

CADERNOS  
**CANDIDO MENDES**

SEMINÁRIO: O PENSAMENTO DE ESQUERDA  
E A QUESTÃO RACIAL

Mesas-redondas:

Prática política e questão racial

Materialismo histórico e questão racial

Por um pensamento negro-brasileiro

Axé e Vida

Transição do escravismo para o capitalismo

estudos

**AFRO-ASIÁTICOS**

**12**



CADERNOS  
CANDIDO MENDES

estudos **12**  
**AFRO-ASIÁTICOS**

Centro de Estudos Afro-Asiáticos

*Diretor*  
Candido Mendes

*Vice-Diretor*  
Carlos A. Hasenbalg

UNIVERSIDADE CANDIDO MENDES - UCAM  
Biblioteca Pio X

estudos  
**AFRO-ASIÁTICOS**

N.º 12 — Agosto de 1986 ISSN 0101-546x

Publicação do Centro de Estudos Afro-Asiáticos — CEAA  
do Conjunto Universitário Cândido Mendes

*Editor*

José Maria Nunes Pereira

*Secretário de Redação*

Carlos Augusto de Oliveira Lima

*Composição*

Luiz Flávio von Rondow

*Fotolito e Impressão*

Gráfica Portinho Cavalcanti Ltda.

Rua Santana, 136/138 — Rio de Janeiro — RJ

Os conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta e exclusiva responsabilidade de seus autores.

*We ask for exchange.*

*Price:*

*Single copies: US\$ 6.00*

*Double copies: US\$ 12.00*

*Subscription: US\$ 30.00 (five issues)*

*Assinaturas, correspondência e pedidos de números atrasados devem ser encaminhados para:  
(Subscriptions, correspondence and request for back issues made payable and addressed to):*

Sociedade Brasileira de Instrução — Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Rua da Assembléia, 10 — conjunto 501 — tel.: 224-8622 - ramal 59

20011 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

---

## SUMÁRIO

---

**Apresentação** 5

**Seminário: "O Pensamento de Esquerda e a Questão Racial"** 7

**Mesa-Redonda: "Prática Política e Questão Racial"** 9

Luiz Werneck Vianna 9

Wilson Barbosa 11

Apolônio de Carvalho 14

Joel Rufino dos Santos 17

**Mesa-Redonda: "Materialismo Histórico e Questão Racial"** 21

Wilson Barbosa 21

Carlos Hasenbalg 27

Octavio Ianni 31

Muniz Sodré 36

**Axé e Vida** 39

*Helena Theodoro Lopes*

Analisa o conceito de Axé como força vital e fator fundamental da cultura negra, relevando o importante papel que este desempenha na nossa sociedade, através das religiões afro-brasileiras.

**Por um Pensamento Negro-Brasileiro — A Reversibilidade do Espelho** 63

*Ari Araújo*

Questiona o etnocentrismo ocidental, os pressupostos do racionalismo e a hegemonia desta cultura apoiada no dogma da irreversibilidade do desenvolvimento tecnológico. Chama a atenção para a necessidade da admissão de outras apreensões do universo, e tenta apontar os fundamentos para a construção de um saber ritual que preside e informa a conduta e o comportamento do negro brasileiro.

**Reflexões sobre a Transição do Escravismo para o Capitalismo Urbano-Industrial  
e a Questão Racial no Rio de Janeiro 81**  
*José Jorge Siqueira*

Busca estabelecer uma ponte entre as questões de economia política definidoras da singularidade da formação do capitalismo no Rio de Janeiro e as instâncias em que se realizam, redefinidas, as concepções e práticas de discriminação étnico-racial.

**Banco de teses 93**

**Resenha bibliográfica 97**

**Indicação bibliográfica 101**

**Morte de Anta Diop 103**

---

# APRESENTAÇÃO

José Jorge Siqueira

Editor-executivo deste número

---

Esta edição de *Estudos Afro-Asiáticos* n.º 12 é dedicada às questões afro-brasileiras, representando neste sentido uma continuação das preocupações contidas no n.º 8-9, produto das discussões realizadas no Encontro Nacional Afro-Brasileiro, organizado pelo CEEA – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, de 29 de julho a 1.º de agosto de 1982.

Abrimos esta edição com a apresentação dos textos obtidos das intervenções orais no seminário O Pensamento de Esquerda e a Questão Racial, realizado pelo Departamento de Estudos Afro-Brasileiros do CEEA, em 16 e 17 de outubro de 1985.

O referido seminário exprimiu matizes de teoria e prática que vão desde a visão do sociólogo, ao mesmo tempo que militante de partido de esquerda (Luis Werneck Viana), a intelectuais negros com militância em partidos políticos (Wilson Barbosa) e no movimento negro (Joel Rufino dos Santos), passando pela longa experiência política de um militante como Apolônio de Carvalho. Chega-se não só a uma avaliação crítica das insuficiências do materialismo histórico ao analisar a questão negra (Carlos Hasenbalg), como, mesmo, propõe-se outra vertente teórica para o tratamento de um dos ângulos da questão (Muniz Sodré).

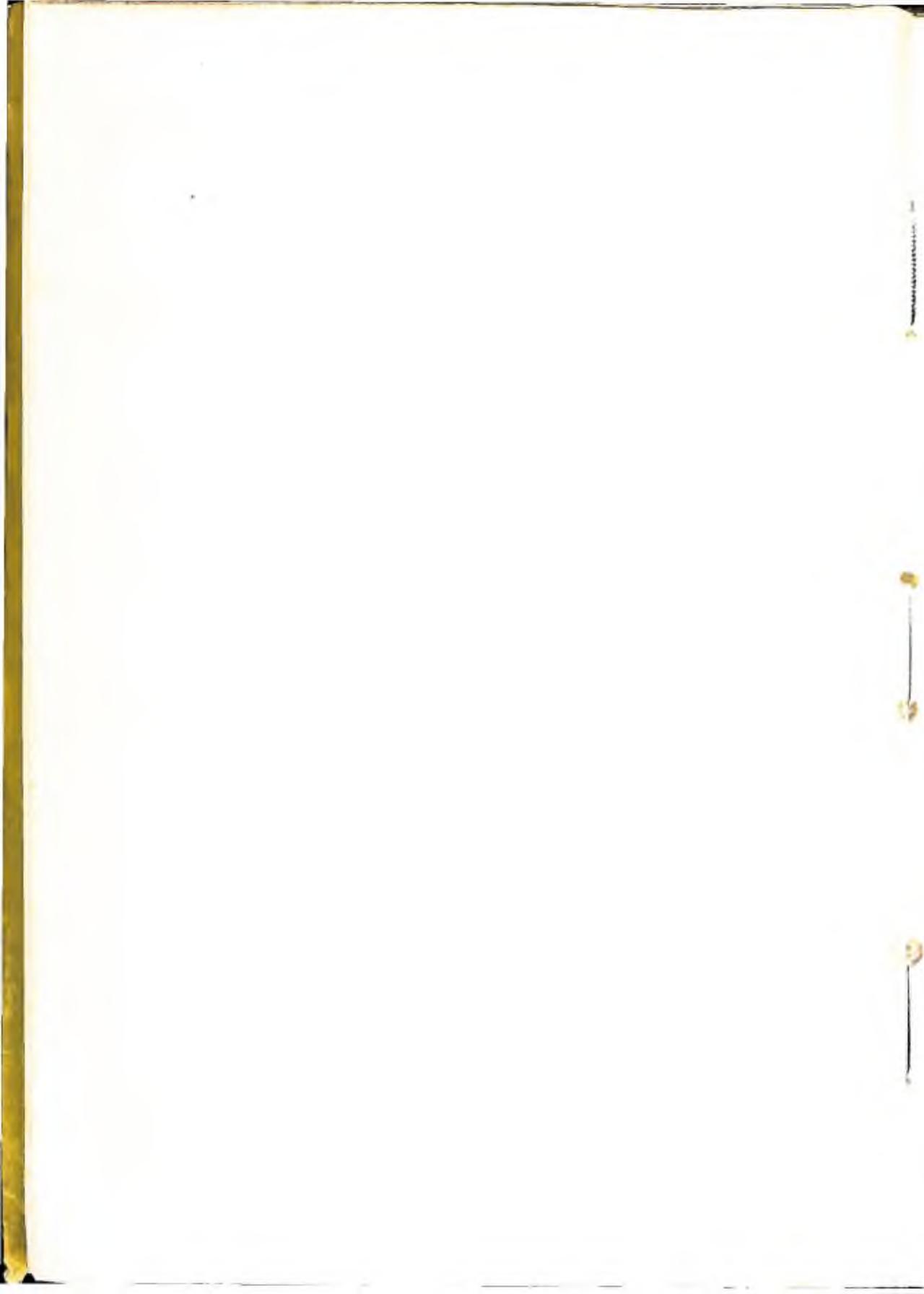
Propositalmente colocados na berlinda, o pensamento e a prática política de esquerda tiveram aí rara oportunidade para avaliar tema que ele mesmo (foi o que se apreendeu das vozes participantes) já não considera simplesmente “secundário”, “desviante”, chegando à compreensão de que a democratização do país, em sua radicalidade, tem aí uma questão importante.

Além das intervenções do seminário, esta edição contém três artigos que vêm ao encontro dos interesses do Departamento em ver debatidos quaisquer temas referentes à problemática do negro, alargando o quadro das discussões e suscitando controvérsias. O último deles tem por base uma linha de pesquisa adotada pelo Departamento de Estudos Afro-Brasileiros, que é, de um lado, reavaliar os grandes temas historiográficos sobre a trajetória econômico-social, política e cultural do negro no Brasil – os quilombos, a Abolição, a inserção na sociedade capitalista, as desvantagens cumulativas atuais – e, de outro, realizar estudos sobre ângulos pouco freqüentados pelas pesquisas.

Apresentamos ainda, nesta edição, a resenha de nove teses de mestrado e doutorado que expõem o que de representativo se tem feito na área de estudos afro-brasileiros. Por sua vez, essas monografias são amostragens de um trabalho de arquivo que realizamos e que inclui a organização de um banco de teses, incorporando o que de novo se produz sobre o tema, tanto no Brasil, quanto no exterior. Nossa documentação conta também com textos universitários, coleção atualizada de recortes de jornais do eixo Rio-São Paulo, documentos oficiais, livros, revistas especializadas, folhetos, cartazes. □

**SEMINÁRIO**

**O PENSAMENTO DE ESQUERDA  
E A QUESTÃO RACIAL**



---

MESA-REDONDA

## PRÁTICA POLÍTICA E QUESTÃO RACIAL

---

Luiz Werneck Vianna

Sociólogo. Professor e pesquisador do IUPERJ

Entendo que o tema racial consiste num dos mais sensíveis e importantes para a constituição de uma esquerda que seja nova, capaz de se modernizar e de se atualizar nesse momento de reconstrução democrática. Aqui, minhas observações vão se fixar nas relações existentes entre a questão racial e os movimentos sociais.

Vivemos na conjuntura atual um processo muito particular, marcado pela tentativa de ocupação de um antigo regime — não um antigo regime no sentido clássico, tal como se constituiu na Rússia czarista e na França da época da revolução de 1789, mas um antigo regime dirigido e conduzido por elites com um projeto de modernização num contexto político autoritário. Creio ser importante enfatizar isso a fim de precisar melhor a natureza do momento político que vivemos.

A esquerda brasileira não tem sido capaz de trabalhar olhando numa perspectiva histórica a questão das chamadas minorias. Digo “chamadas minorias” porque, como se sabe, a mulher não é minoria em nossa sociedade e, parece-me, que em nenhuma outra. A questão da mulher e do negro foram, na chamada práxis da esquerda brasileira, subsumidas a uma problemática classista, na medida em que se entendia, pelo menos até os anos 50 e 60, que a questão da dominação

exercida sobre estes segmentos sociais tenderia a ser resolvida através da luta geral pela emancipação das classes dominadas, particularmente da classe operária. Emancipando-se a classe operária, criar-se-iam as condições para que todas as outras emancipações sociais e políticas pudessem ser efetivadas, como a da mulher e do negro.

O processo de transição que vivemos do antigo regime para uma situação democrática tem apresentado especificidades sobre as quais gostaria de me deter um pouco. É claro que a luta política, em particular a luta de classes, segue cumprindo um papel muito importante e, em alguns casos, determinante na nossa sociedade. Contudo, registramos a emergência de um conjunto de movimentos sociais de natureza difusa com uma problemática puramente social e não política, movimentos que atuam hoje de forma muito desenvolvida e com grande vocação para o crescimento. O movimento feminista está nesse caso, assim como o movimento dos negros. Circunstância que se diferencia notavelmente do momento político anterior, quando movimentos sociais, como estes, eram vistos principalmente através de uma perspectiva apenas política em sentido estrito. Na questão da mulher, por exemplo, se distinguiam na luta comum feminista as mulheres de classe alta das de classe baixa, a mulher trabalha-

dora da não-trabalhadora, a burguesa da operária. Hoje, ao contrário, verifica-se que o movimento feminista envolve todas as mulheres, independente da sua posição de classe e de outras estratificações socialmente dadas. O que vale é a identidade do gênero mulher.

Penso que o mesmo ocorre no movimento negro — ou tende a ocorrer na medida em que este movimento social, embora tenha evidentemente uma expressão política em seu fim, não se manifesta de um modo imediato na arena política, não se deixa politizar, não se deixa partidarizar. A força desses movimentos decorre precisamente dessa transformação por que passam, isto é, da transcendência do ângulo classista. Manifestam-se agora como movimentos de natureza supra-estrutural, cultural. Neste sentido, aprofundam a força do seu impacto político, na medida em que atuam sobre todas as dimensões da vida social. Principalmente nos temas que são compreendidos na chamada questão da reprodução social da nossa sociedade, das formas de reprodução da dominação, que também são formas de reprodução social, cultural.

A luta emancipatória desses movimentos sociais tem um sentido revolucionário implícito, exatamente porque ela opera na arena cultural, afetando, aí, formas autoritárias e discriminatórias que estão presentes na reprodução da sociedade brasileira. Com isso, não estou querendo dizer que o tema da revolução perdeu o sentido entre nós, e deva estar ausente da lógica de orientação dos movimentos sociais. O que quero dizer é que esta transição do autoritarismo para a democracia ocorre num contexto muito particular, em que não temos mais no horizonte a conquista política através de um assalto militar ao aparelho do Estado. A modernização social e econômica destas últimas décadas, levada a cabo num contexto autoritário, se impôs a plenitude da ordem capitalista, trouxe consigo a complexificação e a dife-

renciação da sociedade civil. Sociedade civil emergente, cuja organização e mobilização recentes pressiona por transformações democráticas na forma do Estado, na vida política e na configuração dos movimentos sociais.

Movimentos sociais que crescentemente adquirem autonomia da política organizada, inclusive dos partidos políticos. Menos específicos, tornam-se difusos, processo que, vale lembrar, não se constitui como uma singularidade brasileira, mas universal. O movimento feminista é particularmente exemplificativo disso. Não é um movimento de um partido, nem identificado com uma classe social, perpassando a sociedade como um todo, disso derivando a sua força e seu impacto transformador. Os comunistas italianos chegam a dizer em documento oficial que a emancipação das mulheres se identifica com a emancipação de toda a sociedade, numa evidente aproximação com a célebre afirmação de que a classe operária se libertando, libertaria toda a sociedade.

