eles. Mas é estudar a energia e dinâmica desses

movimentos e criar alguma coisa em cima deles, conservando os pontos básicos de que falei. E também conservar o espaço do folclore, que é o espaço "pobre" (mas não é pobreza artística, é riqueza), o círculo, a fila que se desenvolve.

XV

ANTECIPAÇÕES SOCIOLINGÜÍSTICAS

ANTECIPAÇÕES SOCIOLINGÜÍSTICAS EM CASA-GRANDE & SENZALA

Maria Virgínia Leal

MARIA VIRGÍNIA LEAL — Apesar das investigações no campo da sociolingüística terem crescido enormemente, em todo o mundo, a partir da década de 50, quando os dados sobre as relações da linguagem com os diferentes estratos da sociedade começaram a ser sistematizados para constituir esta ciência nova – que não é a de Vico – a verdade é que nenhum dos nossos lingüistas lembrou-se de verificar o IV capítulo de *Casa-Grande & senzala* era, em grande parte, um estudo de sociolingüística.

Esse desconhecimento pelos lingüistas dos interesses de Gilberto Freyre pela atividade da linguagem no meio social demonstra uma das falhas das especializações: nossos estudiosos da linguagem, por estreiteza de visão ou de outras estreitezas (impostas, em parte, pelo fechamento da própria lingüística), só consideram como citáveis os trabalhos de lingüistas profissionais. Outros desconhecem que Gilberto Freyre é um sociólogo-antropólogo, havendo realizado cursos de Pós-graduação na Universidade de Colúmbia, onde foi discípulo de Franz Boas, justamente apontado, com Sapir e Bloomfield, como um dos precussores da sociolingüística, reconhecida nos Estados Unidos como ciência apenas a partir de 1952.

Em *Casa-Grande & Senzala*, o IV capítulo estuda precisamente o "Escravo Negro na Vida Sexual e de Família do Brasileiro". acontece que, possivelmente por influência de Boas, Gilberto Freyre dedica uma boa parte desse capítulo ao estudo da linguagem nova, referindo-se especificamente ao fato das "histórias portuguesas sofrerem no Brasil consideráveis modificações na boca das negras velhas ou amas d eleite". lembra Gilberto Freyre o *akpalô* africano, fazedor de contos, instituição que floresceu no Brasil através das velhas negras que só faziam historinhas, logo apreendidas pelas amas dos meninos brancos. Logo estabeleceu-se um relacionamento entre as histórias africanas contadas pelos negros e as histórias portuguesas que os avós contavam aos netos, especialmente as de Trancoso, tratando mais de príncipes, princesas, ,ouras tortas, mouras encantadas. Isso levou Gilberto Freyre – que não é lingüista profissional – a dizer que a "linguagem infantil também aqui se amoleceu ao contato da criança com a ama negra". daí falar ele no amaciamento por influência africana de "algumas palavras duras ou acres quando pronunciadas pelos portugueses". textualmente ele diz: "O processo de reduplicação da sílaba tônica, tão das línguas selvagens e da linguagem das crianças, atuou sobre várias palavras dando ao nosso vocabulário infantil especial encanto. O 'dói' dos grandes tornou-se 'dodói' dos meninos. Palavras muito dengosa. A ama negra fez muitas vezes com a palavra o mesmo que com a comida: machucou-as, tirando-lhes as espinhas, os ossos, as durezas, só deixando as sílabas moles. Daí esse português de menino que no Norte do Brasil, principalmente, é uma das falas mais doces deste mundo".

Teria a linguagem infantil brasileira e portuguesa um "sabor quase africano", como afirma de forma um tanto metafórica o sociólogo-antropólogo Gilberto Freyre, exemplificando com termos tais como pipi, tatá, papá, lili, cocô, dindinho, etc, como resultado do "amolecimento" que se deu pela ação da ama negra junto à criança? A esta indagação, diremos que com o desenvolvimento da psicoling6uística, mais especificamente, dos estudos acerca da aquisição e desenvolvimento da linguagem bem como dos universais lingüísticos, a questão da reduplicação recebe a interpretação diferente da de Gilberto Freyre. Mas isso não invalida as suas afirmações uma vez que seu mérito repousa na antevisão das relações e influências que as línguas mantêm entre si, além de chamar a atenção para os problemas que hoje são considerados nucleares a grande parte das investigações viabilizadas pela sociolingüística.

A sociolingüística pertence hoje ao campo dos estudos dos lingüistas, como parte das investigações interdisciplinares, tendo sido tratada primeiro pelos sociólogos e antropólogos, os quais – nessa questão – podem ser definidos como lingüistas não profissionais, em oposição aos lingüistas profissionais que, sob muitos aspectos, chegaram bem depois de homens como Boas e Gilberto Freyre, para falar apenas de dois antropólogos que estiveram intimamente relacionados com essa área de estudo ainda na década de 20, enquanto a sociolingüística, como dissemos antes , só iria aparecer de forma sistematizada na década de 50. O livro *Sociolingüística*, coletânea de ensaios organizada pelas professoras Maria Stella V. Fonseca e Moema F. Neves, afirma que "o estudo de certas correlações sistemáticas entre a língua e fatores culturais e

sociais vinha sendo feito há algum tempo, principalmente por antropólogos com informação lingüística ou vice-versa". isso confirma o que dissemos antes. Gilberto Freyre pertence a esse grupo de antropólogos com não apenas "informação", mas verdadeira formação lingüística, uma vez que a linguagem constitui uma das usas principais preocupações como escritor e não apenas como sociólogo e antropólogo.

Várias das dimensões da sociolingüística como ciência, tais como apresentadas em ensaio de Willian Bright, na coletâneo de Maria Stella e Moema Neves, estão presentes em *Casa-Grande & Senzala*, de 1933. especialmente nas três primeiras dimensões das funções da linguagem propostas por Dell Hymes: "emissor", "receptor" e "contexto", as quais correspondem a três das funções da linguagem de Roman Jakobson: "emotiva", "conativa" e "referencial", funções respectivamente correspondentes aos fatores "remetente", "destinatário" e "contexto", tal como exposto por Jakobson em seu ensaio *Lingüística e Poética*.