Numa sociedade como a nossa, *mutatis mutandis*, podemos dizer que a emancipação cultural, moral, intelectual, econômica e política dos negros tem um sentido muito semelhante a este. O autoritarismo brasileiro evidentemente se baseia numa determinada forma de economia, o chamado capitalismo autoritário brasileiro. Tem, porém, fundamentos culturais muito poderosos. A estrutura patriarcal da nossa sociedade, a subordinação da mulher e as formas de exercício de discriminação sobre os homens de cor na nossa sociedade também são um dos suportes da síndrome autoritária brasileira. Nesse sentido, as lutas que se estabelecem tendo como eixo a questão racial não dizem respeito apenas aos homens de cor; dizem respeito a todos os democratas, na medida em que não há como pensar em democratizar de modo conseqüente e radical a nossa sociedade sem resolver a questão da cidadania plena dos homens de cor. Num país como o nosso,

a questão negra é uma das questões centrais, como a questão da mulher também o é, para a conquista de uma sociedade plenamente democrática.

Não quero dizer que deva haver uma neutralidade no movimento classista, no movimento operário socialista e comunista, em relação a estas questões que hoje são desenvolvidas no interior de movimentos sociais difusos e autônomos. Parece-me, isto sim, que se deve corrigir a perspectiva meramente política e classista que a esquerda sempre teve ao encaminhar a luta pela emancipação da mulher e do negro através da luta de classes.

No caso, parece-me que uma política correta dos partidos de esquerda deve preservar a autonomia desses movimentos, inclusive procurar ajudá-los na sua implementação, assim como interpelar esses movimentos, aproximando-os da perspectiva da classe operária e do socialismo. Com o cuidado, porém, de evitar sua partidarização e a instrumentalização política da sua prática, a partir da compreensão de que é da natureza deles

este grau de difusão e de relativa independência que mantêm em relação à política. O fato desses movimentos se apresentarem, hoje, como puramente sociais consiste numa virtude donde extraem sua força. Suas manifestações, principalmente ao nível das superestruturas, ao nível da cultura, sinalizam para mudanças que implicam a reconstrução de toda a sociedade. Para a resolução de questões como a da mulher e do negro é necessário que criemos uma nova cidadania para todos, não apenas para os negros e para as mulheres. Questões aparentemente particulares, mas que trazem dentro de si um sentido universal. Tal universalidade faz com que esses movimentos sociais repercutam fundamentalmente ao nível das superestruturas. A luta pela emancipação feminina e do negro se constitui num tema estratégico para a luta democrática geral, mas evidentemente a força e o ímpeto, sobretudo a direção política e social, para o seu encaminhamento só pode vir, no caso das mulheres, do movimento feminista, e, no caso racial, do movimento negro dos negros. □

---

### Wilson Barbosa

Historiador e economista. Participante do movimento negro

Em primeiro lugar, gostaria de frisar a importância da intervenção do companheiro Luiz Werneck Vianna. Ele definiu muito bem como se deve perfilar uma pessoa preocupada com as relações entre a militância de esquerda e o problema de movimentos particulares, que representam o que se costuma chamar de movimento social. Eu queria acrescentar algumas idéias sem invalidar aquilo que ele disse.

O primeiro ponto que eu queria destacar é a pouca importância ou a importância secundária que a questão racial tem dentro

da concepção do materialismo histórico, da concepção marxista. Por quê? Porque entre as categorias que o materialismo histórico desenvolveu e que considera como ferramentas primárias para explicação dos fenômenos sociais e das lutas sociais, a raça é uma categoria que não tem relevância. Podemos olhar o índice de qualquer livro ou manual de materialismo histórico e dificilmente vamos encontrar a categoria raça lá presente. Isso implica uma certa reflexão sobre o que seria raça. Sabemos que raça, no mais das vezes, tem sido definida como conjunto de mani-

feições exteriores que tipificam grupos de indivíduos.

Diante desses traços exteriores, existiriam duas hipóteses de trabalho como ferramenta inicial para discutirmos o que é raça. Primeiro, esses traços exteriores seriam expressões de traços interiores biológicos; portanto, a raça implicaria em biotipos básicos, cuja existência haveria em estado puro em raças diferentes ou em raças definidas.

A outra questão é a hipótese de poder provar que esta situação existe. Como temos encontrado em diversos estudos, grande parte das teorias explicativas da raça foi elaborada no século XIX a partir das teorias do determinismo biológico, da evolução biológica, que ignoravam a experiência concreta da formação do homem com relação ao nível da ciência que nós temos hoje. Apenas para dar um exemplo, supunha-se há cem anos atrás que a sociedade dos hominídeos, ou seja, dos pré-homens do tipo que nós constituímos, tivesse existido durante quarenta mil anos; hoje admitimos que essa sociedade existiu durante um milhão e duzentos mil ou dois milhões de anos. Então, a nossa história se constituiria apenas numa pontinha do *iceberg* da verdadeira história, vamos dizer social, dos hominídeos. Isso levou também à eliminação de certos conceitos segundo os quais esses biotipos poderiam ser isolados em estado puro mesmo com relação ao hominídeo. Chegou-se à conclusão, até o quanto se tem provado contemporaneamente, que os protótipos mais antigos de seres humanos ou hominídeos mais conhecidos se localizavam na África, mas que não é possível determinar a que raça pertenciam esses hominídeos. Depois, esses hominídeos devem ter-se entrecruzado e espalhado pelos diferentes continentes diversas vezes e, novamente, se entrecruzado como processo da história social desses hominídeos, independente do processo que pudesse tipificar uma situação de formação de raça. Dessa forma, a

questão se tornaria muito complicada e não há elementos no momento para definir protótipos puros de raça nessa ou naquela parte do mundo, sendo esses protótipos preservados em estado puro em oposição a outros grupos de raça, desde o ponto de vista genético ou de herança cromossômica.

A raça, assim, tal qual a conhecemos, não resultaria de divisões intransponíveis de tipicidades cromossômicas, mas de especialização menos importante, prolongada em ambiente geográfico diferenciado.

Vemos portanto que não parece tão absurda a concepção do materialismo histórico quando, ao formular uma hipótese de ordenação evolutiva da espécie humana organizada em sociedade, não dá relevância ao aspecto das manifestações exteriores da tipologia física dos indivíduos, mas admite que diferentes sociedades podem passar por diferentes estágios de desenvolvimento. Apenas para chamar a atenção para o absurdo do raciocínio da raça como fator primário na história, eu citaria que o estado mais antigo conhecido é o egípcio, que do ponto de vista da cultura européia seria um estado negro, enquanto que a cidade mais antiga da história seria comprovadamente uma cidade judaica, que do ponto de vista europeu pertenceria a uma cultura branca. Portanto, a discussão de cultura como prioridade, como formação de civilização do ponto de vista de raça, é uma discussão completamente sem orientação, que não conduz a resultado algum.

Agora, por que não sendo importante a questão da raça do ponto de vista prático, mesmo assim se torna ela uma categoria importante? Na medida em que o capitalismo foi inventado num continente onde predominava um grupo que correspondia ao agrupamento branco, o problema da raça começou a ser denotado quando houve a luta pelo espaço, quer dizer, quando os diversos agrupamentos brancos procuravam

ocupar outras regiões do mundo com o fim de exploração. Então a questão da raça passou a ter importância, porque, para justificar moralmente a opressão de povos, tornou-se importante a diferença que existia entre os opressores e os povos oprimidos, diferença essa muitas vezes manifestamente exterior. Isso vem colocar na ordem do dia a questão de que, na medida em que se desenvolvem as sociedades na periferia e as sociedades nas condições do colonialismo, o problema da raça vai assumindo uma importância política capital. Não houve uma preocupação do ponto de vista dos partidos revolucionários contemporâneos em dar um tratamento particular à questão da raça, porque em parte se supunha que a revolução iria ocorrer subitamente na maior parte do mundo e esse processo rápido de transformação conduziria à eliminação das contradições de tipo raça. Ora, nós sabemos que o processo não ocorreu assim e até houve mesmo a consolidação de determinadas realidades de racismo em sociedades que passaram por processo de desenvolvimento econômico, diversificação, eliminação do colonialismo etc. Assim o problema volta a ganhar amplitude.

Aqui, eu queria inserir uma questão que tem muito a ver com o problema brasileiro, e que é a falência concreta da proposta revolucionária do tipo leninista num certo momento do processo histórico do mundo contemporâneo, principalmente com relação àqueles países que viviam na periferia do capitalismo. Na medida em que as tentativas de tomada do poder por essa ou aquela via não resultaram num efeito prático imediato, isso conduziu a uma desilusão de grandes setores da militância de esquerda, que deixaram de ver no marxismo-leninismo, no marxismo ou em doutrinas socialistas uma saída que pudesse servir à libertação do seu setor social ou aos seus próprios interesses.

Por outro lado, vemos que existe um fenômeno interessante na época contemporâ-

nea, que já foi chamado de encolhimento do mundo. Hoje em dia os homens recebem mais informações do que possivelmente os partidos políticos têm condições de processar. O indivíduo liga a televisão e vê interpretado do ponto de vista da ideologia dominante o que se passa na África do Sul ou na Tailândia, Indonésia ou América Central. Isso significa que com o encolhimento do mundo os meios de comunicação se tornaram instrumentos poderosíssimos da luta ideológica e reduziram muito o poder da máquina convencional dos partidos políticos, incluindo os partidos revolucionários. Ocorre, assim, um processo de gradual despolitização nesta aldeia global em que vivemos. Quer dizer, a pessoa recebe uma mensagem dentro da sua residência por via da televisão ou do jornal que muitas das vezes não chega explicada do ponto de vista de diferentes ideologias, diferentes psicologias sociais, diferentes interpretações de interesses que essa mensagem possui. Essa mensagem chega explicada apenas de uma maneira, aquela que interessa aos meios de informação, maneira essa que está vinculada ao problema de formação de opinião pública.

Ora, sabemos que essa desilusão, esse pluriclassismo que vai caracterizar os novos movimentos sociais, não é apenas em relação aos movimentos dos partidos de esquerda convencionais ou revolucionários, é também uma desilusão com relação à própria ideologia de dominação. Aqui eu queria chamar a atenção para o problema do caráter universal e generalizado desse processo contestatório dos movimentos sociais. Eles não perturbam apenas a ordem de países capitalistas mas também a ordem de países que estão em transição para o socialismo ou que são do tipo de economia socialista. Eles não manifestam a sua desilusão apenas com relação aos partidos de esquerda existentes no Brasil ou em outros países da periferia, mas também negam a ideologia burguesa dominante

em grande parte do mundo. Conhecemos, por exemplo, o movimento contra a guerra no Vietnã, que escapou completamente das mãos da burguesia americana e que era um movimento contestatório baseado em todos os fluxos do que se chamou contracultura e que expressava uma rebeldia de setores sociais amplos, pluriclassistas e absolutamente desvinculados dos interesses da máquina que procurava formar a opinião pública naquela situação.

No caso brasileiro, vemos que, se numa certa medida, o movimento sindical brasileiro na década de setenta rejeitou o partidário tradicional de esquerda e procurou atuar como movimento social independente, verificamos que esse movimento entrou num processo rápido de politização e cada vez mais vai deixando de ser espontâneo e vai-se transformando em movimento com grandes vinculações e definições políticas. Quer dizer, ele deixa de refletir apenas os interesses de psicologia social e passa a refletir interesses de luta ideológica e de luta de classe. Eu concordo que a riqueza dos movimentos sociais está no próprio caráter social pluriclassista e pluripartidário que eles apresentam, mas não devemos deixar de ter em mente que esse movimento autônomo ou espontâneo tende, na medida em que a luta demo-

crática se aguça no Brasil, a refletir cada vez mais posições de luta de ideologia e de interesses de classe definidos dentro do movimento.

Para finalizar, eu queria frisar que o processo de encolhimento do mundo que nós sentimos não se faz apenas pelo lado da contracultura, ou das múltiplas relações que os movimentos sociais de diferentes países têm entre si, ou da identidade entre classes pobres e nações pobres, mas se faz também pelo lado da polarização. Sabemos que o mundo hoje é controlado por cerca de 3.600 multinacionais, que estão presentes em todos os países do mundo ocidental e que, muitas vezes, recebem e têm acesso até a fatias consideráveis da economia dos próprios países socialistas. Portanto, esse processo de encolhimento do mundo e de formação dos movimentos sociais do Terceiro Mundo, em relação com a luta pelo poder total ou global em todas as formas, seja a cultura, a política ou a vida social, é um fenômeno dos nossos dias. O movimento negro no Brasil está envolvido nesse processo e cada vez mais há de refletir isso, assim como os partidos políticos de esquerda têm que compreender o caráter global dessa luta e refletir também as múltiplas formas de ação desses movimentos sociais. □

---

### Apolônio de Carvalho

Um dos vice-presidentes nacionais do  
Partido dos Trabalhadores

Em primeiro lugar, quero saudar o movimento negro pela grande contribuição que vem dando à luta de nosso povo por uma sociedade democrática e livre, afirmando-se de maneira muito concreta e crescente no plano nacional, com a denúncia das características particulares do racismo em nosso país, especialmente do mito da democracia

racial. Este mito tem profundas influências e consequências na comunidade negra e em nossa sociedade. Traz o reforço do preconceito, inclusive, no interior da comunidade negra, ao mesmo tempo em que se constitui em elemento de ajuda a uma política conservadora e continuísta. Cria assim, entraves muito sérios ao movimento democrático e às

lutas libertadoras em nosso Brasil. O mito da democracia racial não limita, porém, sua influência ao interior da comunidade negra: alcança, também, outras amplas áreas da nossa sociedade, já que, em todo meio social onde a luta de classes não estabeleceu, ainda, uma ideologia anti-racista eficaz, a ideologia que predomina, também nesse setor, é a das classes dominantes. Mais ainda: é necessário destacar que essa ideologia particular do racismo, com suas novas características, pôde também influenciar, por muito tempo — e influencia, ainda —, de maneira muito sensível, a própria esquerda brasileira. Creio que seria útil sugerir, para o debate, aqui, algumas das influências que, pesando sobre a esquerda, reforçaram o mito da democracia racial e a subestimação da luta contra o racismo, no período recente.

Em primeiro lugar, a pouca aproximação da esquerda brasileira à nossa realidade, às suas características, aos problemas fundamentais de nosso tempo. Ao lado dessa pouca aproximação à realidade, o pouco empenho e a subestimação da busca e da elaboração teórica dos problemas fundamentais de nossa sociedade. Esses elementos pesaram e pesam, ainda e muito, sobre a esquerda brasileira. Pelas razões muito peculiares do seu processo de formação, pelo longo espaço de espera, do ponto de vista histórico, pela criação de condições, entre nós, para o surgimento de uma sociedade capitalista e, portanto, das classes fundamentais deste tipo de sociedade, incluindo, entre elas, nossa jovem classe operária. A esquerda brasileira cristalizou-se, sem ter uma visão clara da nossa realidade, sem um estudo sistematizado e criativo da teoria, sem um papel inovador no quadro do movimento operário socialista, anarquista e comunista que se abria no plano nacional. No quadro do racismo e de suas pressões, assumiu o dogmatismo e a tese apazadora de que a classe operária, como uma das classes fundamentais da sociedade

capitalista e como a última das classes exploradas e oprimidas neste ciclo de sociedades de classes, ao chegar ao poder, libertaria os trabalhadores e todos os oprimidos e resolveria, assim, de uma vez por todas, o problema racial. Dessa forma, a esquerda não viveu os problemas e as características particulares do racismo em nosso país, não viveu a importância fundamental desse problema, no quadro da nossa sociedade.

Hoje, temos uma situação bastante diferente. O movimento negro contribui para tornar mais clara essa realidade. E, também temos uma situação nova na vida política do país, um novo agente político e transformador, revelado nas grandes manifestações de massas, como na campanha das diretas já. Dentro desse quadro — e face ao abandono oficial das mudanças reclamadas pelo povo, abrem-se muitas possibilidades para a esquerda retomar seu papel e corrigir suas omissões anteriores.