Joshua Fishman, em seu estudo "Sociologia da Linguagem", utiliza o conceito de "situação" precisamente como viu Gilberto Freyre, em suas antecipações de *Csasa-Grande & Senzala*, quando enumera os padrões "societários de uso da variedade lingüística – considerando-se variedade uma língua diferente, ou um 'dialeto' social diferente, ou um 'dialeto' regional diferente – sempre que quaisquer duas variedades estão presentes no repertório lingüístico de um complexo social, utiliza o conceito de situação",

Em *Casa-Grande & Senzala* este conceito é muito bem explorado por Gilberto Freyre. Poderia argumentar-se que o problema da reduplicação da sílaba, que Gilberto Freyre con-

sidera "tão das línguas selvagens", merece um estudo mais amplo, uma vez que ele se manifesta numa escala universal, como viu Roman Jakobson. Mas Gilberto Freyre, após tratar esse problema em relação à língua portuguesa sob influência da África negra mostra que o mesmo ocorreu nos Estados Unidos em relação à língua inglesa e à língua francesa.

Tratando-se de uma breve comunicação, o que pretendemos é mostrar que as observações de Gilberto Freyre merecem atenção dos lingüistas, não havendo dúvida de que ele é um dos antecipadores da sociolingüística, ao lado de Sapir e Boas. Nos Estados Unidos Boas é tido como precussor desta nova ciência. Por que, então, não incluir também Gilberto Freyre, o primeiro a tratar em língua portuguesa de tais questões, antes da sociolingüística surgir oficialmente como ciência nos Estados Unidos: aqui fica, nesta nota prévia, a indicação para aqueles que desejam ampliar esse campo de estudos, fazendo com que os lingüistas de deficiente formação cultural não se escandalizem quando ouvirem o nome de Gilberto Freyre citado ao lado de nomes de lingüistas profissionais como Mattoso Câmara, Chomsky ou qualquer outro que, por seus trabalhos, mereçam as honras da citação nas aulas, debates e até mesmo em obras que não pertencendo ao âmbito da lingüística teórica ou aplicada, contribuam para o seu desenvolvimento em todos os níveis e em escala universal.

XVI

A COMUNIDADE NEGRO-MULATA

A COMUNIDADE NEGRO-MULATA E A LUTA CONTRA O PRECONCEITO RACIAL

Paulo Viana

PAULO VIANA — Ao ensejo da realização deste III Congresso Afro-Brasileiro, em iniciativa das mais louváveis da FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO, que propicia assim oportunidade a que cientistas sociais, pesquisadores e estudiosos da problemática afro-negra no Brasil, lado a lado com os descendentes dessa etnia, dêem continuidade aos estudos e debates iniciados em forma de conclave, há 46 anos, pelo sociólogo Gilberto Freyre, juntamente com o cientista Ulysses Pernambucano, a comunidade negro-mulata de Pernambuco encaminha aos organizadores deste certame científico-social as seguintes proposições:

1º) A comunidade negro-mulata deste Estado entende que em conclaves deste gênero, nos quais as idéias estão em debate, não devem as idéias ficarem restritas a debates, palestras e comunicações, havendo igualmente, espaços para pleitos e reivindicações, motivo porque, proponho que seja inserida nos Anais deste III CAB a sua determinação manifesta para que se processe a curto prazo e de maneira insofismável a sua completa integração na sociedade plena nacional, através da extinção de barreiras e do aproveitamento amplo de todos os seus valores, nos mais diversos setores da atividade humana, levando-se em conta, antes e

acima de tudo, a qualificação e a habilitação dos postulantes, no que tange ao potencial de conhecimentos e conduta moral. O que poderia parecer o óbvio se apresenta, na realidade, de maneira completamente diversa. Isto porque é incontestável a ausência quase absoluta de brasileiros de origem africana na investidura de cargos relevantes na administração pública e nas empresas de setor privado. Apenas uma minoria insignificante de negros e mulatos consegue, a duras penas, galgar posições destacadas no contexto da sociedade brasileira, muito embora milhares deles sejam bem dotados nas ciências e no saber. Essa anomalia tem sido objeto de observações por parte de vários cientistas e diplomatas estrangeiros que nos visitam, para a qual não existem justificativas convincentes e somente contribui para a desmistificação daquela balela que se convencionou chamar de "democracia racial".

Formalizando a proposição, encarece a comunidade negro-mulata de Pernambuco que a Comissão Organizadora do III Congresso Afro-Brasileiro encaminha ao Chefe do Governo, aos Ministros Militares e ao Chefe do Estado Maior das Forças Armadas expediente formal no qual seja traduzida a vontade, manifestada pelos seus integrantes, no sentido de que a coloração da epiderme não mais constitua obstáculo intransponível ao ingresso de jovens brasileiros às Academias Militares, possibilitando-os ascender a postos e patentes superiores ao oficialato. Idêntica providência, solicita também a comunidade negro-mulata aos promotores do III Congresso Afro-Brasileiro, seja adotada em relação ao Senhor Ministro das Relações Exteriores, objetivando traduzir ao Itamaraty a sua expressa determinação de consta-

tar, dentro em breve, a presença de homens e mulheres de origem africana atuando como funcionários diplomáticos e, o que mais nós inspiramos, a admissão dos jovens afro-brasileiros nos cursos ministrados pelo Instituto Rio Branco, ensejando-lhes a possibilidade de também servir ao País no exterior, sobretudo junto às nações jovens da África.

Ressalte-se que, com a presente proposição, não se pretende apelar para o favoritismo, para comportamentos paternalistas do Governo, mesmo porque o objetivo que se vislumbra e se persegue é o reconhecimento puro e simples dos reais valores implícitos da inteligência humana, o que não é privilégio nem exclusividade de nenhuma raça, os quais são revelados e afloram mediante a seleção criteriosa e despida de preconceitos, caracterizada nos concursos de provas de conhecimentos honestamente aplicados e aferidos.

Tampouco nos anima o extravasamento de recalques, nem se pretende reabrir antigas e mal curadas chagas, provenientes de quase três séculos de discriminações e humilhações de toda espécie. O que se busca, e estamos fazendo neste momento, é provocar e despertar as atenções do povo brasileiro para o problema da discriminação racial neste País. Quem entra nós poderá ocultar as marcas indeléveis, os estigmas que se lançaram na nossa imaginação, provocados pelo comportamento discriminatório e preconceituoso da sociedade brasileira em relação a coloração da nossa pele, se eles estão demasiadamente expostos para ser ocultados, mesmo quando se procura escondê-los sob os mais diversos disfarces?

Seria de bom alvitre que os nosso reclamos de agora fossem escutados e sensibilizassem o poder público, porque

amanhã eles serão imperativos. O crescimento demográfico dos descendentes dos africanos não vai parar e isto preocupa. Já se tentou extirpar dos questionários do censo o item "cor" e, mais recentemente, um certo cientista paulista, de maneira velada, mas que transpirou ao conhecimento público, teve a infeliz idéia, a insensatez, de sugerir a esterilização das mulheres negra e mulatas, caso contrário, no prazo de duas décadas, a comunidade afro-brasileira corresponderá a 60% da população do País e, indubitavelmente, será detentora por expressiva maioria, do poder de decisão no Brasil.

2º) A representação da comunidade negra de Pernambuco propõe ainda que, ao término deste III Congresso, seja aprovada uma resolução no sentido de que a FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO, através da mediação do MEC ou por seus próprios meios, obtenha autorização junto ao Congresso Nacional para proceder à microfilmagem de todos os textos relativos a discursos, debates e impressos em geral constantes dos arquivos dos Anais da Câmara dos Deputados, ao tempo do Segundo Império, além de outros documentos possivelmente existentes em arquivos públicos, que digam respeito a todo desenrolar da campanha abolicionista, a partir de 1870. objetiva esta segunda proposição retirar da poeira das prateleiras dos arquivos todo o manancial de informações e dados da mais alta relevância para a complementação dos estudos e pesquisas que se desenvolvem em todos o País em torno do regime escravagista e sobre os descendentes dos africanos, para conservá-los sob a guarda de pessoas sérias e devotadas à pesquisa social, qual seja, à FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO.

É sabido que o Ministro Rui Barbosa, num arroubo nada louvável de patriotismo, mandou incinerar todo e qualquer documento que registrasse fatos ligados a escravidão, visando purificar o Brasil da mancha escura, que maculava sua reputação no concerto das nações. O seu gesto, que os afro-brasileiros poderiam classificar de imperativo e demagógico, em nada contribuiu para que fosse dispensado um tratamento diferenciado aos remanescentes da escravidão e seus descendentes, que ficaram entregues à própria sorte. Contudo, retardou em muitos anos o estabelecimento dos estudos e das pesquisas afro-brasileiras, visando esclarecer a verdade histórica.

Sabe-se também que o escritor Waldemat de Almeida Barbosa, de Minas Gerais, que participou de um concurso, entre vários promovidos para assinalar o transcurso do sesquicentenário do Congresso Nacional, teve acesso aos Anais e a uma vasta documentação existente nos arquivos da Câmara dos Deputados e deles recolheu valiosas e inéditas informações, que lhe serviram de embasamento para consulta, passando, através da microfilmagem, para a guarda da FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO. Aqui estará à disposição de seus próprios pesquisadores e dos inúmeros estudiosos que buscam, sem saber onde, respostas para um sem fim de indagações relativas à problemática afro-brasileira, o que tem ensejado a criação de estórias e informações distorcidas sobre o regime escravo e sobre os descendentes dos africanos.

Eram essas as proposições que eu pretendia encaminhar à Mesa, mas que, em virtude do regimento não o permitir, serão encaminhadas à Coordenadoria deste Congresso, de onde deverão ser encaminhadas às autoridades a que elas são dirigidas.

XVII

SOBREVIVÊNCIAS ISLÂMICAS

SOBREVIVÊNCIAS ISLÂMICAS NO CANDOMBLÉ DA BAHIA

Raul Lody

RAUL LODY — Faz-se necessário ser dito antes de minha fala normal que espero não falar em antropologuês. A grande maioria das pessoas afeitas à pesquisa e à documentação no campo da cultura material ou espiritual do complexo afro-brasileiro, tem a ótica ou o objetivo quase que imediato da feitura de teses para mestrado ou doutorado. A minha postura vem de processo totalmente oposto, visto que tenho a militância de nove anos em grupos de afoxé no Rio de Janeiro e, há 16 anos, participo ativamente de uma das casas de culto mais significativas de Salvador. A minha preparação acadêmica e científica ocorreu quando eu já estava totalmente imbuído e participante desse processo. Eu não estou observando o "filé", a parte gostosa e até exótica desse patrimônio, mas me encontro mais além, num processo de ampla religiosidade.

Há um aspecto da mais significativa importância para a compreensão desse conjunto de manifestações afro-brasileiras. É a presença islâmica. Por exemplo, na prática jeje-nagô, a entrada nos pejis com os pés descalços, a purificação com água, o uso de uma quartinha ou de um recipiente de cerâmica como se fosse a representação mimética da entrada cerimonial de uma mesquita. As pessoas entram descalças e

purificam a boca, os olhos, os ouvidos, o nariz, as mãos e os pés. Os sentidos entram limpos, lavados pela água.

Outro aspecto muito importante é o da indumentária, dos trajes onde a contribuição afro-islâmica aparece notadamente, não só pelo uso de turbantes, como pela "baiana de beca", que tradicionalmente usava chinelas com ponta virada, à moda mourisca. Ainda hoje chamam "xangrim" ou "xagrim" esse tipo de calçado, que persiste apenas entre as negras pertencentes à Irmandade da Boa Morte, na cidade de Cachoeira, no Recôncavo Baiano.

Observam-se ainda, neste tocante, posturas para orações no interior dos santuários, a prostração em esteiras, posturas claramente islâmicas. Além disso, foram conservados na Bahia amuletos, com tiras do Alcorão dentro de sacos de couro de carneiro, com algum sangue de carneiro misturado na preparação desses amuletos, aos quais os malês, os haussás e outros davam a mais alta importância.

Nota-se ainda certa permissividade poligâmica dentro dos terreiros. Apesar da presença de um matriarcado notável, em terreiros ortodoxos e tradicionais, observamos também a presença masculina, dentro dessa sociedade tão complexa, como é, por exemplo, a dos "ogans", com muitos direitos dentro das comunidades.