Sem poder indicar com precisão o que se passa em outras áreas de esquerda, poderia lembrar como, há seis anos atrás, em 1980, ao organizar-se, já o Partido dos Trabalhadores abordava os problemas da nossa sociedade do ponto de vista dos trabalhadores em geral, com sua criação de baixo para cima e da tomada de posições, desde o início de sua prática política, a partir das bases. Na questão racial, o Partido dos Trabalhadores, em seu programa, marcava uma identidade quase absoluta com as bandeiras do movimento negro: o . . . “Apoio aos movimentos de defesa dos direitos das mulheres, dos negros e dos índios, contra toda discriminação racial, econômica, social e política. Contra a discriminação da mulher. Defesa do patrimônio cultural dos negros, dos índios e das minorias. Demarcação das terras indígenas. Reconhecimento de sua propriedade coletiva e autodeterminação. Direitos ao controle do processo produtivo.” A partir daí, entretanto, pouco fizemos, o PT e o conjunto da

esquerda, em apoio aos direitos e às lutas legítimas dos nossos índios. Continua omissa em nossos planos de ação o problema nacional. Persistiram no esquecimento as grandes maiorias que marcam a nossa sociedade: mulheres, negros e menores de 19 anos. Não se avançou no combate às formas, à força e à influência do racismo no seio mesmo do nosso povo. É uma dívida muito alta e pouco edificante que as maiorias e minorias do nosso país estão chamadas a cobrar, com firmeza, ao conjunto da esquerda. O problema da prática política assume, assim, uma atualidade maior. Exerce uma pressão maior sobre a vida e a trajetória das organizações populares e exige uma decisão nova e mais ampla no plano da política. Há um fenômeno novo na tomada de consciência das forças populares, fenômeno que subestimamos, antes, na esquerda, pois recebíamos as soluções de todos os problemas já praticamente delineadas nos partidos comunistas, através de centros externos. Este fenômeno novo está muito claro a partir de 1976, 77, 78: é o fenômeno da tomada da consciência política através dos ensinamentos colhidos na prática social constante. É essa experiência política que faz nascer os partidos políticos novos e que chama os partidos antigos a reavaliarem suas orientações. Chama, também, os movimentos sociais e os movimentos populares a perceberem que, dentro do quadro geral da luta de classes, põe-se na ordem do dia e assume uma qualidade nova o problema da relação entre as formas fundamentais da luta de classes. Sente-se, cada vez mais, na prática diária, que a luta econômica e a luta social têm importância crescente. Ao mesmo tempo, entretanto, constata-se, ao embate da prática, que a luta política é a forma superior e fundamental, decisiva, entre todas as formas da luta de classes, tomadas em seu conjunto.

Chegava-se, assim, a uma conclusão abrangente, à necessidade de passar-se às for-

mas de luta política. É dessa experiência política que nasce o PT. Penso que o movimento negro tem de desdobrar bem mais ainda a sua presença no plano político, resguardadas sua autonomia e sua especificidade, no sentido de fazer valer, mais ainda, sua cultura, as suas raízes, a consciência do homem negro e sua história. E avançar, também, na definição dos elementos de uma ideologia anti-racista, a fim de verdadeiramente levar ao colapso o mito da democracia racial. Penso que poderia, ao mesmo tempo, buscar, através de todos os seus componentes, que os movimentos sociais participem também — e mais efetivamente — de suas bandeiras. E marcar mais sua presença no plano político, dentro da articulação de forças necessárias para verdadeiramente instaurar um regime de democracia efetiva no nosso país.

A esquerda ainda não definiu com precisão, de maneira autônoma, o conceito popular de democracia. Mesmo o PT, que elabora um projeto de constituição, e traz uma mensagem especial para o problema das eleições e da reforma agrária, tem ainda dificuldades na definição de uma alternativa táctica de governo, no sentido de substituir essa transição conservadora para uma transição definitivamente democrática, no interesse do nosso povo. Penso que poderíamos avaliar a fórmula de uma democracia que hoje seria uma alternativa de governo, não especificamente dos trabalhadores, porque a correção de forças não o permite; não especificamente da esquerda, porque não há ainda as necessárias condições para isso. Mas uma alternativa de governo de coalizão, com a participação crescente e a responsabilidade também crescente dos trabalhadores organizados. Unindo a pressão de baixo para cima com o controle de cima para baixo, e combinando o controle popular da gestão do estado com o avanço progressivo no sentido da própria responsabilidade e participação no poder do

estado. Esses elementos têm que contar também e fundamentalmente com a participação da comunidade negra, do movimento negro organizado, junto a todos os movimentos sociais, numa ampla articulação de forças populares e democráticas, com a prática e o avanço da qual possamos abrir caminho e

definir as relações entre democracia e socialismo, sob a visão de que o socialismo é a forma superior da democracia que queremos e vamos construir em nosso país.

O movimento negro tem seu lugar, amplo, legítimo, inadiável, nessa alternativa dia a dia mais clara. □

---

### Joel Rufino dos Santos

Diretor do Museu da Cidade  
e membro do Conselho Estadual de Cultura

Desde a minha prisão política, que amarguei de dezembro de 1972 a julho ou agosto de 1974, comecei a me perguntar sobre as dificuldades por parte da esquerda em aceitar a questão racial. Essa pergunta nasceu particularmente do contato que tive com presos comuns negros, que como todos sabem formam a maioria da população carcerária. No presídio paulista onde cumpri pena, havia um preso comum negro que me perseguiu o tempo todo com uma pergunta tremendamente incômoda. Ele queria saber qual a minha manha para estar com os terroristas ao invés de estar com os presos comuns como ele. Essa pergunta, que não tinha resposta, pelo menos resposta que pudesse ser compreendida por ele, me perseguiu até o último dia de cadeia. Esta é uma questão que nos remete diretamente ao centro do presente seminário: por que a esquerda tem dificuldade de incorporar a questão racial, e por que a questão no Brasil tem sido levada à prática pelo movimento negro num clima de hostilidade com relação à esquerda?

Para se responder, é necessário em primeiro lugar tentar uma definição do que seja movimento negro e esquerda. Não é fácil definir movimento negro em poucas palavras, mas eu diria, sumariamente, que ele pode ser repartido em movimento negro ex-

plícito e movimento negro que eu chamaria de implícito. Quer dizer, uma parte desse movimento coloca claramente, com todas as letras, que seu objetivo é combater o racismo, é, enfim, lidar com a questão das relações raciais. Outra parte desse movimento, sem colocar explicitamente, sem confessar que seu objetivo é esse, na sua prática cotidiana enfrenta a questão e trava, à sua maneira implícita, uma forma de luta contra o racismo. No sentido explícito, o movimento negro propriamente dito teria começado — com isso estão de acordo praticamente todos os historiadores do movimento — por volta de 1930, com a Frente Negra, e hoje estaria repartido em centenas de instituições, abrangendo aí alguns milhares de militantes, fazendo-se representar praticamente no país inteiro. Quanto à esquerda, também é muito difícil defini-la. Desde a sua primeira definição histórica, dada no transcurso da Revolução Francesa, na Assembléia Nacional, o conceito de esquerda esticou muito e abrange hoje um sem número de acepções, de significados. Simplificando, as pessoas têm uma noção geral do que seja esquerda. Nas eleições para a Prefeitura do Rio de Janeiro, por exemplo, ninguém tem dúvida que Rubem Medina é de direita, que Marcelo Cerqueira e Saturnino Braga são de esquerda.

Enfim, é um conceito que tem uma circulação mais ou menos intuitiva. Pois bem, é desse movimento negro e dessa esquerda que estamos aqui falando.

Por que o movimento negro e essa esquerda não se dão bem? Entendo que os dois lados são responsáveis por essa hostilidade mútua. Acredito que no pensamento e no comportamento da esquerda vamos encontrar algumas causas dessa hostilidade. Quem sabe eu não esteja radicalizando um pouco, usando uma expressão um tanto forte, talvez coubesse melhor a palavra indiferença.

A esquerda brasileira cresceu e desenvolveu-se no bojo da civilização brasileira, isto é, os mesmos determinantes que vão explicar o comportamento geral da sociedade brasileira no plano da cultura das idéias filosóficas, das concepções políticas, determinam o comportamento e o pensamento da esquerda brasileira. Por mais que a esquerda tenha sido ao longo do tempo crítica com relação à sociedade e à civilização brasileira, o fato é que ela participa das idealizações fundamentais dessa sociedade.

Por exemplo, a esquerda brasileira, de um modo geral, sempre partilhou do mito da democracia racial, que começa a ser elaborado teoricamente, embora já existisse no senso comum, a partir da revolução de 30, tendo, entre seus formuladores, intelectuais de esquerda. No discurso de esquerda hoje é possível detectar com muita frequência a crença na democracia racial. Outro exemplo seriam os projetos de nação que começaram a se elaborar no Brasil mais ou menos a partir do fim do século XIX, digamos a partir do fim da guerra do Paraguai, com a participação de intelectuais de esquerda. Esses projetos invariavelmente excluíam a questão racial da sua cogitação, excluíam o negro enquanto negro do projeto de nação em si, assim como também excluíam o índio. Mais um exemplo de como a esquerda participa das idealizações gerais do pensamento con-

servador brasileiro está no processo da abolição, na maneira pela qual os intelectuais, ativistas e agitadores que se podem considerar de esquerda naquele momento, concebiam a abolição: o negro como motivo de pena e a abolição como sendo o resgate de uma dívida para com o negro.

Do ponto de vista do movimento negro, quais seriam os fatores explicativos dessa indiferença? Acredito que um desses fatores já foi mencionado aqui: é o fato de que o movimento negro de um modo geral trabalha com a categoria de raça, uma categoria suspeita, uma categoria que não resiste a uma análise nem superficialmente científica. A raça efetivamente é um conceito falido no plano científico e as lideranças intelectuais negras, de um modo geral, salvo poucas exceções, trabalham com esse conceito. O apelo das lideranças negras à comunidade negra se faz pela categoria de raça, que é uma categoria evidentemente superada cientificamente. É claro que do ponto de vista de um intelectual de esquerda, de um marxista, essa categoria, por definição suspeita e falsa, vai gerar uma hostilidade, uma indiferença, um desprezo pelo discurso do movimento negro enquanto tal.

Entendo, também, que há um paradoxo na questão das relações raciais: o movimento negro é um discurso sobre as relações raciais, além de ser evidentemente uma atitude diante das relações raciais como elas se apresentam no Brasil, quando raça não existe. É um paradoxo, é um absurdo, é um contra-senso que tratemos de relações raciais quando raça não existe. Tenho a impressão de que esta contradição gera uma indefinição, como se fosse um buraco negro, para usar uma analogia que todos são capazes de perceber, onde submergem todos os esforços para se conseguir um plano de entendimento entre movimento negro e esquerda.

Gostaria de abordar ainda algumas questões que ao meu ver são bastante delicadas

nessa relação entre a esquerda e o movimento negro, entre o pensamento de esquerda e a questão racial. Uma primeira questão delicadíssima é a questão da nação brasileira. Acredito que o Brasil seja um exemplo quase perfeito de nação inconclusa. A expressão não é minha, mas é perfeita para designar o processo de formação da nação brasileira. O Brasil é uma nação efetivamente inconclusa e acho que qualquer bom estudante de história seria capaz de demonstrá-lo com fatos históricos. Por exemplo, as forças armadas brasileiras só se constituem tardiamente no fim do século XIX ao terminar a guerra do Paraguai e às vésperas da liquidação do Império. A própria concessão da cidadania à maioria da população brasileira é muito tardia no Brasil mesmo que a independência com relação à metrópole portuguesa se tenha dado em 1822: a abolição do trabalho escravo, que corresponde à concessão de uma meia cidadania, só ocorre em 1888. A ligação entre o povo que vive no Brasil e o patrimônio territorial ainda não se consumou; apesar de todas as tentativas nessa direção, parece-me que ainda está muito longe de ser alcançada.

Reforma agrária no Brasil ainda derruba governo, ainda é capaz de mobilizar contra qualquer governo, por mais conservador que seja, forças poderosíssimas da sociedade. Chegamos a 1985 com uma população que na sua esmagadora maioria não tem nenhuma relação com o patrimônio territorial. Ora, essa questão da nação inconclusa é ao meu ver uma questão delicada aí nesse processo de relação entre esquerda e movimento negro, entre pensamento de esquerda e questão racial, porque, de modo geral, tanto o pensamento de direita quanto o pensamento de esquerda não incluem nas suas elaborações teóricas esse dado essencial que é a inconclusividade da nossa formação. Essa questão precisa ser deslindada, aprofundada e discutida para que, de alguma maneira,

esquerda e movimento negro comecem a se aproximar.

Outra questão também delicada é a da interação racial e étnica. O marxismo nos ensinou que a interação fundamental na sociedade é a interação de classe. Acontece, entretanto, que apenas recorrendo à interação de classe tem sido difícil explicar um bom número de fenômenos que nos desafiam. É fato que os formuladores principais da teoria marxista não tiveram condições históricas de se debruçar sobre outras formas de interação, particularmente sobre a interação racial. Nas páginas dos clássicos do marxismo, pouquíssima coisa vai se encontrar a respeito da categoria de raça. Essa questão evidentemente precisa ser superada. Esse obstáculo teórico precisa ser superado para que o diálogo entre esquerda e movimento negro possa se estabelecer.

Finalmente, quero lembrar uma questão delicadíssima que tem surgido nesses últimos anos nas relações entre pensamento de esquerda e questão racial, que é o que se convencionou chamar de crise mundial. Do ponto de vista brasileiro ou, por outra, circunscrevendo a questão da crise mundial ao universo brasileiro, temos tido, de um modo geral, duas posições antagônicas a esse respeito: de um lado aqueles que supõem que a crise brasileira seja uma crise superável dentro das concepções político-ideológicas vigentes, ou seja, aqueles que entendem que o universo político ideológico atual tem as fórmulas capazes de solucionar a crise brasileira; e de outro se encontram aqueles que suspeitam que não seja possível resolver a crise brasileira dentro desses parâmetros políticos. De um modo geral, acredito que o movimento negro se coloque nessa segunda posição, ainda que de maneira embrionária. Percebe-se que ultimamente intelectuais e lideranças do movimento negro tentam encontrar no universo das culturas negras elementos

que lhe permitam formular uma proposta de superação da crise brasileira, fora desse conjunto visível de concepções ideológicas que aí estão. Simplificando, a questão é saber se

a crise brasileira vai ser resolvida com ou sem a contribuição original dos negros. Essa é uma questão fundamental na relação entre movimento negro e esquerda brasileira. □

## MATERIALISMO HISTÓRICO E QUESTÃO RACIAL

Wilson Barbosa

Historiador e economista. Participante  
do movimento negro

De forma sucinta, apresentaremos algumas hipóteses de trabalho ou teses do materialismo histórico, tendo por objetivo mostrar que é perfeitamente possível e até necessário que surjam formulações da problemática do negro a partir do ponto de vista desta doutrina e que a influência desta doutrina não empobreceria o referido movimento, mas certamente daria uma contribuição ao seu maior vigor.

Como ponto de partida, consideraremos algumas poucas teses do materialismo histórico, apresentando-as aqui sob a forma de hipóteses, sem querer com isso atribuir a tais hipóteses o caráter de formulações verdadeiras ou falsas, mas apenas de formulações para as quais se solicita reflexão e teste na realidade.

Antes de apresentar algumas hipóteses do materialismo histórico, queremos ressaltar que este é o nosso tema de debate no dia de hoje, mas que outras teorias ou doutrinas podem ser também altamente frutificadoras, se tornadas objeto de reflexão pelos componentes do movimento negro. Como simples exemplo, poderíamos citar o estruturalismo ou, ainda, o probabilismo empirista. Não cremos que seria o mais inteligente, para aquele que se propõe a uma longa caminhada, limitar-se a beber água de uma única fonte. Tam-

pouco a suspeita de que haja fontes envenenadas deve fazer com que nos apartemos delas, sem um maior exame.