Um aspecto muito importante do legado afro-islâmico é a música vocal, evidentemente semitonal e em certos instantes microtonal, sem falar no estilo de colocação da voz, das mulheres principalmente, quando se realizam os cantos rituais.

XVIII

O TESTE DE RORSCHACH

O TESTE DE RORSCHACH E AS CONCUBINAS RITUAIS

René Ribeiro

RENÉ RIBEIRO — Para início de abordagem, eu gostaria de me referir a uma experiência pessoal relacionada com um teste das hipóteses de Ruth Landes sobre a situação na cidade de Salvador com relação a dominância ou não de homossexuais no Candomblé. Quando fizemos a verificação desse trabalho de Landes aqui, no Recife, sobrou uma série de detalhes ou uma série de pequenos fatos que não se enquadravam no corpo do trabalho e, queixando-me a um amigo comum nosso, em Washington, ele me disse, creio que com muita propriedade: "quando um autor termina um trabalho e não deixa rebarbas, é um autor esgotado, uma pessoa em decadência; de maneira que você se regozije se ficaram rebarbas neste seu trabalho ou linhas pelas quais você poderá vir a reiniciar suas investigações".

São duas dessas rebarbas que eu gostaria de apresentar aqui como uma forma de contribuição, naturalmente que limitada. Ao concluir um trabalho sobre percepção por meio do teste de Rorschach, aplicado a filhos-de-santo e a dignitários dos cultos afro-americanos aqui, no Recife – é que o foco da pesquisa era a influência motivacional sobre tal processo psíquico –, surgiu a possibilidade de simultaneamente verificarmos a coincidência de respostas a estímulos ambíguos ditadas pelo sistema simbólico desses

indivíduos similarmente condicionados por sua experiência aculturativa. Havia, evidentemente, correspondência entre certos Ddd, anotação de Rorschach, e a representação de certos deuses no seu imaginário ou no imaginário dos objetos da experiência.

A segunda rebarba foi encontrada na análise, feita por nós, do processo de transculturação. A instituição das concubinas rituais, nos cultos afro-brasileiros, pareceu-nos desempenhar um papel de suporte para manutenção, nos nichos do candomblé ou do xangô, do sistema tribal africano. Era o único expediente para a sua perpetuação numa sociedade cristã monogâmica. A exploração dessa linha cremos que completaria nosso estudo anterior sobre o amasiamento.

Há também uma linha de pesquisa aparentada a esta, que é a das genealogias que Vivaldo da Costa Lima levantou no Candomblé da Bahia que, recentemente, apareceu também em livro de Pierre Verger. Essa linha de pesquisa, sobre genealogias no Candomblé, foi bastante desprezada até hoje, mas traria uma contribuição bastante grande para a apuração, na tendência poligínica das nossas pessoas de ascendência afro-negra, de uma influência cultural africana.

XIX

MÉDICOS PRETOS

MÉDICOS PRETOS, PRECONCEITO E ESPIRITISMO

Ruy João Marques

RUY JOÃO MARQUES — Quero começar fazendo um agradecimento público ao nosso mestre comum, Gilberto Freyre, pela influência profunda que vem tendo, há muitos anos, sobre nossa formação cultural. Não apenas sobre os sociólogos e os antropólogos, mas também sobre nós, médicos, sobre ecólogos, botânicos, políticos. Influência de Gilberto Freyre é enorme, ampla, profunda, no Brasil e no estrangeiro.

Vou apresentar aqui, não em forma de conclusão definitiva, mas de comunicação ainda provisória, um estudo sobre os médicos pretos do Recife ou de Pernambuco. Eu não quero trazer hoje uma consideração muito ampla sobre todos os médicos de cor que viveram nesta terra, mas apenas dos realmente pretos, aqueles em que a natureza espalhou de uma maneira generosa na pele a melanina. São quatro ou cinco que vou trazer aqui, todos estudiosos, todos produzindo alguma coisa dentro da ciência. Isto talvez seja até uma maneira de se afirmarem como médicos pretos, porém médicos capazes não só de tratar doentes mas de escrever trabalhos científicos. São todos, também, falecidos. Não conviria trazer aqui nenhuma consideração sobre os que ainda estão vivos; não seria de boa ética, talvez.

Desejo, então, começar por um, talvez o mais conhecido de todos, chamado Pedro de Souza Dornellas. Gilberto

Freyre não o conheceu diretamente, mas o conheceu de fama. Ele formou-se e, 1834 e foi fundador da Sociedade de Medicina de Pernambuco, com Antônio Peregrino de Maciel Monteiro. Publicou vários trabalhos científicos. O mais importante é *Respostas às sete questões que compõem o problema de bouba*. Bouba era uma doença muito comum em Pernambuco e no Brasil quase todo, vinda da África. E a sociedade de Medicina preocupou-se de tal maneira com esse assunto que distribuiu com os seus sócios um questionário que devia ser preenchido. Como era de se esperar, poucos preencheram o questionário, cinco apenas, um dos quais Pedro de Souza Dornellas, o preto Dornellas, que escreveu oito laudas sobre o assunto, não propriamente divagando ou fazendo literatura, mas escrevendo com seriedade sobre a matéria. Era, portanto, um sócio-fundador da Sociedade de Medicina, negro, que tinha realmente competência para discutir um assunto dessa natureza.

Eu não vou ler o que ele escreveu. Eram oito páginas que estão publicadas nos *Anais de Medicina Pernambucana*. Mas eu poderei dizer alguma coisa rápida do que disse Otavio de Freitas sobre ele, em um livro chamado *Os nossos médicos e a nossa medicina*. "Pedro de Souza Dornellas, formado em 34, exerceu também preponderante papel na clínica do Recife, revelando, em seus estudos e trabalhos, instrução, meditação, vistas profundas e penetrantes, boa argumentação, vigorosa dedução".