Vejamos o exemplo, bastante conhecido, da luta entre o determinismo e o probabilismo.

### 1. Determinismo e Probabilismo

Como é fato conhecido, a ciência do século XIX julgou estar de posse de verdades não só insofismáveis como definitivas, fosse no terreno da Física ou da Biologia, ou fosse ainda no da Sociologia. Entre essas verdades definitivas, ao estilo da mecânica newtoniana, encontravam-se os determinismos sociais, herdeiros diretos da teoria darwiniana da evolução. Sem que nos estendamos muito, gostaríamos chamar a atenção para os efeitos positivos e negativos que essa influência teórica teve em campos como a Sociologia, a História e a Arqueologia, por exemplo. O lado dos efeitos positivos foi caracterizado, sem dúvida, pela vantagem resultante na existência de uma proposta de classificação ou tipologia de culturas e sociedades, para o fim de melhor compará-las e analisá-las.

Com relação ao lado dos efeitos negativos, destacamos o cárcere em que se constituiu, para o pensamento científico, a admissão da tese de que uma tipologia de culturas,

sociedades ou tipos biológicos erigia-se como uma escada inevitável a se percorrer em cada ciência. Daí desencadeou-se feroz dogmatismo, cujo efeito prático estende-se até hoje, com a procura de “elos perdidos”, na suposta hierarquia na cadeia de homínídeos que conduz ao homem, na suposta hierarquia entre a revolução neolítica e a revolução urbana etc.

No campo da Sociologia, Augusto Comte cunhou a divisa de chumbo que carregamos em nossa bandeira. No campo da Física, chegou-se ao ordenamento coroado pela Mecânica quântica do começo do século, sem qualquer destaque para uma função global do capítulo Termodinâmica. Em poucas palavras, a Física de então descrevia uma bomba em explosão como se fosse o mecanismo de um relógio. O método científico tornava-se mais importante do que o fenômeno a descrever ou explicar.

Contudo, uma leitura mais atenta da ciência do século XIX, mostra a existência de numerosas pistas e incontáveis respostas que, pelo seu caráter aberto, já constituíam naquele momento, contribuições que hoje podemos considerar como ainda atuais.

Chamamos a atenção, por exemplo, para a Teoria da Probabilidade que, mais tarde, casada com os métodos estatísticos, deu origem à probabilística moderna, hoje em uso em qualquer campo científico. Igualmente, a teoria da regressão de Gauss, arma que, cem anos depois, ainda nos permite medir os fenômenos “não-medíveis”.

## 2. Algumas Hipóteses do Materialismo Histórico

O materialismo histórico não escapou, como produto humano, das vicissitudes que listamos rapidamente acima. Como se sabe, o materialismo histórico é contraparte de uma outra doutrina de pretensão mais ampla, o materialismo dialético, e, como vertente teó-

rica do mesmo dependente, deve sofrer o efeito de suas interpretações e generalizações, menos ou mais frutificadoras. Da análise do debate entre os teóricos marxistas mais importantes, no período, por exemplo, de 70 anos (1880 a 1950, digamos) constatamos que várias teorias e interpretações entraram em choque ou desuso, refletindo diferentes posições face ao materialismo dialético, e os conseqüentes matizes deste dentro do materialismo histórico. Portanto, as hipóteses deste último que vamos aqui apresentar são algo como o estado-de-doutrina aceito como pacífico há uns dez anos, deixando de lado aspectos de maior debate, para evitar desfocar muito a validade das teses ou hipóteses.

**Hipótese 1** — A raça é uma categoria secundária para os fenômenos sociais. Ela, em si mesma, nada explica. Do ponto de vista histórico-materialista, raça é um acidente. É duvidoso que se possa chegar a uma teoria comprobatória de biotipos racionais puros. Se lá se chegasse, a categoria de raça poderia ser importante para explicar fenômenos secundários. Isto porque, para o materialismo histórico, a herança humana importante é a herança social e não biológica.

**Hipótese 2** — As categorias importantes para explicar basicamente a dinâmica social pré-classe são Comunidade ou Tribo, Povo, Cultura, Nação e Revolução.

**Hipótese 3** — A consciência social é uma sucessão de fenômenos que se pospõem ao longo do tempo e, como tal, se constrói histo-

ricamente. Estes fenômenos podem ser visualizados como estágios que refletem a experiência coletiva de uma sociedade. Admitida esta hipótese, a psicologia social como etapa da consciência social se constitui na ante-sala do estágio supremo desta evolução, qual seja, o aparecimento da ideologia.

**Hipótese 4** – O estágio da consciência social que se denomina de “estágio de psicologia social” se caracteriza por um amálgama coletivo de idéias e crenças sobre costumes, artes, vida produtiva, ética etc. Este estágio precede e contradiz-se com um estágio precedente, em que as concepções estão claramente separadas em corpos doutrinários distintos, o estágio da ideologia. A ideologia utiliza a psicologia social como seu caldo-de-cultura e procura, a partir daí, submeter a chamada “opinião pública”, que nada mais é que a janela da psicologia social.

**Hipótese 5** – No estágio de ideologia da consciência social, a justificação moral e política do Estado se faz através de corpos doutrinários específicos. Geralmente, esta situação representa a dominação das forças sociais dos trabalhadores, através deste aparato, pelas forças sociais dos exploradores.

**Hipótese 6** – Onde não há classe com uma psicologia social definida, não

há ideologia da classe em questão.

**Hipótese 7** – Além de significar, pois, um estágio de desenvolvimento da consciência social, o termo “ideologia” possui também um sentido mais estreito, qual seja, o de visão de mundo de uma classe. A ideologia enquanto-arma-de-classe sempre aparece como necessidade de luta contra uma outra ideologia hostil de classe adversa ou inimiga, que, nesse caso, poderia vir desempenhando o papel de ideologia dominante ou uma das ideologias dominantes.

O aparecimento da ideologia nova, revolucionária, implica, pois, a perda de exclusividade das ideologias dominantes, no processo da psicologia social, e, conseqüentemente, na evolução da consciência social. Este fenômeno vai-se caracterizar por feroz luta pelo controle da opinião pública.

**Hipótese 8** – A ideologia socialista do movimento trabalhador vem “de fora” do movimento trabalhador. Isso implica dizer que o movimento espontâneo dos trabalhadores, por si só, não é capaz de conduzir ao desenvolvimento da ideologia de classe dos trabalhadores.

Com relação, por exemplo, à hipótese 2, categorias como Comunidade, Tribo, Povo, Cultura, Nação e Revolução, são facilmente envolvíveis numa análise do negro no Brasil.

O negro veio para o Brasil constituindo-se numa comunidade de despossuídos, de escravizados, formada por elementos de diferentes tribos ou comunidades que, na África, possuíam línguas e culturas (comuns ou diferenciadas) próprias. A comunidade negra dos despossuídos formou-se assim como uma comunidade por negação. Uma vez que os negros, escravizados, não podiam pertencer à sua própria cultura e ao seu próprio modo de produção, eles se constituíram numa comunidade de expropriados, dentro de um modo de produção ou formação econômico-social colonial e escravista.

À medida que a cultura do negro nestas condições foi-se tornando em algo comum a todos os negros escravos, unificados pelo intercâmbio de experiências na produção e fora dela, o negro escravo foi evoluindo para a condição de um povo, o povo negro do Brasil. Nessa condição, com uma língua comum, a luso-brasileira adaptada às próprias línguas originais trazidas da África, facultou a integração numa nova realidade, esta hostil, a do Brasil colonial. O povo com costumes, cultura, psicologia social relativamente em comum, acorreu às armas e combateu pela sua libertação, pela sua revolução nacional e social, através de fugas massivas para a selva, através dos quilombos em Minas, Alagoas, Rio de Janeiro ou Amazônia. Não há praticamente um único ano na história da escravidão brasileira sem fugas de grupos, desordens, queimas de propriedade, expedições contra quilombolas etc. A expressão máxima desse irredentismo foi, sem dúvida, Palmares, conquanto os êxitos maiores tenham ocorrido, de fato, na Amazônia. Mas é fácil observar também que o fracasso relativo dessas revoluções e desses projetos nacionais contribuiu para a formação de uma política conciliatória das classes dominantes, conduzindo às teorias da democracia racial, da miscigenação das três raças etc. Essa visão não é idílica como pretendem demons-

trar, mas nasce do medo. Ela reconhece o fato de que não pode haver "povo brasileiro" se se exclui "o povo negro do Brasil" e, portanto, se direciona no sentido de absorver, ao nível do estágio de psicologia social, o negro como elemento brasileiro e não como elemento afro ou africano.

Um importante passo no sentido dessa absorção constituiu-se a formação da Umbanda, ao nível do estágio de psicologia social, no ambiente histórico 1889-1930. A Umbanda, por exemplo, vai-se caracterizar pela suposta prevalência do Bem sobre o Mal, formulação de cultura estranha originalmente ao negro, pois na maioria das culturas o bem e o mal são duas faces de uma mesma relação, o equilíbrio ou o desequilíbrio com as forças da sociedade ou da natureza.

Sem pretender, pois, esgotar o esquema, mostramos como a introdução de algumas categorias do materialismo histórico modificam a maneira de enfocar a questão racial do negro no Brasil. Deixamos aqui algumas perguntas de fácil resposta, por qualquer um que tente o exercício categorial analítico esboçado: é possível um povo brasileiro sem incluir o povo negro brasileiro? É possível reformas profundas sem considerar a função do negro no estágio de psicologia social da formação da consciência social brasileira? É possível uma ideologia operária brasileira sem ser formada com base na psicologia social do negro no Brasil?

Considerada a consciência social como uma sucessão de fenômenos que se pospõem ao longo do tempo, como estágios, portanto, que refletem a experiência coletiva de uma sociedade, a psicologia social iria, pois, constituir-se na ante-sala do mais alto estágio dessa evolução: o estágio supremo de fato seria a ideologia. O conteúdo da ideologia seria, em certa medida, coincidente com o conteúdo da psicologia social, ambos refletindo o ser social e a posição e os interesses de classes e grupos sociais; contudo, a ideolo-

gia seria um estágio mais desenvolvido, mais concentrado, da consciência social. Ela também se distinguiria da psicologia social por não ser marcada por uma ligação direta com a vida da classe de que é reflexo.

Uma vez que os princípios, teorias e doutrinas sociais, bem como programas específicos de lutas sociais dadas, formam o quadro geral da vida social, eles se constituem parte da ideologia no sentido mais amplo e refletem, assim, as relações da ideologia com a psicologia social. Nesse caso, as peculiaridades das lutas e teorias sociais que caracterizariam uma realidade dada haveriam de se constituir em elementos diferenciadores ou tipificadores da psicologia social e da ideologia dessa referida realidade.

Portanto, não seria absurdo supor que a formação de uma ideologia, no sentido mais amplo do termo, no caso brasileiro, passe pela necessidade de assimilação de costumes, das crenças e das tradições do negro do Brasil. Não basta, para o efeito, elogiar de quando em quando a contribuição do negro. É preciso entender e explicar a lógica interna das funções do negro na cultura brasileira, que a torna característica. Isso requer mais do que temer o negro. Este "respeito" da burguesia pelo negro não é apenas expressão de piedade, mas imperativo da lógica da sobrevivência.

A partir daí é óbvio deduzir, com base nas hipóteses lançadas, a necessidade de uma ideologia de classe do trabalhador que, para fincar raízes na dinâmica que mobiliza a sociedade brasileira e a expressa, deve ser formulada com fundamento na psicologia social do negro brasileiro, força constitutiva fundamental da classe operária do país e do exército industrial de reserva.

Considerando o coletivo de idéias de diferente natureza que, sem rigorosa distinção, veiculam as crenças ou concepções de uma psicologia social, teríamos, em contraposição, um outro coletivo de idéias, mais novo,

surgido a partir de certas condições, que viriam a caracterizar-se por formas de expressão separadas, como, por exemplo, as concepções jurídicas e políticas, as doutrinas normativas, estéticas, éticas, filosóficas etc.

Isso implica dizer que uma teoria do Estado brasileiro como força de dominação ou aparato de exploração capitalista só é plausível, do ponto de vista do materialismo histórico, se levar-se em consideração o papel do negro como força explorada e dos elementos doutrinários que justificam ou mascaram esta exploração, ao nível da ideologia como estágio da consciência social.

Obviamente, cada forma da consciência social como um todo refletiria parcialmente o ser social como um todo e daria, em consequência, uma interpretação parcial e em separado dos aspectos deste último. Tal reflexão parcial do ser social como um todo implicaria, pois, e acima de tudo, o conhecimento dos seus aspectos componentes, através de um método de apreciação específico. Conquanto os princípios políticos ou éticos refletiriam o ser social como um todo, da mesma forma que a arte e a literatura, é claro que os princípios políticos, por exemplo, implicariam diretamente propostas para a organização política da sociedade, sendo, portanto, de considerar como o reflexo da atitude de grupos e classes sociais com relação a instituições existentes na sociedade. É evidente pois que nesse aspecto refletiriam relações materiais, ou seja, o ser social. Essas relações materiais, o ser social, refletiriam pois as relações de exploração. E não se pode chegar ao cerne da análise dessa exploração, sem analisar as condições históricas e objetivas que expressam a psicologia social da maioria dos explorados: os negros.

Como é sabido, para o materialismo histórico, a ideologia é inteiramente conectada com a psicologia social. Onde, portanto, não houvesse classe com uma psicologia definida, neste caso não ocorreria a ideologia da classe

em questão. Contudo, como a ideologia não nasce apenas da cabeça da psicologia social, a influência de princípios, teorias precedentes, experiências históricas e instituições mesmo externas, podem contribuir para o surgimento precoce da ideologia. Naturalmente, tal processo poderá operar na direção inversa.

Em dadas circunstâncias, o desenvolvimento da ideologia poderia operar como motor da transformação da psicologia social, expressando, assim, um processo de transformação da consciência social. Do ponto de vista do materialismo histórico, isso implica caracterizar que a descoberta do pano-de-fundo real da consciência social brasileira e das leis particulares das etapas desta consciência social pode acelerar o processo de transformação social deste nível de consciência e dar margem à formação da ideologia de classe do proletariado brasileiro, como força social que é, fundamentalmente, de psicologia e de cultura negras.

O termo "ideologia" também possui um sentido mais estreito, qual seja, o de visão de mundo de uma classe. É nesse sentido, por exemplo, que o materialismo histórico se define como parte "da ideologia da classe trabalhadora"; o limite de sua amplitude se exploraria como uma função do destino histórico da classe trabalhadora, ou proletariado.

Uma vez que o sistema do materialismo histórico tem a pretensão de conhecer ou explicar as leis que expressam o papel, função ou destino do proletariado, dentro e fora do sistema social do capitalismo, é legítima a suposição de que os seus teóricos sentir-se-iam obrigados a formular teorias ou princípios políticos que expressassem os interesses de fonte significativa, mas diferente, deste proletariado. Neste caso, os teóricos materialistas históricos, independentemente do fator de seu posicionamento racial, fenômeno secundário, deveriam dedicar-se ao estudo da etapa de psicologia social da consciência so-

cial brasileira, para retirar dela os elementos formadores das doutrinas de transformação social do país.

O estudo desta etapa da psicologia social brasileira implicaria não só desmontar as ideologias dominantes e sua feição racista e colonialista em desprezo do povo real do Brasil, como também facultaria ao materialismo histórico contribuir para criar uma teoria da opinião pública brasileira, de acordo com a realidade da consciência social do país. Isto abriria caminho, possivelmente, à formação de uma ideologia como visão de mundo de uma classe, que corresponde ao negro brasileiro.

O aparecimento da ideologia em seu sentido estreito, isto é, "enquanto visão de mundo de uma classe", seria expressão de uma luta contra outra ideologia hostil, inimiga e dominante, requerendo, pois, uma perda de exclusividade da ideologia dominante no processo da psicologia social e, conseqüentemente, na evolução da consciência social.

Este fenômeno poria na ordem do dia a importância da opinião pública brasileira, da maioria silenciosa, predominantemente negra e/ou mestiça que rejeita teorias estranhas à realidade de sua vida cotidiana, mas encontra no samba, no candomblé e na umbanda forças reais componentes do seu estágio de psicologia social.

O materialismo histórico considera que o desenvolvimento da psicologia social e da ideologia é grandemente influenciado pela opinião pública, seja nas questões em que há lugar para disputa ou não. A opinião pública atuaria como uma força social coercitiva, fundamentada na autoridade do costume, na experiência dos mais velhos e nas associações dos coletivos majoritários. Apesar do fato de que, ante a luta de ideologias antagônicas, a opinião pública estaria, em resultado, dividida, na interpretação da tradição e da experiência comum reside a arma poderosa na disputa pelo controle da opinião pública.

Assim, não se justificaria a crença, por parte de adeptos do materialismo histórico na sociedade brasileira, de que o movimento negro espontâneo possa chegar sozinho à ideologia socialista brasileira ou, ainda, que os partidos operários possam chegar à mudança social, sem criar uma teoria socialista da realidade brasileira, que inclui um proletariado com psicologia social e cultura predominantemente negra.

Segundo o materialismo histórico, apesar da ideologia socialista "vir de fora" da classe trabalhadora, a relação entre movimento espontâneo e movimento consciente é considerada expressão das relações entre psicologia

social e ideologia. Constitui-se, assim, importante hipótese de trabalho a caracterização de que o movimento espontâneo, por si só, não seria capaz de conduzir ao desenvolvimento da ideologia.

Evidentemente, a luta entre a ideologia dominante e a psicologia social a influenciar, a transformar, a luta entre duas ideologias hostis, são fenômenos que ocupam e ocuparão todos os meios de comunicação social (rádio, tv, jornais, revistas, cinema, obras de arte etc.). Os desejos, aspirações e costumes das massas populares seriam, por esse meio, redirecionados e remoldados, para apoiar certos princípios, costumes, hábitos e manias, e eliminar outros. □

### Carlos Hasenbalg

Sociólogo. Professor e pesquisador do IUPERJ.  
Atualmente, é também Vice-Diretor do CEEA

O que está em questão é uma certa dificuldade do materialismo histórico para lidar com alguns fenômenos. Escolhi particularmente três pontos, não necessariamente interligados, mas que são exemplos de algumas dificuldades que identifico para tratar com certos problemas a partir do arcabouço conceitual do materialismo histórico.

O primeiro deles tem a ver com o tratamento do materialismo histórico relativamente a sociedades não-européias, não-ocidentais, especialmente no caso do próprio pai do materialismo histórico, isto é, Marx. O segundo refere-se às análises feitas sobre a escravidão no Brasil. Vou tentar mostrar algumas das dificuldades que vejo em torno de alguns conceitos, que funcionam como camisa-de-força da interpretação. O terceiro ponto é a forma como tem sido tratado, principalmente pelos marxistas nos Estados Unidos, o problema do racismo e das relações raciais. Privilegio esse país porque lá as divisões raciais têm sido muito mais marcan-

tes do que no caso brasileiro. Gostaria de apontar algumas dificuldades teóricas dessas análises marxistas norte-americanas sobre o fenômeno do racismo e das relações raciais.

Quanto ao primeiro ponto levantado, poderíamos dizer que a matriz do pensamento de Marx é européia. Ou seja, a teoria do materialismo histórico é formulada basicamente pensando nas experiências históricas dos países da Europa. Marx tratou de sociedades não-ocidentais principalmente na sua produção jornalística, fundamentalmente nos artigos que escreveu na década de 1850, para o *New York Daily Tribune*, analisando o fenômeno da expansão colonial européia. Qual é o quadro que Marx traça? Em rápidas pinceladas, o que ele vê acontecendo nessas sociedades sobre as quais estava atuando o colonialismo europeu?

O que ele estuda mais é o caso da Índia, com certas generalizações sobre a China e algumas considerações sobre o Oriente Médio. Realiza aí um diagnóstico de sociedades

caracterizadas pelo "modo de produção asiático" e pelo "despotismo oriental". Ou seja, o modo de produção asiático basicamente está constituído por vilas que isoladamente se dedicam à produção agrícola com base na propriedade comunal da terra; esta é a base das sociedades orientais como Marx as caracterizava nos seus trabalhos jornalísticos daquela época. A superestrutura dessa base das vilas era o despotismo oriental, ou seja, um sistema estatal, centralizado, que estava basicamente dirigido para coordenar obras públicas, fundamentalmente sistemas de irrigação. Como Marx via estas sociedades caracterizadas pelo modo de produção asiático? Essencialmente — e aqui está um problema sério na teoria histórica de Marx — como sociedades com um carácter estagnado, que não tinham uma dinâmica interna que as levariam à sua própria transformação e superação, ou seja, sociedades fossilizadas, que não acompanhariam a dinâmica das transformações havidas no Ocidente, por exemplo. A partir daí é que Marx analisa o fenómeno do colonialismo, enfocando-o por dois caminhos: o da indignação moral, da crítica social onde denuncia claramente as atrocidades e brutalidades implícitas na expansão colonial sobre esses países orientais; mas, por outro lado, Marx, em certo sentido, justifica a expansão colonial como única forma de dinamizar essas sociedades. Em que sentido? Dado que essas sociedades têm um carácter estagnado, não têm uma dinâmica interna, a única forma de revolucioná-las é através de uma atuação externa, no caso, a atuação da penetração colonial europeia, que seria aquela que revolucionaria os alicerces, os fundamentos dessas sociedades fossilizadas.

Daí surgem alguns problemas sérios na teoria histórica de Marx. Quando ele diz que uma sociedade passa de um estágio histórico para outros, a própria noção de modo de produção asiático fica em contradição, na medida em que o referido carácter estagnado,

fossilizado, lhe dá o estatuto de sociedade sem história. Ora, é exatamente uma sociedade não-europeia que fica nesta condição de sociedade sem dinamismo histórico.

Então, em que medida o tratamento que Marx dá a essas sociedades orientais, que ele vê como fossilizadas, não representa toda uma concepção etnocentrista, um tratamento pejorativo, negativista, de civilizações e culturas que têm uma tradição milenar?

Um outro aspecto relacionado a esta questão se refere a como Marx avalia certos movimentos de revolta contra o colonialismo. É o caso dos motins sipaios, indianos, em 1857/58, pelos quais não tinha nenhuma simpatia, na medida em que, para ele, apenas significavam uma tentativa de preservar as classes imobilizadas dessas sociedades orientais.

Para completar estas considerações muito rápidas sobre como Marx tratou essas sociedades não-europeias, diria que, por ironia da história, as principais revoluções socialistas ocorridas no século XX ocorreram justamente em países onde o capitalismo não chegou a se generalizar como modo de produção e foram de base essencialmente camponesa.

O segundo tópico a analisar são algumas interpretações da escravidão no Brasil, baseadas no materialismo histórico, especialmente aquelas contidas nas obras de Fernando Henrique Cardoso (*Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional*) e Octavio Ianni (*As Metamorfoses do Escravo*). Estas obras são um marco na historiografia e bibliografia das Ciências Sociais no Brasil; são trabalhos que renovaram o estudo da história e da escravidão no Brasil. Queria chamar atenção apenas para um ponto que me parece problemático, nos trabalhos de Ianni, Fernando Henrique Cardoso e, em certo sentido, também de Florestan Fernandes — se bem que a obra de Florestan Fernandes não esteja baseada fundamentalmente no materialismo histórico.

Na obra desses autores, a Abolição é vista como resultado da contradição entre o sistema escravista implantado no Brasil e o sistema capitalista em ascensão. Ou seja, a abolição do escravismo reflete um conflito entre uma classe de senhores de escravos e setores capitalistas emergentes. Neste sentido, não foi o escravo quem destruiu o sistema escravista, e sim uma luta entre setores brancos. A partir disso conclui-se que, devido à sua condição jurídica, política e econômica, o escravo foi apenas uma vítima passiva, pura força de trabalho, categoria econômica, incapaz de chegar a entendimento autônomo e crítico de sua própria condição de escravo.

Acho que aqui entra o problema da "camisa-de-força" conceitual, pois esta maneira de ver as coisas deriva de uma proposição teórica implícita, a da *consciência possível do escravo* — que seria duplamente alienado, na medida em que o próprio trabalho não lhe pertencia, assim como sua própria pessoa —, e, por outro lado, do *modelo teórico da consciência revolucionária do proletariado*.

Acho que esta visão do escravo como vítima passiva cria dificuldades para uma melhor compreensão da relação senhor—escravo, já que nesta concepção o escravo é anulado como agente do processo histórico, na medida em que ele não teria estado numa luta aberta e permanente contra o sistema escravista. Esta visão não só não dá conta de rebeliões, fugas, quilombos e outros atos de revolta da população escrava, que são tratados neste tipo de análise como ações heróicas mas inconsequentes historicamente, como desconsidera o fato de que durante a escravidão havia um contínuo processo de negociação e luta, de compromissos e concessões, entre senhores e escravos, através do qual os próprios escravos conquistavam espaços dentro do sistema e conseguiam mesmo ter atendidas algumas de suas reivindicações.

A título de exemplo citaria o texto do historiador Eduardo Silva, publicado no *Jornal do Brasil*, sobre a escravidão no Brasil, onde aparece um tratado de paz proposto por escravos rebelados em 1789 que é quase de fazer inveja à pauta de reivindicações de bancários, metalúrgicos, ou quaisquer dessas categorias que hoje em dia estão entrando em greve ou pleiteando seus interesses. Enfim, é um manifesto de 1789, que mostra que os escravos não eram apenas instrumentos passivos, como se a história passasse por cima deles, sem que eles tivessem o papel de agente histórico.

Deve-se considerar que revisões historiográficas mais recentes, feitas tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, põem em questão o papel do escravo como instrumento passivo, sempre apêndice da vontade do senhor, e valorizam seu papel como agente histórico na sociedade escravista. Ora, a idéia de que o escravo seria um agente passivo gera a idéia de que o Brasil teria sido uma sociedade de castas. Também discordo deste diagnóstico. Na medida em que houve uma classe proprietária de terras que extraía excedentes através de uma forma de trabalho forçado, tem-se que concluir que o Brasil foi uma sociedade de classes, e, como em toda sociedade de classes, houve aqui lutas de classes.

Que manifestações seriam representativas dessa luta de classes na formação social brasileira? Pelo lado dos senhores, ideologias justificatórias do escravismo, a utilização de critérios de incentivos e punições, a manipulação de divisões étnicas entre os próprios escravos, usando a velha regra de dividir para reinar; da parte dos escravos, sabotagem, fugas, quilombos, diminuição do ritmo de trabalho, exercício de práticas culturais próprias. Todas estas manifestações, tanto da parte do senhor quanto da parte do escravo, podem ser vistas como manifestações da luta de classes, mesmo que este tipo de luta de

classes não tenha levado à superação do sistema escravista.

O terceiro tópico se refere às interpretações raciais feitas nos Estados Unidos, onde o preconceito e as discriminações raciais são vistas como um subproduto do desenvolvimento capitalista, implantadas e manipuladas pela classe dominante com o objetivo de manter uma força de trabalho explorada, racialmente dominada, e criar divisões dentro da classe trabalhadora. Nesta perspectiva, as práticas racistas operam em benefício da classe capitalista, em detrimento de todos os trabalhadores. Já que todos os trabalhadores são explorados, independente da cor ou raça, segue-se a necessidade de alianças inter-raciais para enfrentar a classe capitalista dominante.

A crítica que pode ser feita a esta perspectiva não é tanto por estar inteiramente errada, mas pelo seu caráter unilateral e simplificador. Relegando o racismo e o preconceito à dimensão superestrutural relativa a relações de classe e subestimando o papel dos fenômenos raciais e étnicos na análise das sociedades multirraciais, a perspectiva referida tende a escamotear o que há de específico na opressão racial. Aqui, sem dúvida, numa sociedade capitalista multirracial, o fenômeno da exploração de classes existe, ou seja, diferentes segmentos da população negra estão sujeitos a diferentes mecanismos de exploração econômica; mas a opressão racial não se esgota na pura e simples exploração de classes. O que eu quero dizer é que toda a população negra e outras minorias raciais estão sujeitas a uma forma de domínio ou dependência, que passa pela dimensão política, cultural, psicológica, que são dimensões — no meu entender — que também explicam por que os grupos sociais oprimidos se concen-

tram e se perpetuam na base da hierarquia social. Reduzir o racismo da população branca a um fenômeno de falsa consciência imposto pela classe dominante é simplificar as raízes históricas do racismo.

Para mim, é particularmente duvidosa a conclusão de que o racismo só gera ganhos materiais para a classe capitalista e perdas para toda a classe trabalhadora, porque subestima os benefícios econômicos e não-econômicos acumulados ao longo do tempo por parcelas significativas da população branca, pelo simples confinamento do negro a posições inferiores da hierarquia social. As práticas raciais de seleção social resultam no acesso preferencial de brancos a posições de classe melhor remuneradas, de mais prestígio e autoridade. Isto sugere a possibilidade de que a perpetuação das práticas racistas esteja relacionada à estrutura de interesses materiais, vantagens competitivas e benefícios simbólicos de importantes grupos da população branca que não necessariamente são detentores do capital.

Quero concluir com um exemplo bem recente a respeito desta idéia de que o racismo apenas beneficiaria à classe capitalista, em detrimento de todos os trabalhadores. O exemplo é a África do Sul. Há pouco tempo atrás, os principais líderes empresariais daquele país se reuniram, num encontro semiclandestino, com dirigentes do Congresso Nacional Africano para discutir o futuro da África do Sul e tentar a eliminação do *apartheid*. Ao mesmo tempo, o governo sul-africano, sustentado pela população branca, onde o peso da classe operária branca é considerável, até mesmo fundamental, negou-se a fazer qualquer concessão significativa para amenizar ou fazer alguma mudança na política de *apartheid*. □

## Octavio Ianni

Sociólogo, Professor de pós-graduação da  
PUC/SP e USP

A impressão geral que se tem é a de que o pensamento marxista sempre colocou a questão racial em segundo plano, e é verdade. Só nos anos recentes é que intelectuais da Europa, Estados Unidos, Brasil, América Latina, marxistas mais ou menos assumidos, passam a trabalhar diretamente a questão racial. Com efeito, os clássicos do marxismo, Marx, Engels, Lenin, Trotsky e Gramsci, para mencionar alguns dos principais, não lidaram com a problemática racial; ou a questão racial nos seus escritos aparece em segundo plano. Aparece nas entrelinhas, porque de fato o marxismo estudou o modo capitalista de produção, as classes sociais, as leis de população, o exército de reserva, o proletariado, a formação das classes, o campesinato etc. E estudou também, claro, a revolução e a contra-revolução. Nesse processo estudou vários outros problemas. A problemática maior do pensamento marxista parece que não tem a ver com a questão racial. Mas é possível dizer que o pensamento marxista sempre lidou com a questão racial, ao discutir alguns problemas importantes como a questão nacional, o colonialismo, o imperialismo e as classes sociais. Sempre que o pensamento marxista discute esses temas, em alguma medida está discutindo o problema racial.