Otávio de Freitas não quis provar que ele era um preto que estava se realçando dentro da comunidade médica. Falou dele como um médico qualquer, mas a ocasião em que estamos é propícia para que se desenvolva este tema: um médico preto

que teve toda esta fama de grande cientista. Além disto, eu vou deixar de ler, mas vou citar uma situação em que ele espontaneamente se meteu. Foi quando as condições de higiene do Recife estavam precárias. Ele foi à tribuna da Sociedade de Medicina protestar, dando condições técnicas, orientações para que se melhorasse a situação, e foi à imprensa do Recife. Era um homem afirmativo e que fez muito bem à nossa cidade. Porém, foi vítima de preconceito racial. Eu desejo salientar que esses, a quem eu vou me referir, foram um pouco vítimas do preconceito racial, embora deva reconhecer desde já que, no momento, os preto médicos do Recife a quem eu consultei um por um para falar hoje aqui, negaram peremptoriamente este preconceito. Eles me disseram que não têm tido nenhum vexame, termo bem pernambucano neste setor. Há, portanto, um certo progresso desde aquela época, em que nenhum alegou ser vítima de preconceito.

O Dr. Dornellas era um homem elegante e via seus doentes de uma maneira muito francesa, perfumado. E uma das vezes em que percorria a Rua da Imperatriz – não estou bem certo –, uma sinhazinha não foi gentil com ele e deu uma grande cusparada na sua cartola. Não era provavelmente cuspe, saliva. Era certamente secreção catarral e ele, um pouco teatralmente, olho para a cartola, viu que havia raios de sangue ali e disse, da rua para o primeiro andar: "Lamento muito, mas a sinhazinha não terá mais de um ano de vida". Gilberto Freyre conhece muito bem esse episódio, pois o conta em um dos livros que escreveu, *Assombrações do Recife*. Não é possível que ele tivesse tino clínico tão grande, mas a verdade é que tratava-se de uma tuberculose, e em menos de um ano ela veio a falecer.

Gilberto Freyre, comentando este tópico, diz o seguinte: "Olho mau? Olho clínico ou qualquer coisa sobrenatural? Um olho clínico iluminado por alguma coisa de sobrenatural". É uma frase muito gilbertina e não se precisa de nenhum Edson Nery da Fonseca para descobrir que é uma frase de Gilberto Freyre. E informa: "No fim da vida era chamado para casos graves, como se fosse um negro velho, com extraordinários dons africanos de curar males que os doutores brancos e ciência européia desconheciam". não preciso dizer que é mais uma frase de Gilberto Freyre. Os que estão acostumados a ler seus livros e seus artigos sabem que é o estilo gilbertiano. E informa ainda: "A tradição popular conta que chegou a aparecer à cabeceira de mais de um doente pobre, com sua cartola e sua sobrecasaca".

Outro ponto que devo salientar ainda a respeito deste médico é que, morto há tanto tempo, ainda é freqüentemente invocado nas sessões de espiritismo, para receitas. Por coincidência ou não, todos esses médicos pretos, que eu estou aqui recordando, são médicos que descem nas sessões espíritas com uma freqüência enorme, receitando quase sempre drogas atuais, não drogas daquele tempo.

Um outro médico, que passou pelo Recife vindo do Rio Grande do Norte e aqui morou, foi o Dr. Pedro Antunes, este diplomado em Paris. Veio da França com os hábitos franceses, também, de elegância. Parecem que os pretos médicos daquele tempo queriam se impor também pela indumentária. Pelo que eu cheguei a concluir, vestiam-se muito bem. O Dr. Pedro Antunes era tido como uma sumidade médica. Pelos colegas era tido como um cientista. Pois bem, Pedro Antunes também foi vítima de preconceito racial. Ele foi

chamado para ver uma doente que não sabia ser ele um preto. Quando chegou ao quarto da paciente, ela expulsou-o. "Não me trato com médico preto!". e ele foi embora humildemente. Mas essa mesma paciente, semanas depois, meses depois talvez, piorou e chamou em emergência, de novo, o Dr. Antunes. Era uma pessoa que morava perto. Não havia outro médico. Ele, humildemente, foi. Examinou-a, receitou, conseguiu curá-la e conseguiu também conquistar seu coração, não para casar com ela, mas para ser convidado como padrinho do seu casamento.

Este médico, numa segunda vez, estava em casa – este não é bem o caso de preconceito racial, mas é um fato curioso da vida dele – plantando qualquer coisa no seu jardim num momento de lazer, pois gostava de jardinagem, quando foi procurado por um colega, me disseram que francês, não sei se é verdade: "Quero falar com o Dr. Antunes". "Sou eu". "Não sou homem de gracejos, Vá chamar lá dentro o Dr. Antunes. O senhor é o jardineiro". na realidade, não é o preconceito racial, mas um pouco de humorismo na vida de um médico ilustre.

Terceiro e quase último médico preto que viveu no Recife: Lopes Pessoa. Clinicou no Recife, nos fins do século dezenove, começo do século vinte. Formado na Bahia, com tese em doutoramento, morou muito tempo na Rua da Santa Cruz, morreu há vários anos, não sei precisar a data. Desde então, é muito invocado nas sessões espíritas. Aliás, todos os três o são.

Quanto ao preconceito racial, há algo interessante a dizer. Foi chamado por uma senhora branca e preconceituosa. Ela também não o aceitou como médico, mas, numa

outra situação, tendo piorado bastante, voltou a chamá-lo. Ele foi, mas levou luvas e, na hora do exame, calçou as luvas de pelica, examinou-a, receitou e depois retirou as duas luvas como se estivesse enojado, jogando-as no chão. Foi uma espécie de "tapa de luva de pelica". esta história também é contada no que diz respeito ao Dr. Dornellas e ao Dr. Vicente Gomes. Não se sabe a quem atribuir.

A propósito de Vicente Gomes – será o último, para não ser muito cansativo na minha pequena exposição –, nasceu e, 1875, viveu no Recife, onde foi "gente grande", isto é, foi chefe da clínica do Hospital Pedro II, foi auxiliar direto de Otávio de Freitas, foi membro da Sociedade de Medicina, onde apresentou vários trabalhos. Este, também muito invocado pelo espiritismo, não foi vítima de preconceito racial. Sua viúva ainda vive, e eu fui à sua casa e nem ela nem suas filhas souberam contar ter ele tido "aperreios" profissionais por ser preto. Mas a viúva, um tanto acanhada, me disse: "Na minha família é que houve grande oposição ao casamento". foi a segunda núpcia. Ela branca, ele preto retinto. Foi o único vexame de ordem racial que ele teve em toda a sua vida.

Não vou dar outro exemplo. Quero apenas salientar, antes de concluir, que havia naquele tempo evidente preconceito racial no Recife, não creio, porém, generalizado. Seriam casos esporádicos. Hoje a coisa parece ter diminuído. Lembro-me de médicos pretos da geração atual que nada sofreram nesse sentido, um deles, morto recentemente, foi à Europa especializar-se, sendo simultaneamente regente da banda da Polícia Militar. Outro era funcionário de baixa categoria da Faculdade de Medicina. Foi levado a fazer o curso médico, fez com certo brilho e,

para mostrar que atualmente não há preconceito racial, foi eleito orador da sua turma. Ainda está vivo.

Outro item que quero voltar a salientar, talvez até para pedir alguma explicação aos que estudam mais acuradamente. O assunto é o seguinte: Todos esses médicos são muito invocados em sessões espíritas. A popularidade de que eles gozavam bastaria para explicar este fato? O detalhe de que eram médicos de gente humilde, de subúrbio, ajudaria a compreendê-lo: muitos dos centros espíritas estão efetivamente situados em zonas suburbanas. Eu gostaria muito de ouvir comentários.

XX

ENCERRAMENTO

ENCERRAMENTO PROFERIDO PELO PRESIDENTE DA FUNDAJ

Fernando de Mello Freyre
Marcos Vilaça

FERNANDO DE MELLO FREYRE — Excelentíssimo Senhor Secretário da Cultura do Ministério da Educação e Cultura, Dr. Marcos Vinícius Vilaça, que representa nesta solenidade a Excelentíssima Senhora Ministra da Educação e Cultura; Dr. Gilberto Freyre, Presidente de Honra do III Congresso Afro-Brasileiro; Senhores Coordenadores; Senhoras e Senhores Congressistas; Minhas Senhoras e Meus Senhores; Companheiros da FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO.

Chegamos ao término do III Congresso Afro-Brasileiro. É hora de agradecer. Agradecer a presença dos convidados estrangeiros que, atendendo à nossa convocação, aqui se fizeram presentes. Agradecer aos conferencistas e comentadores de saberes diversos, das mais diversas correntes de pensamento, de tendências também diversas, que vieram trazer sua contribuição a este III Congresso Afro-Brasileiro, realizado na linha de ampla participação comunitária dos Congressos de 1934 – pioneiramente idealizado por Gilberto Freyre, no Recife – e de 1937, na Bahia, que teve à sua frente Edison Carneiro. Agradecer aos senhores congressistas pelo apoio, incentivo e presença em todas as atividades em sessões plenárias constantes da programação deste Congresso. Agradecer aos co-patrocinadores, ao CNPq, ao Banco do Brasil, à Caixa Econômica, à SUDENE, ao Banco do Nordeste do Brasil

e à nossa Secretaria da Cultura do Ministério da Educação e Cultura. Agradecer à Embrafilme por ter permitido que fosse aqui exibido, em pré-estréia, o filme por *Egumgum*, de Joana Elbein. Agradecer o apoio da Varig-Cruzeiro, da Fundação de Cultura Cidade do Recife, da Empresa de Urbanização do Recife, das Indústrias Maguary, do Café Royal. Agradecer aos coordenadores Roberto Motta, Sylvio Ferreira e Fernando Antônio Gonçalves, e aos colaboradores *ad hoc*, jornalista Paulo Viana e o "Babalorixá" Manoel Costa, pelo muito que ajudaram na organização deste Congresso. Agradecer, ainda, a todas aquelas instituições que nos prometeram apoio mas que, infelizmente, ficaram só na promessa, acredito que por motivos relevantes.

Mas, nós, da FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO, com o incentivo, a presença, a participação de todos vocês, o grande esforço e dedicação de toda a equipe, levamos avante esta empreitada e aí está realizado este Congresso que considero vitorioso.

Agradeço à Orquestra Sinfônica do Recife, pelo excelente repertório apresentado no glorioso Teatro Santa Isabel, de tantas tradições, sob a regência do Maestro Guedes Peixoto, agradeço ao balé Primitivo de Arte Negra de Pernambuco, pela belíssima apresentação, neste palco, ontem à noite. Agradeço, ainda, ao pessoal da Imprensa, do Rádio, da Televisão, pela ampla divulgação dada a este III Congresso Afro-Brasileiro. Não posso deixar de agradecer aos que aqui promoveram o lançamento de livros e discos. Agradecer aos Cultos Afro-Brasileiros, tão bem representados pela mostra que tivemos no Terreiro de Pai Adão e pela ceia Afro-Brasileira que nos foi oferecida. Agradecer aos que

participaram dos Concursos de Fotografia e de redação, às secretarias de Educação dos estados da Bahia, Pernambuco e Maranhão pelas suas colaborações. Aos membros das Comissões Julgadoras, à Liga de Amadores Brasileiros de radioemissão, a LABRE, que por sua Diretoria de radioamadorismo divulgou o III Congresso Afro-Brasileiro em todas as faixas de freqüência permitidas.

Agradecer é a palavra de hoje. A toda a equipe da FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO resta a satisfação do dever cumprido, o atingimento de uma meta a qual nos propúnhamos realizar há mais de três anos.

O III Congresso Afro-Brasileiro não se preocupou em concluir ou normatizar, e sim em fixar a posição científica dos estudos afro-brasileiros em sua contemporaneidade.

Agora, uma notícia breve mas de grande significado para esta instituição. Visando melhor sistematizar os estudos e pesquisas sobre o tema deste Congresso, a Presidência da FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO, com o apoio unânime do Conselho Diretor, criou o seu Centro de estudos Afro-Brasileiros, vinculado ao Departamento de Antropologia do seu Instituto de Pesquisas Sociais. Esperamos, para o êxito do trabalho que ali se desenvolverá, contar com a ajuda, o prestígio e a participação de todos aqueles interessados no estudo do afro-negro, da sua presença, da sua influência, na formação deste Brasil que estamos ajudando a construir. Muito obrigado.