Não quero fazer uma polêmica metodológica, mas é bom registrar que o pensamento marxista não costuma isolar um tema, e sim trabalhar com vários temas ou aspectos de uma realidade que precisa ser conhecida. Quando estuda a revolução, por exemplo, Marx enfoca as lutas de classes na França num livro que estuda uma revolução operária em Paris em 1848; ele não está estudando as classes sociais, ou o Estado, ou o partido po-

lítico, mas a revolução que aconteceu nessa época; e ao estudar a revolução, está estudando vários problemas que estão implicados nela. É um método que tem suas peculiaridades e que cria freqüentemente a ilusão de que um certo assunto não está sendo tratado. Na verdade está sendo trabalhado isoladamente, mas de modo a se conhecer uma certa realidade como um todo.

Quanto à questão nacional, é um debate importante no pensamento marxista: como se forma a nação; em que consiste a nação; como estava se formando a Itália, que era um país dividido em pequenas repúblicas ou pequenos estados; como estava na época se formando a Alemanha, que também era um país que ainda não se havia constituído como nação, que era um conglomerado de pequenos estados; e assim por diante. A discussão de Marx e de Engels sobre a questão nacional, ou seja, como se forma a nação, é uma discussão que sempre põe em causa a composição étnica desses países, as diversidades culturais relativas ao agrário e ao industrial, por parte do camponês e ao operário e assim por diante. Ao estudar a questão nacional e, portanto, como se forma a nação, esses autores estão pensando também a questão étnica e racial. Não estão dedicando uma atenção exclusiva a esse tema, mas vendo-o no âmbito da formação da nação, da sociedade e do estado nacionais. Essa preocupação fica mais evidente, no caso de Marx e Engels, quando eles estão discutindo a Irlanda, que era na época, e é até hoje, colônia da Inglaterra. Sempre houve lutas muito sérias na Irlanda pela emancipação contra o domínio britânico. Refletindo sobre aquele país, eles põem o problema da diversidade étnica e cultural, inclusive avançam em pequenas refe-

rências, mais explícitas, ao fato de que o proletariado da Inglaterra é dividido entre os ingleses e os irlandeses; e que havia preconceitos e diversidades internas no seio da classe operária, inclusive em prejuízo dos irlandeses.

Nessas reflexões, que são às vezes muito fragmentadas, às vezes mais elaboradas, Marx expõe uma tese que é extremamente interessante. Diz que a emancipação do proletariado inglês, pensando na revolução, passa pela emancipação do povo da Irlanda, da classe trabalhadora. Isto é, ele começa a ver uma relação muito forte entre as desigualdades que existem na Irlanda, provocadas pelo colonialismo inglês, e as condições de melhor participação na renda nacional do proletariado inglês. Afirma, então, que as lutas do proletariado inglês devem se vincular em alguma medida às lutas do proletariado e do povo da Irlanda, porque a emancipação de um e do outro será simultânea; não é concebível que esse se emancipe independente daquele. Se esse pensa que está se emancipando, na verdade está se beneficiando da exploração do outro. Essas análises, que são episódicas e fragmentárias, às vezes artigos de jornais, apontam a presença do problema étnico, racial e cultural.

Agora, não há dúvida de que há no pensamento marxista uma visão eurocentrista, tanto que a maneira pela qual Marx e Engels lidam com o problema colonial, com os camponeses do Terceiro Mundo, como diríamos hoje, é às vezes preconceituosa. Mas estavam trabalhando com uma hipótese que hoje podemos dizer ao menos discutível: a hipótese de que o capitalismo é um modo de produção inexorável que invade a Terra, que penetra nas diferentes sociedades; portanto, a emancipação do hindu, do mexicano, do latino-americano em geral, passa pelo desenvolvimento das relações capitalistas de produção. Essa era a hipótese em que acreditavam: o modo de produção asiático e outras

formas de produção precisariam ser revolucionadas, superadas pelo desenvolvimento da empresa, da produção capitalista, e nesse percurso é que seriam criadas as condições para emancipação destes países. Aliás, a propósito da Índia, Marx diz que, simultaneamente, o domínio inglês, que está espezinhando o povo hindu e destruindo agressivamente sua cultura e modo de vida, está ao mesmo tempo criando as condições para a revolução que emancipará a Índia, isto é, essa mesma penetração capitalista estava gerando os germes de uma reação do próprio povo hindu contra a dominação estrangeira.

Esses dados são sugestivos sobre a reflexão do tipo marxista: esta não discute a questão racial de modo específico, não a prioriza, mas trabalha a questão racial no âmbito da reflexão sobre a questão nacional, o desenvolvimento do capitalismo ou da formação social capitalista, o desenvolvimento das classes sociais nesses países. É nesse contexto que a questão racial está sendo, vamos dizer, mencionada, referida ou implicada. O próprio Gramsci, que no século XX está pensando nos problemas da Itália, na Itália agrária e na industrial, na rural e na urbana, faz propostas interessantes sobre o desenvolvimento desigual que se realiza na Itália, inclusive a exploração do sul pelo norte, mais desenvolvido, mais industrializado. Ressalta o problema do preconceito do italiano do norte contra o do sul, inclusive entre operários convivendo numa mesma fábrica. De fato, existe um fortíssimo preconceito da Itália do norte contra a Itália do sul, a ponto de certos italianos do norte dizerem — vejam que frase forte — que a Itália do sul não é Itália, é norte da África, que a África começa abaixo de Roma. Também é forte o preconceito dos povos alemães contra os italianos. Os alemães, isto transparece muito em seus escritos, têm um fortíssimo preconceito contra os italianos, que acusam de preguiçosos, boa-vidas; mais que isso, há uma série de pre-

conceitos curiosíssimos que tem uma conotação "racial".

Esses dados mostram que há no pensamento marxista posições e sugestões sobre a questão racial. A minha compreensão desses dados me leva à seguinte proposta: para Marx, Engels e outros, o que está em questão é a formação da sociedade nacional, a revolução burguesa, a formação do capitalismo; o desenvolvimento de uma formação social capitalista que vem junto com a revolução burguesa, e esta é uma transformação drástica das relações sociais, dos grupos sociais, das formas de trabalho, e que disso resulta a formação da nação. Nesse processo ocorre ou não a resolução das desigualdades étnicas, culturais e regionais. Dá para dizer que esses autores tocam num problema extremamente interessante, o de que a revolução burguesa e, portanto, o desenvolvimento do capitalismo nas sociedades nacionais não resolve a questão nacional, porque não resolve um problema crucial, que é a transformação de índios, mestiços, negros, mulatos e outros, em cidadãos, em indivíduos com condições de igualdade em termos de direitos. A revolução burguesa deixa em aberto as diversidades étnicas, raciais, culturais e regionais, não porque essas questões não são suprimidas, mas no sentido de que essas desigualdades deixariam de ser negativas ou prejudiciais para os membros desses grupos.

Então, o que acontece? O Nordeste brasileiro continua uma região problemática. Nos Estados Unidos, o sul continua recebendo um tratamento diverso do norte, o problema negro não está resolvido; isto é, temos um país que avança em termos de desenvolvimento econômico, social e cultural e que não consegue resolver a questão nacional. Ou seja, todos são cidadãos, segundo a constituição, mas a realidade é que a cidadania apresenta níveis desiguais para uns e outros; não é exatamente a mesma em termos de direitos jurídicos e políticos.

É muito importante ressaltar isso, sem deixar de reconhecer que houve eurocentrismo e etnocentrismo nos escritos e nas posições de diferentes intelectuais marxistas. Seria ilusório imaginar que certas correntes do pensamento são tão bem realizadas que não têm nenhuma contradição. No marxismo também há contradições, também há abordagens equívocas ou lacunas. Mas há uma contribuição nesse pensamento que não deixa de ser importante. Os escritos de marxistas sobre colonialismo e imperialismo sempre abordam o problema racial. Quem ler um livro relativamente recente que se chama *O Capitalismo Monopolista*, de Baran e Sweezy, encontra lá um capítulo sobre a questão racial. São frequentes os estudos, especialmente os mais recentes, que, ao discutir o colonialismo e o imperialismo, dedicam alguma atenção ao problema racial. A solução dessa abordagem é que podemos discutir, mas há um reconhecimento de que a questão está registrada nos escritos das últimas décadas. Em geral, esse problema tem sido focado no âmbito de uma compreensão da sociedade como um todo, ou de certos acontecimentos cruciais.

No caso do Brasil, eu queria fazer uma pequena digressão. Os escritos de inspiração marxista não são muitos, e digo de inspiração porque nem todos são ortodoxamente marxistas. Acho que é difícil encontrar escritos brasileiros que sejam ortodoxamente marxistas. Mas não há dúvida de que um estudioso que de certo modo inaugura uma abordagem marxista da história brasileira é Caio Prado Junior. Escreveu alguns livros sobre a história do Brasil, história econômica, história política, aspectos sociais, que têm inspiração marxista. Depois vieram Nelson Werneck Sodré, Clovis Moura, Joel Rufino, Florestan Fernandes e vários outros que têm trabalhado com elementos de inspiração dialética, tendo em vista compreender a dinâmica da história em termos das forças

sociais, e não apenas em termos de figuras, de heróis, personagens excepcionais.

Essa historiografia brasileira, compreendendo aí economistas, sociólogos, historiadores, traz uma contribuição para a compreensão do problema racial, colocando-o sob a ótica da formação da sociedade nacional, da formação da sociedade capitalista, do desenvolvimento das classes sociais. Nesse sentido, abrange o problema racial junto com o todo que forma a nação. Alguém dirá que isso não é suficiente, porque há especificidades. Mas não há dúvida de que há uma dimensão importante na questão racial que tem a ver com a sociedade como um todo. Seria ilusório, seria correremos o risco de uma abordagem culturalista, imaginar que o racial pode ser tratado autonomamente, independentemente de outros problemas que com ele se embriçam. Na verdade há um desenvolvimento na sociedade como um todo, compreendendo as classes, religiões, implicações culturais. E esses autores estão pensando a história do Brasil inspirados na abordagem dialética, tendo em vista compreender vários problemas, inclusive o racial.

Aqui se coloca outra vez o impasse da escravatura brasileira, da abolição, da democracia racial no Brasil e de outros dilemas. Essa historiografia e as contribuições de inspiração marxista ajudam a enriquecer esse debate. Concordo que o debate não está resolvido, mas devemos buscar uma compreensão científica dos problemas. Vejam bem: a abolição da escravatura, é evidente, contou com o movimento negro; as fugas, as tocaias, os quilombos e a própria participação de negros livres nas campanhas, como os jornalistas e tribunos, foram muito importantes. Mas todo negro que estuda o problema da abolição reconhece que ela foi um logro. Por quê? Porque não tiveram condições de emancipar-se. E por que não tiveram condições, porque não tinham força? Não! Porque a abolição foi um negócio de branco. Apesar da

presença do negro e da importância do movimento negro na luta contra a escravatura, a verdade é que os brancos, a partir de um certo momento, começaram a negociar a abolição da escravatura. Há muitas coisas que são conhecidas: começou a interromper-se o tráfico, teve início a imigração européia, houve várias medidas e várias lutas que se desenvolveram no âmbito da sociedade e que conduziram à conclusão de que a abolição era inevitável. Não há dúvida de que a abolição acabou sendo um logro para os escravos e para os negros livres, na medida em que não houve indenização, não houve reforma agrária. Os negros emancipados foram deixados por si mesmos no mercado de trabalho para competir com aquela massa de imigrantes que estava chegando. Houve algo de muito estranho nessa história. É o problema de reconhecer a realidade: as lutas dos negros contra a escravatura, as fugas, as tocaias, os quilombos etc. foram muito importantes como sementes da abolição, mas a abolição acabou sendo uma trama, uma negociata pelo alto; foram grupos das classes dominantes que acabaram se entendendo e aboliram a escravatura. Mas disto não resultou um benefício imediato para o negro. Claro que a abolição da escravatura foi muito importante, porque foi o momento que, bem ou mal, implicou uma transição. Nesse sentido é que a reflexão crítica sobre a abolição, evitando uma abordagem unilateral ou culturalista, permite reconhecer o movimento da história. Na verdade, há todo um debate em aberto sobre quais são as condições de organização política do negro na senzala, quais são as condições de organização de um movimento político capaz de pôr em questão o poder dos brancos que estava constituído no estado nacional, na monarquia, na realidade política. O protesto do escravo foi um fermento fundamental na abolição, mas os escravos não tinham condições de organização política para sobrepor-se ou apresentar uma

**proposta alternativa de organização do poder**, devido às próprias condições de vida e trabalho e à dispersão do trabalhador escravo no espaço da sociedade nacional e uma série de outros elementos básicos da realidade social. Aliás, esse é um tema muito bonito, com todos os inconvenientes e dificuldades existentes.

Houve a abolição da escravatura no Brasil, em Cuba, nos Estados Unidos e vários países das Antilhas. Um país em que os negros se emanciparam foi o Haiti. Neste caso, coloca-se um desafio, para a pesquisa científica. Foram condições muito particulares do Haiti que permitiram essa notável revolução: abolição da escravatura e conquista do poder. Não se trata de desconhecer o movimento dos escravos, lutas, protestos, tocaias etc. nos outros países. Mas há uma realidade maior, mais abrangente, que são as outras categorias sociais. São as condições de organização política de luta que acabam criando essa situação em que o negro brasileiro emancipado foi logrado, assim como o negro norte-americano e cubano. Essa é uma realidade que precisa ser debatida.

Para terminar, recoloco que a abordagem marxista sobre a questão racial, de fato, não é prioritária no sentido de que não se concentra de modo exclusivo na questão racial, étnica. Salvo estudiosos mais recentes, como Cox, Genovese e muitos outros, que em diferentes países estão tratando o problema de maneira mais exclusiva. Os clássicos não se dedicaram a esse problema, porque estavam preocupados em estudar a formação do capitalismo, o desenvolvimento das formações sociais capitalistas e, portanto a questão nacional. Mas refletindo sobre esses problemas, acabam por oferecer uma contribuição para a reflexão sobre a questão racial. Põem esses problemas em causa, sob a ótica da questão nacional, ao analisar em que medida ao se formar a nação se forma o povo e em que medida as diversidades étnicas, raciais, cultu-

rais e regionais acabam por ser manipuladas, em prejuízo desses grupos sociais, sem que eles mesmos consigam alcançar a categoria de cidadãos no sentido de pleno direito de igualdade de condições com outros.

O fato de colocar o problema desse modo apresenta uma contribuição importante para a reflexão sobre o problema negro.

Sintetizando, eu diria que a questão racial tem a ver com a transformação do índio e de outras categoriais sociais, além do negro, na luta para conquistar os direitos de cidadania? Sim, é possível, e há provas de que em diferentes países populações marginalizadas, discriminadas, conquistaram seus direitos. Mas fica evidente que nem nos Estados Unidos nem na França as minorias étnicas conquistaram plenamente o direito de cidadania. Conhece-se o problema de que a revolução burguesa, o desenvolvimento do capitalismo, enfim, não consegue resolver satisfatoriamente o problema da emancipação das "minorias" (que nem sempre são minorias) de modo que todos tenham igualdade de condições. As diversidades étnicas e raciais, assim como as culturais, são embricadas evidentemente. Essas diversidades nacionais são mais uma gama de contradições sociais que fazem parte do fermento da sociedade, inclusive da revolução popular, da revolução socialista.

Concordo que as classes sociais não esgotam a riqueza da realidade das sociedades nacionais da história. As contradições de classes são importantes, não há dúvida. Mas também as contradições étnicas, raciais, culturais e regionais são muito importantes para compreendermos o movimento da sociedade tanto na luta pela conquista da cidadania, como na luta para transformar a sociedade, pela raiz, no sentido do socialismo.

Para mim, a revolução socialista que ocorreu em Cuba foi uma revolução também racial, isto é, os negros e os mulatos cubanos entram na revolução cubana para alterar a situação. Entram porque estão lutando pela

emancipação étnica, racial e cultural; porque estão querendo eliminar, destruir, as condições que mantêm, refletem, criam e recriam a alienação humana; porque na base da questão racial está o fato de que a sociedade capi-

talista funciona como se fosse uma máquina de alienação humana. E o preconceito racial é em certa medida uma expressão da alienação que atravessa cotidianamente a vida da sociedade. □

### Muniz Sodré

Professor Titular da UFRJ (ECO). Professor Adjunto da UFF (IACS)

Situo-me teoricamente como alguém que tenta pensar cultura tanto em suas vertentes industriais, quanto naquelas organizações ditas subalternas de existência, entre as quais a cultura negra, da qual participo, inclusive como estudioso.

Gostaria de partir do que está além do conceito de classe, que é onde acho que a questão negra começa. Vou partir de um autor europeu, de um texto sumamente importante, o *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel. Neste texto, Hegel pensa a questão da intermediação entre o indivíduo isolado e o grupo, a coletividade. A sociedade civil, na visão de Hegel, pressupõe formas intermediárias de associação, espécie de sub-sociedade entre indivíduos e coletividade.

Portanto, a sociedade civil é, para ele, composta do que chama de "estados" — noção que foi abandonada e quero retomar aqui, pois me parece própria para o que falo, a questão racial. Este "estado" não é bem o estado como forma global de organização política, mas no sentido que se dizia na revolução francesa, o "terceiro estado", estado como condição. Esta noção é, para Hegel, uma noção bastante diferente da noção de classe.

Os estados, nesta perspectiva hegeliana, correspondem concretamente, historicamente, a funções sociais especializadas, pertencentes a uma categoria determinada de indivíduos. É uma idéia bastante semelhante à

de Platão, no terceiro livro *Da República*, onde ele pensa uma concepção tripartite da sociedade. Como Hegel, Platão distingue na sociedade civil três estados e cada um desses termos (estados) são características sucessivas pertencentes a momentos do processo social.

O primeiro estado, para Hegel, que é o estado imediato e substancial, são formas de trabalho próximas da natureza. Pertence aos camponeses, que vivem em formas de associação, de subsistência de produção, bastante próximos ainda da organização familiar. O segundo estado, que é o estado intermediário, caracteriza a indústria, as tarefas urbanas, especialmente aquelas que pertencem aos membros da dita sociedade civil. O terceiro estado engloba o que ele chama de funcionários do universal: basicamente são os administradores do Estado. É este terceiro estado que vai levar diretamente aos interesses coletivos na realização das tarefas.

O que determina se um indivíduo pertence a um estado é um determinado tipo de consciência, mais do que, ou tanto quanto, a sua posição no interior das relações de produção. Ou seja, o que vai sancionar a integração de um sujeito num estado determinado é a cultura. Ou seja ainda, a cultura vai formar, ou informar, a representação individual do sujeito e vai submeter esta representação que o indivíduo faz de si mesmo e de seu grupo

para efeito de integrá-lo num determinado meio.

A idéia de classe, por outro lado, se opõe a essa noção de estado, porque classe se refere ao modelo onde exatamente esta unidade orgânica da sociedade civil se desfaz. É no momento em que a organicidade civil se quebra que surge a classe. Portanto, a classe, como categoria de indivíduos de interesses divergentes, e o estado é que vão determinar a inserção do indivíduo numa determinada ordem.

Pois bem, a questão do negro me parece ser melhor pensada através da categoria de estado do que de classe. De fato, a questão étnica-cultural e as formas familiares de relacionamento social dos negros e das camadas pobres subalternas da população não são completamente abrangidas nem inteligíveis pelo processo de classe, que se aplica à sociedade civil em sua plenitude, quando os cidadãos já têm os seus direitos totalmente reconhecidos. Este conceito de estado, com uma certa organicidade da consciência de grupo, é mais aplicável, me parece, aos extratos particulares da sociedade brasileira, entre os quais o negro, que tem inclusive uma outra concepção de história, uma maneira diferente de falar de si mesmo, através de relações de parentesco: há um registro historiográfico diferente sobre fatos e acontecimentos do passado.

Recentemente, na Faculdade Candido Mendes, numa mesa de debates, me dei conta disso muito concretamente. Estavam presentes D. Neuma da Mangueira e um pesquisador de música popular, que relatou fatos, contou histórias e falou dos artistas. Ele tinha uma concepção de história que passava pela escrita. Quando D. Neuma começou a falar sobre samba foi mais ou menos assim: "Olha, eu morava no Estácio e depois me mudei pro Andaraí. Aí o meu pai ficou aqui e eu tinha uma vizinha, eu vinha aqui aos domingos, eu via as pessoas fazerem isso aqui

no Largo do Estácio". De repente, o mundo do samba se tornava transparente para ela através das relações familiares.

Neste caso, a história transparecia aí através de um outro discurso. Um discurso que levava em conta um certo pertencimento orgânico. Um não é necessariamente mais científico que o outro, apenas são duas maneiras diferentes de abordar o mesmo fenômeno. Os dados são tão confiáveis numa quanto em outra. Mas são duas formas diferentes de apropriação do mundo. Eu diria que na D. Neuma há uma certa consciência de pertencimento orgânico ao grupo e a mediação é feita pelas relações que os sociólogos americanos chamam de "primárias" (familiares, no caso).

Portanto, esta noção de estado pressupõe um grupo com uma certa organicidade, que é sustentada por uma diferença antropológica radical — no caso do negro —, uma diferença radical para com os grupos e os blocos hegemônicos do poder, no caso do Brasil, que é a diferença de cor, a diferença étnica. Ou seja, esta diferença permite um reconhecimento interno, próprio do grupo. Há, portanto, um abismo semiológico, que se reconhece de imediato, pura e simplesmente pela cor; depois, pelas diferenças étnicas, seguidas das culturais, na medida em que esses grupos se mostram organizados, seja através de formas de sociabilidade próximas, seja de religiões particulares e próprias, seja de comportamentos e de situação econômica própria.

Portanto, este *ethos* negro, esta "cultura brasileira", se reconhece tanto no que ela tem de identidade ou por exclusão, apenas por ser negro, pois sofre na pele quando tem que entrar num edifício. Há, assim, um reconhecimento imediato desse grupo. Existiria, portanto, alguma coisa além da diferença intitulada classe. Pode ser chamada de "estado", é apenas um nome — estou recorrendo a Hegel.

Duas proposições emergem do que eu disse. Em primeiro lugar, acredito realmente que a sociedade capitalista de classes não extermina os "estados", não abole estas organicidades que permitem a nomeação de algum estado.

Isso ocorre nos Estados Unidos e também no Brasil. Lá, determinadas situações de estado e de cultura que pareciam que nunca existiram ou que haviam se extinguido, de repente, com uma certa permissão social para que as minorias se manifestem e falem, estão voltando. Recentemente vi um livro com fotografias e textos de autor americano, mostrando que na área do Delta do Mississippi, em toda a região de Nova Orleans, há candomblés de cabloco em maior número do que na Bahia. E sempre existiram durante anos, séculos. É uma informação que eu não tinha, nenhum americano jamais havia fornecido. E que os índios são cultuados como orixás, em pejis de igrejas salvacionistas de negros americanos. De súbito, percebe-se que há blocos de índios negros tão fortes e numerosos quanto os Caciquê de Ramos ou Cablocos da Bahia. Existe uma identidade desses grupos no exílio, que permite falar de um estado negro transnacional, uma identidade cultural tão forte, que se encaminhou no mesmo sentido seja na Bahia, Rio de

Janeiro ou Delta do Mississippi. Tal fato não era comentado e emerge apenas agora.

Em segundo lugar, a abordagem teórica desses "estados" demandam saberes singulares, ao invés da metodologia universal. Ou seja, este singular surge do movimento histórico de dentro do grupo que precisa saber sobre si mesmo; seria este saber que o grupo produz sobre sua própria condição orgânica, sobre sua própria condição de estado. Isto contraria a pretensão de uma metodologia universal em termos de abordagem do fenômeno humano. Quer dizer, este saber depende mais de uma moral de ocasião, de uma moral de inspiração, de momento, de um tempo menos histórico e mais caótico; um tempo de lugar, de ocasião, de oportunidade, e não este tempo linear e reformista, que é o tempo da história pensada por Marx.

Isto posto, eu diria que não se trata de desprezar nada do pensamento ocidental. Somos atravessados pela ocidentalidade, somos filhos espirituais de Marx e, mais ainda, de Hegel. São textos imprescindíveis. Mas acho que a antropofagia, a digestão deles, deve ser feita de modo muito peculiar pelo grupo negro. Eu queria só recordar este conceito de "estado", que me parecia sepultado, deixado de lado, e que no entanto, para a questão negra, me parece particularmente propício e oportuno. □

# AXÉ E VIDA\*

Helena Theodoro Lopes\*\*

## Introdução

Um poeta angolano, Manuel Rui Monteiro, cantou em seu poema *Poesia Necessária* toda a renovação de que o homem é capaz quando a tal se dispõe. Em um de seus versos ele diz:

"É fértil este tempo de palavras  
em busca do poema  
que foge na curva das palavras  
usadamente soltas e antigas  
distantes da verdade dos rios  
do quente necessário das brasas  
do latejar silencioso das sementes  
dentro da terra  
quando chove.

[...]

Produzir na palavra  
é semear e colher  
é cumprir na escrita  
a produção.  
Produzir na palavra  
é cantar as raízes  
deste chão."

(*Onze poemas em novembro*,  
3.<sup>a</sup> ed., Cadernos Lavra e Oficina n.º 1, União dos Escritores Angolanos, 1980)

Refletindo sobre as palavras do poeta, buscou-se ver o mundo através do Axé, força vital, fator fundamental da cultura negra e vivência fora dos limites da cultura dominante. Assim, na palavra renovada, ousou-se o vôo da águia, desenvolvendo-se sentidos, habilidades, aguçando-se ouvidos e olhos para ver além do que normalmente se vê.

Ligado diretamente ao processo iniciático e ao desenvolvimento pessoal e grupal dos negros brasileiros, o Axé perpassa todos os aspectos da cultura, já que as representações, imagens, conceitos, enfim, toda a estruturação e função das comunidades-terreiros se faz para propiciar o Axé, que, segundo os nagôs, é o estruturador da personalidade dos

\* Este artigo apresenta uma parte do Capítulo II da tese de Doutorado em Filosofia da autora, intitulada *Implicações para a Moral Social Brasileira do Ideal de Pessoa Humana na Cultura Negra (O Negro no Espelho)*, defendida em julho/85, na Universidade Gama Filho.

\*\* Doutora em Filosofia. Professora de pós-graduação em Educação da Universidade Gama Filho.

membros do grupo, sendo a capacidade de realizar coisas, fator sem o qual os seres não poderiam ter existência, realização ou transformação. No entanto, não apenas os negos elaboram suas estratégias culturais, míticas e simbólicas através do conceito de Axé. Usado como indicação de uma consciência do negro-brasileiro na sua forma peculiar de ser, o Axé é usado por diferentes grupos, com diversas estratégias de ação e com diferentes níveis de atuação e participação, como, por exemplo, durante o Carnaval, quando se consubstancia em produção cultural específica dos negros, que se aglutinam em torno de uma realização comum, em torno da Alegria, que é redistribuída por todos e para todos.

Axé é um processo de movimento, de mudança, que produz transcurso, gera dimensão histórica, contextual, social e política. Muito se fala sobre tal processo, mas necessário se faz estudá-lo em profundidade e em suas diferentes faces. A descoberta do papel do Axé no interior do seio da sociedade brasileira, proveniente das religiões afro-brasileiras, mas ampliado pela sua utilização em diferentes ordens culturais, pode auxiliar na revelação e recuperação de fatos da vida e da vivência cultural dos brasileiros, que até então têm sido encobertos, suprimidos, distorcidos, mal entendidos e ignorados. Em função de tais colocações, tentou-se conceituar Axé e colheram-se alguns depoimentos sobre Axé e vida, buscando o que Nietzsche criticou na civilização ocidental: deixar de ser tartaruga, que recolhe a cabeça para dentro da casca, anulando todos os seus sentidos e se protegendo do desconhecido. Tal reflexão levou a uma constatação das diferenças de identidade, como negro, para o homem e para a mulher no Brasil, o que se procurou situar de forma objetiva, já que só se entende a vivência da comunidade negra, com suas elaborações e estratégias culturais, míticas e simbólicas, através do conceito de Axé.

## Axé e cerne de individualidade

No terreiro, envolvido pela obrigação ritual, o homem é regido pelas vivências e valores da comunidade, segundo os efeitos ideológicos que emanam de uma cosmogonia que se baseia no Axé. Através do Axé se faz possível o encontro de cada homem com seus próprios valores, com o seu próprio destino, enfim, consigo mesmo.

Assegurando a existência dinâmica, possibilitando o acontecer, sendo o princípio que propicia a vida, o Axé se constitui no conteúdo mais precioso do terreiro, já que produz em cada indivíduo autoconfiança, determinação, consciência de suas possibilidades de realização e fortuna.

A forma de existir dos negros, basicamente, estrutura uma identidade e transmite a experiência individual e coletiva de maneira específica. É de acordo com a participação individual dos membros da comunidade que se reatualiza o mundo psicológico, étnico, cósmico e histórico de cada pessoa, que se reconstrói individual e coletivamente, num plano que transcende o litúrgico e atualiza os valores culturais e a memória da comunidade.

Para Honorat Aguessy<sup>1</sup>, o Axé é o *proprium africanum*:

“O *proprium africanum* da concepção do universo e da sociedade não consistirá em pensar que as faculdades do intelecto africano são superiores às das outras sociedades, mas também não se poderão considerar inferiores. O *proprium africanum* deve ser procurado no meio ambiente cultural (incluindo a ecologia) dialeticamente transformado.

Dizemos dialeticamente transformado porque há uma troca entre o meio ambiente e o intelecto, transformação do meio ambiente pelas produções do intelecto, reapropriação do intelecto transfor-

mado pelo meio ambiente (incluindo, eventualmente, as mudanças que implicam os contatos com outras sociedades).”

Desta forma, sendo o Axé uma força vital, deve ser pensado dentro de um contexto cultural negro-africano, ou melhor dizendo, afro-brasileiro.

Entretanto, muito pouco apoio se encontrará na literatura clássica para a análise do Axé como base para a individualização, já que Freud, em *Totem e Tabu*, afirma:

“... podemos concluir que convergem no complexo de Édipo os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte, de pleno acordo com a afirmação da psicanálise, de que esse complexo forma o núcleo de todas as neuroses . . .”<sup>2</sup>

Logo, a visão de Freud sobre o que se recebe dos antepassados são neuroses, como se pode constatar no seu *Futuro de uma Ilusão*, quando comenta sobre religião:

“Os precipitados desses processos semelhantes à repressão que se efetuou nos tempos pré-históricos ainda permaneceram ligados à civilização por longos períodos. Assim, a religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade; tal como a neurose obsessiva das crianças, ela surgiu do complexo de Édipo, do relacionamento com o pai.”<sup>3</sup>

Desta forma, Freud coloca os ensinamentos religiosos como “reliquias neuróticas”, dando primazia à inteligência, à racionalidade, chamando a atenção para a ciência, que seria a única forma de realização para o homem, quando diz que “a ciência não é uma ilusão” e que ilusão seria imaginar que podemos conseguir em outro lugar o que a ciência não nos possa dar.

No entanto, o homem negro engendrou outras formas de realizar o seu destino.