APRESENTADOR — Dando continuidade aos trabalhos, tenho o prazer de convidar para que receba o seu prêmio por ter sido vitoriosa no Concurso de Fotografia sobre o tema "A Presença do Negro no Brasil", por decisão da Comissão Jul-

gadora que contou com a participação dos artistas plásticos Petrúcio Nazareno, Antônio Alves Dias, Lula Cardoso Ayres, Wilton de Souza, o Representante da Associação dos Fotógrafos Profissionais de Pernambuco, o Sr. Edmundo Dansot, o representante da Associação da Imprensa de Pernambuco, Sr. Tavares Maciel, e do fotógrafo Clodomir Bezerra, a concorrente vitoriosa, Stela Maris Alves de Oliveira. Ela concorreu sob o pseudônimo "Stil", com o trabalho *Mestre Luiz de França dos Santos: Maracatu Carnavalesco Misto Coroado*, uma série de cinco fotos. Prêmio no valor de Cr$ 100.000,000 (cem mil cruzeiros). pedimos ao Senhor Secretário da Cultura do Ministério da Educação e Cultura, Marcos Vilaça, que faça a entrega do prêmio à vencedora.

O segundo lugar coube a Maria do Carmo Rodrigues de Oliveira, que concorreu sob o pseudônimo "Cal", com o trabalho que tem o título "Fraternidade", e que consta de uma foto. Prêmio de Cr$ 50.000,000 (cinqüenta mil cruzeiros).

O terceiro prêmio foi ganho por uma candidata do sexo feminino. Renata Maria Vitor de Araújo, com *O Negro Brasileiro e suas raízes*, uma série de cinco fotos, prêmio esse no valor de Cr$ 30.000,000 (trinta mil cruzeiros).

A Comissão Julgadora também achou por bem atribuir "Menção Honrosa" à Maria de Nazaré da Rocha Penha, a Isaac Amorim Filho e a um concorrente que não forneceu a identificação completa, mas que utilizou o pseudônimo de "Milo".

Todos os trabalhos concorrentes apresentados a julgamento encontram-se em exposição no *hall* do Museu do Homem do Nordeste, da FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO,

havendo, também, na Galeria Massangana, uma exposição: *Xangô: um ritual afro-brasileiro*, cuja visita recomendo a todos os presentes. Muito obrigado.

MARCOS VILAÇA — O II Congresso Afro-Brasileiro acaba de nos mostrar com tudo quanto nele se produz em formato de ciência ou arte, ter sido mais aquele passo que faltava para estender até o presente – e fazer ainda mais do nosso convívio – a ilustre caminhada nacional em favor do reconhecimento pleno dos valores negros de nossa cultura. Falar dessa caminhada vale pela oportunidade que dá de bater a poeira de sobre figuras como Rebouças, Nabuco, Querino ou Nina Rodrigues, de pegadas iniciais necessárias a que se chegasse ao equilíbrio precários de energias sociais de afirmação e negação que armaria, aqui mesmo em Recife, o tablado de um espetáculo comovente: o Congresso Afro-Brasileiro de 1934. foi o primeiro deles. Ato de ousadia de dois primos suspeitadíssimos a olhos conservadores da época, Gilberto Freyre e Ulysses Pernambucano. Ato que se mostraria eficaz em seu objetivo científico de vasculhar a matéria apontada para estudo e não menos – talvez mesmo principalmente – no atingimento do que nele parece ter sido, a modo de bandeira cívica, propósito de desmontar, sem histerismo, velhas estruturas de preconceito e de repressão. Aquelas que se aliaram, especialmente contra os cultos religiosos dos terreiros suburbanos, destruindo "pejis", confiscando e recolhendo objetos de emprego ritual, intimidando "babalorixás" e fazendo com que o toque dos "atabaques" se fizesse ouvir na noite recifense quase como se fora a expressão sonora da clandestinidade.

Mas se é certo que se mostra ingênuo procurar culpa nos que bloqueavam à época a marcha do avanço dos valores negros em busca da sua afirmação brasileira, muito mais certo e necessário será proclamar o mérito dos que puderam libertar-se da limitação do tempo e das distorções que estavam em volta. Conseguiram estes como que vacinar-se e, indo além, vacinar grande parte da comunidade, atraída ao Teatro Santa Isabel, naquele novembro de 34, pelo alarido de um punhado de intelectuais por uma grande causa. Em escrito da época, Gilberto Freyre lembra que entre estes tantos intelectuais "não brilhou um colarinho duro. Não apareceu um fraque. Não trovejou um tribuno. Não ouve um só discurso em voz tremida. Foi tudo simples e em voz de conversa". somar tudo isto e considerar a época, eis tudo o de que se precisa para identificar mais um pioneirismo nesse Congresso: o despojamento formal.

Como reunião antes de tudo democrática é que se afirmou e permanece no tempo como exemplo o Congresso de 34. Em torno da mesa dos trabalhos, não só os letrados de diferentes gerações – com a predominância acentuada dos jovens e mesmo dos muitos jovens, os estudantes de Direito, de Medicina, de Engenharia – mais as mães-de-santo, os chefes de terreiro, as rainhas de maracatu e tantas outras figuras, todas capazes de sustentar os seus saberes informais ante a ciência nada arrogante dos intelectuais envolvidos, alcançaram a graça pouco comum de deitar pontes de comunicação com os simples, com os sabiamente simples, alguns dos quais simplesmente sábios.

Quando Arthur Ramos escreveu o prefácio do segundo volume dos anais do Congresso de 34 – o que fez a convite de

Gilberto Freyre – teve o cuidado de tranqüilizar a todos com o que pareceu no primeiro momento apenas um vaticínio. "Outros Congressos Afro-Brasileiros se seguirão", anunciou, adiantando que o segundo Congresso se daria em salvador e que teria a secretariá-lo a energia de Edison Carneiro. Só não falou do ano, que terminou sendo o que 37, em que o clima político ainda menos prometia espaço para reuniões do tipo. Mas veio o segundo Congresso e o que de mais resumido se pode dizer dele é que esteve à altura de seu ilustre antecessor e inspirador, resgatando a dívida baiana em campo onde as prerrogativas do grande Estado, mais que em qualquer outra parte do País, se mostram soberanas.

Fechado o circuito dos dois primeiros Congressos, não se pode dizer que os temas negros tenham caído no esquecimento, tanto que se registram sucessivas abordagens melhor orientadas para a isenção científica e para o equilíbrio da interdisciplinaridade, fatores que estiveram na base dos êxitos de 34 e 37. e foi com os olhos postos na necessidade de manter este esforço que a FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO entendeu de alimentar o fluxo fecundante que nos vem da vertente primeira, cuidando de fazer desse III Congresso o coroamento de um esforço que tem tudo que ver com as advertências dos mais esclarecidos abolicionistas, declaradamente descrentes da suficiência da Lei de 1888 na promoção social do negro e, por isso mesmo, pregadores de toda uma obra de governo que redimisse eficazmente o recém-liberto.

É este um evidente débito de governo que se acha ainda em aberto neste país, ao menos parcialmente. Talvez daí nos venha a explicação para uma idéia difusa de culpa que atinge diretamente a nossa geração e gerações mais jovens

até, sem que se confunda com aquela culpa ancestral de que tantos falam e que seria a que resulta da própria escravidão, anos atingir na condição exclusiva de herdeiros das gerações anteriores a 1888. a culpa que nos atinge diretamente – e a que nos referimos aqui – vem do débito para com as recomendações de um Nabuco ou de um Rebouças quanto a empenhos de promoção social do negro. Empenhos que ainda estão por se produzir. E é talvez por isso que os que se debruçam sobre temas negros, licenças que, em seus exageros, não poucas vezes se alongam em salamaleques.

Filha e herdeira de Gilberto Freyre, pioneiro número um do notável esforço de 34, a Fundação Nabuco não corre este risco. Os seus assentamentos em folha fazem que nem branco, nem preto, nem mulato lhe possa questionar a legitimidade da intervenção científica em campo afro-negro.

Este III Congresso Afro-Brasileiro não pediu licença para existir. Não bateu à porta de grupo ou pessoa em quem reconhecesse censor. Não se abaixou em concessões demagógicas. Não alimentou muitos piegas do agrado de tantos. Com serenidade, manteve-se fiel ao espírito de 34 que, por sua vez, se calça da ideologia e do ativismo dos abolicionistas metajurídicos de 88. para estes, na Lei não se achava tudo. É preciso promover socialmente o negro como forma de auxiliá-lo a superar mais facilmente os efeitos de um período histórico do qual a sua criatividade foi abafada de mil maneiras.

Coisa curiosa: como Conselheiro já veterano desta Casa, somos proponentes desse desafio. Partilhamos, ao lado de Gilberto Freyre, dos demais Conselheiros, de Fernando Freyre, de Frederico Pernambucano, de Sylvio Ferreira, de Roberto Motta, de Waldemar Valente, de Fernando

Gonçalves e tantos outros, do esforço de realização do Congresso que corporifica e dá vida a esse desafio. Desafio que o destino sempre tão armador de surpresas nos faz aceitar hoje na dupla condição honrosa de Secretário da Cultura e representante da Ministra de Estado, professora Esther de Figueiredo Ferraz, educadora de sensibilidade incomum para com os grandes temas brasileiros do presente, de quem ouvimos palavras de sentimento por não poder participar pessoalmente do coroamento desta festa de Cultura.

Como se vê, a aceitação desse desafio corresponde em tudo e por tudo ao gesto patriótico do engajamento naquela caminhada a que nos referimos no início destas palavras: caminhada em favor do reconhecimento pleno dos valores negros de nossa cultura, implicando, como decorrência, na promoção social do negro brasileiro.

E foi com este sentimento – aliado ao de prestigiar a diversidade cultural na busca da identidade cultural brasileira, junto ao de um posicionamento de apoio à preservação de bens culturais não consagrados – que, dias atrás, em Salvador, demos início, pioneiramente, ao mapeamento identificador e protetor dos cultos afros. Ainda vivemos as emoções daquele ato, tão soberanamente aceito pelos interessados maiores, que teve em Mãe Teté, da "Casa Branca" a sua figura principal.

Eis aí um dos remédios adequados, prescritos brandamente para corrigir mal que no Brasil está muito longe de ser agudo como em tantos outros países. Daí que falamos em caminhada. Caminhada mesmo. Não correria, como desejam alguns. As correrias parecem mais próprias dos que vão ladeira abaixo. Não é este o caso do nosso negro e dos seus valores de

Cultura. Especialmente a partir da alvorada de 34, que este III Congresso seqüencia, atualiza e renova com êxito, os valores negros se fizeram em campo nesse País ladeira acima, orientados pela luz que por tantos anos lhe foi negada e que ainda os secretários de toda ordem insistem em não ver.

Extraído da edição primeira:

Impresso na Editora Massangana,
da Fundação Joaquim Nabuco,
em maio de 1985, ano do cinqüentenário de falecimento
do poeta Fernando Pessoa, tricentenário de nascimento
do compositor Johann Sebastian Bach,
Ano Nacional da Cultura e Ano Internacional
da Juventude, dentro da Década Internacional
da Água Potável.

Esta edição fac-similar foi composta nas fontes Constantia e Colda com miolo sobre papel Off Set 90 g/m² e capa em papel Supremo 250 g/m², impressa pela Gráfica e Editora Triunfal Ltda-EPP – Assis/SP, para a Editora Massangana, em 2018.

ISBN 978-85-7019-674-3

"Fiel à tradição dos Congressos Afro-Brasileiros que os antecederam – o primeiro realizado, graças à desassombrada iniciativa de Gilberto Freyre em 1934, no Recife, o segundo, sob a liderança de Edison Carneiro, em 1937, em Salvador –, o Congresso de 1982, aglutinando estudiosos tanto do Brasil quanto vindos do estrangeiro, de diferentes gerações e das mais diversas e representativas tendências e orientações no campo dos estudos sobre o afro-negro no Brasil, possibilitou o mais aberto confronto de idéias e a avaliação do estado atual desses estudos, não só no Brasil, mas igualmente no cenário acadêmico internacional."

Fernando de Mello Freyre
Recife, dezembro de 1984

Fundação Joaquim Nabuco
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
BRASIL GOVERNO FEDERAL