O culto dos antepassados, por exemplo, é importantíssimo, sendo o objetivo principal da comunidade, ao tornar visíveis os espíritos dos ancestrais, manipular o poder que deles emana — seu Axé —, preservando, assim, a continuidade entre vida e morte. Na realidade, os *Babaré* (que são os pais) trazem para seus descendentes e demais membros da comunidade os benefícios de seus conselhos e bênçãos, atuando como símbolos de conceitos morais e como guardiães de costumes e tradições do grupo. Deles se irradia um poder misterioso e sobrenatural — o *Awô* (mistério da morte) — condutor de Axé, de força para o grupo, como se pode constatar numa cantiga em iorubá, apresentada durante o culto dos Egungun, que possui o significado seguinte:

1. Gégé orò aso la rí,
2. La rí, la rí
3. Gégé orò aso lè mon,
4. A ko mò Babá.

“De acordo com os ritos, os panos (são o que) vemos, (O que) vemos, (o que) vemos  
De acordo com os ritos, tiras de pano (são o que) vemos  
Não sabemos, pai.”<sup>4</sup>

Os Egungun aparecem inteiramente cobertos por roupas coloridas, que dão idéia de formas humanas. Acredita-se que sob as tiras encontra-se o Egun de uma pessoa morta. Ninguém sabe e nem deve procurar saber o que se encontra sob as tiras de pano, pois o segredo é a exigência fundamental deste culto.

Freud não aceita nenhum tipo de desenvolvimento cultural que não seja resultado da conquista da razão científica pragmática. Porém, o culto aos Egungun é explicado por

um mito que se relaciona a um orixá feminino — Oíá —, apesar de o culto ser de veneração aos espíritos dos elementos do sexo masculino. É uma forma de manifestação cultural muito utilizada no sudeste da Nigéria, partes do sul e centro do Benin, Togo central, Gana e Serra Leoa. No Brasil, o culto aos ancestrais está presente na Ilha de Itaparica, Salvador, já contando, porém, com terreiros em São Paulo e no Rio de Janeiro.

Segundo Juana Elbein e Mestre Didi, Oíá-Igbalé é mãe de Egungun, de acordo com o mito que conta:

“Oíá era mulher de Ogum e não podia ter filhos. Consultou um Babalawo, que lhe revelou que só geraria filhos de um homem que a possuísse com violência. Foi assim que Xangô relacionou-se com ela. Oíá teve nove filhos de Xangô, porém os oito primeiros nasceram mudos. Oíá consultou novamente o Babalawo e este disse-lhe que fizesse sacrifícios para alcançar o que desejava. O resultado foi o nascimento de Egungun ou Egun, que não era mudo, mas só podia falar com uma voz inumana. Isto se refere à maneira característica do Egun falar.<sup>5</sup>

Na cultura negra, então, o ancestral está sempre presente no grupo como um aliado, parceiro da troca ritual, através da qual o Axé se transmite.

Para alguns antropólogos, como Edward T. Hall, a cultura não é mais que um complexo sistema de códigos, com dimensões espaciais, temporais, hierárquicas etc., no qual atuam como códigos de comunicação: o corpo e o comportamento da pessoa, os objetos que utiliza, a maneira como emprega o espaço e o tempo, além dos signos que se transmitem pelos meios de comunicação que utiliza.

Já Watzlawich<sup>6</sup> afirma que a comunicação pode servir para minimizar ou maximizar

as diferenças entre os comportamentos e percepções das pessoas. Assim sendo, a comunicação pode servir para confirmar a autodefinição e auto-imagem de cada um, ou pode servir para desconfirmá-la. E o que mais desconfirma, segundo o próprio Watzlawich, é uma comunicação que demonstra total indiferença para com a existência do outro. Ora, se a identidade se liga ao que eu penso que sou e ao que os outros vão dizer de mim, segundo dimensões de espaço, tempo e simbologia, o que ocorre quando esta identidade é negada? Um grupo social só começa a existir como tal quando sua linguagem tem um significado próprio que o identifica. Assim, o negro teve sua identidade desconfirmada por todas as comunicações da literatura clássica, ignorando-se — logo, tendo-se uma total indiferença — a cultura negra, maximizando-se as diferenças através da sensação de invalidez, impotência e insignificância.

Jung, ao tratar da individualização, que situa como sendo a busca do autoconhecimento, divide o psiquismo em *consciente* — profundamente ligado ao ego, com limites predeterminados e estreitamente ligados à vontade — e *inconsciente* — o que está fora dos limites da consciência, o desconhecido, o que existe em nós, independente de nossa vontade, do consciente.

Jung situa a *personalidade total* ou *self* como o resultado da interação ego—consciente—inconsciente. O ego se formando à medida que cada indivíduo cresce, sendo o resultado da ligação do fator somático com o meio ambiente. Relaciona-se à vontade, ao esforço de adaptação do homem à vida, sendo, por isso, de enorme importância. O ego é o centro do campo da consciência, constituindo-se, ego e consciente, na *personalidade consciente*.

No entanto, ao situar a personalidade, Jung apresenta como fator básico a *energia psíquica*, que define como um conjunto de fenômenos que se inter-relacionam e variam,

tendo como integrantes todos os instintos: o sexual, o religioso, o de progresso psíquico, o do desejo de conhecimento, o artístico etc. Na cultura negra, a energia psíquica de Jung é traduzida por Axé, força vital, energia de cada ser. Entretanto, Jung, ao situar a energia do eu, estabelece suas relações com o inconsciente, afirmando que o importante é o bom relacionamento do ego com o inconsciente profundo, que propicia o equilíbrio psíquico. Aos elementos profundos do psiquismo denomina de *arquétipos*, traduzidos por Jung como a herança deixada no psiquismo das diferentes fases da história da humanidade. No caso da cultura negra, o culto dos Egungun funcionaria como uma forma de se lidar com o inconsciente coletivo. Jung situa também o inconsciente pessoal, que se forma com o indivíduo, ligado às coisas esquecidas e à *persona* — amoldamento a que o indivíduo se submete durante sua vida e que representa a maneira de cada um se apresentar em sociedade.

Há um enorme preconceito em relação ao inconsciente, já que é muito presente na visão ocidental a dicotomia bem—mal, certo—errado etc. Desta maneira, Jung situa como o arquétipo da *sombra* o que existe de negativo e tenebroso no fundo de cada ser humano. A sombra se relaciona à moral, e cada indivíduo atingirá sua personalidade total, o *self*, quando integrar sua sombra pessoal ao seu consciente, isto é, quando tiver superado todos os arquétipos básicos, atingindo um grau de evolução pessoal que não contaça com a neurose, vista como a dissociação entre consciente e inconsciente, geradora de conflitos. Entretanto, o próprio Jung diz que o *self* integra a personalidade total, mas nunca será todo conhecido, já que nunca se conseguirá esgotar o conhecimento de todos os arquétipos.

No processo de individuação junguiana, que se tentou situar, pode-se relacionar a liberação de uma carga de energia, que vai

sempre caminhando para o mais fundo do inconsciente até atingir o *self*, à totalidade psíquica, a um equilíbrio entre consciente e inconsciente.

Entretanto, as colocações de Jung sobre o inconsciente coletivo são diferentes para os diversos grupos humanos. Analisando os povos que situa como “primitivos” — dentre eles os negros e os hindus —, afirma que possuem uma consciência pouco desenvolvida, pois não têm vontade própria, sendo seu psiquismo quase só *inconsciente profundo* projetado na realidade que os cerca. Jung considerou a estruturação psíquica do homem negro basicamente rudimentar. Logo, pode-se dizer que a psicologia de Jung se prende exclusivamente ao homem ocidental, não se aplicando aos negros ou aos orientais, que se manipulam de forma diferente com o inconsciente.

Analisando a forma de liberação do Axé, que possibilita a aquisição de um saber iniciático sobre si mesmo e sobre a realidade que o cerca, e que permite ao homem negro autoconhecimento, desenvolvimento social, criatividade e plena realização pessoal, se encontram muitos pontos comuns com a liberação de energia do eu junguiana. Constatou-se, porém, que a psicanálise busca interpretar as verdades pessoais escondidas partindo da posição de que o racionalismo é fundamental, que tudo o que existe deve ser explicado, dito e revelado. Na cultura negra, o segredo é exatamente a dinâmica de redistribuição do Axé, do vigor, das regras do jogo cósmico. A estrutura das relações internas do grupo se baseia no segredo. A estratégia do grupo não se apóia na violência ou em armas de fogo, mas sim na astúcia, no poder de realização, no Axé, elemento básico de comunicação, e que cumpre a função básica da comunicação: ser o elemento formador da personalidade. O Axé estabelece comunicação entre orixás, homens, antepassados, animais e coisas entre si, por intermédio de

Exu, que é responsável pela dinamização de tudo.

Honorat Aguessy coloca muito bem a questão:

“O problema que se levanta é o seguinte: como saber em que medida teremos de aceitar declarações que, se não são inteiramente falsas, não são todavia verdadeiras e exatas a todos os níveis?

Em que medida se trata ‘de teorias’ por vezes fascinantes, mas estéreis, desligadas da realidade positiva? Como se explica que cada um destes autores descubra na concepção africana do mundo o seu sistema filosófico ocidental predileto, de modo a evidenciar o platonismo, o aristotelismo, o agostinismo, o tomismo, o nietzscheísmo, o bergsonismo etc? Poder-se-á falar arbitrariamente? E, se assim for, com que base?”<sup>7</sup>

Vai-se encontrar em Louis-Vincent Thomas, no seu “*Les religions de l’Afrique Noire*”, uma colocação muito boa, que é uma resposta ao problema situado por Aguessy:

“A concepção de um mundo arbitrário, obscuro ou irracional parece ser desconhecida na África tradicional. O homem negro, antes de tudo, atribui um sentido total ao universo, às suas dimensões segmentares, aos fenômenos que nele acontecem. Humanizando, ou melhor, hominizando a natureza, sistema de intenções e de signos, afirma assim a ação do seu poder. E tem uma tal fé no poder de seu verbo que não começa nada sem pronunciar as palavras rituais que tornarão o trabalho eficaz.” [ . . . ]

A originalidade da escola etnológica consiste em ter evidenciado que as filosofias africanas são comparáveis e mesmo superiores às metafísicas grega ou cartesiana. [ . . . ] Há, por certo, um sentido lato

da palavra filosofia, que considera filósofo qualquer pessoa que reflita um pouco, que se esforce por ter idéias de conjunto sobre o mundo e relacione o seu comportamento moral com alguns elementos cosmogônicos.”<sup>8</sup>

A discussão é muito grande e está apenas começando. O importante é apresentar algumas idéias que possibilitem a compreensão da concepção de mundo segundo a cultura negra e em função de um código negro, já que o discurso — forma pela qual a mensagem chega ao público —, possui um *incurso* que é exatamente a ideologia e a psicanálise do autor do discurso. Verificando-se o que está incurso em cada discurso, pode-se revelar os conceitos ideológicos presentes, que é exatamente o que atinge estruturas profundas do ser, já que o discurso é apenas a atraente agitação da superfície. A identidade do negro no Brasil se vê constantemente ameaçada pelos diferentes discursos, desde os meios de comunicação de massa até as comunicações interpessoais. Ao ver-se tratado de maneira pessoal, indiferente ou desvalorizada, o negro recebe uma mensagem de *desconfirmação*, sentimento que destrói a personalidade, além de incitar à violência e à vingança. A linguagem, assim, é fundamental para a compreensão e o domínio da realidade, e é imperioso que se possa dar condições ao negro brasileiro de falar de sua realidade e de seu mundo através da sua própria linguagem. Segundo Stefan Kucharski, o mundo é um só, mas nem todos os fragmentos deste mundo existem em todos os lugares; por isso as palavras variam e as línguas são intraduzíveis entre si.

#### Axé e vida: o homem negro

Os depoimentos que se seguem, feitos especialmente para o presente estudo, refletem as visões variadas do homem negro e

suas experiências diversas no seio da sociedade brasileira. Procurou-se, assim, evidenciar o pensamento do poeta, do pesquisador social e do cientista, mostrando-se o Axé por diferentes ângulos.

a) *Um artista: Martinho da Vila*  
(junho/84)

Para Martinho da Vila, Axé é a capacidade de fazer acontecer.

Seus valores fundamentais se ligam à *família*, que situa como sendo um grupo de pessoas que têm a mesma identidade: "Família é quem está mais próximo, quem está junto, quem fica feliz com os sucessos e vitórias de cada um de nós. É aquela pessoa que, mesmo sem te conhecer, se sente no alto com você e que sofre e chora com suas tristezas e infelicidades, sentindo-se derrotada com você, ficando doente da alma quando você está doente. Isto é família para mim."

Martinho situa a família extensiva africana, que se criou no Brasil e que se mantém nas comunidades-terreiros.

Ao situar-se como pessoa, comenta:

"Nunca pensei muito no que eu represento. Porém, com o passar do tempo, querendo ou não, a gente vai sentindo a força de viver com as pessoas que sofrem conosco, e isto aumenta cada vez mais a nossa responsabilidade pessoal. Cada um de nós é uma coletividade, responde por outros. Quanto maior for a família, maior Axé você vai ter, porque Axé é uma *energia* que emana das pessoas que estão ao seu redor. Quanto maior for a corrente, maior a capacidade de realização pessoal, de criação."

Pode-se sentir como o Axé se transmite e aumenta, fora dos limites do terreiro, quando o negro estabelece relações com o mundo segundo a sua cosmovisão. É muito interessante, inclusive, como a dimensão de luta, que caracteriza a cultura negra, vai se mostrar quando o artista fala de sua apresentação em público, no palco:

"Quando se está no palco, mesmo que tudo esteja bem, nunca se sabe o que vai acontecer, porque mesmo se fazendo o mesmo espetáculo a cada dia, cada espetáculo é um! A cada dia há uma *energia* diferente, que emana de quem está presente. É um aqui e um agora que não se repete!"

"Pode ter o dia em que o grupo presente é a família! Então, o espetáculo flui muito bem. Mas, há dias em que as pessoas não estão vibrando e, então, não acontece nada. Numa apresentação em que o público presente é mínimo mas manda força, energia, o espetáculo cresce, fica tão grande que ultrapassa os melhores dias!"

"Mas, também pode acontecer o contrário. Você vai falar num lugar onde não tem família e, se as pessoas esperam que você se dê mal, há possibilidade de tal dado agir ao inverso! A reação negativa dá uma força, faz com que o espetáculo vire luta, e a pessoa procura superar a adversidade."

Ao falar sobre a importância de cada um procurar cumprir seu destino da melhor forma e ao situar o júbilo, a alegria, como o ponto de chegada para o homem negro, afirmou:

"A alegria é o que a gente busca sempre. Qualquer coisa que a gente faz é sempre buscando alegria, mesmo que o ato seja solene."

"Não é interessante fazer uma tarefa qualquer que deixe as pessoas para baixo! É preciso deixar as pessoas felizes, realizadas!"

"Quando ocorre a tristeza, a família fica sensibilizada e manda energia para mudar o clima. A alegria é fundamental sempre! O Axé pode ser a força para se chegar à alegria. Penso que qualquer tarefa feita para se alcançar um dado objetivo é uma luta em busca de um estado de alegria, é um carnaval."

Buscou-se saber como Martinho José Ferreira vê o Carnaval, com todos os problemas que as escolas de samba vêm sofrendo no decorrer do tempo e até com o alijamento dos negros de sua manifestação cultural mais

forte no Rio de Janeiro. Martinho explica:

“Carnaval é uma família. Quem faz carnaval espera que seu comportamento leve alegria para quem está olhando. É a extrapolação da alegria de cada um para o grupo. É a atividade de grupo que só tem valor se todos derem valor à coisa comum. Um bloquinho faz vibrar todo mundo que o organizou! Antigamente todas as escolas faziam a feijoada da vitória! Por que vitória? Vitória era a realização de todos os blocos, porque todos buscavam a alegria. No grupo há a realização de cada um e a realização do grupo, em função da alegria coletiva. É a realização pessoal de cada um dentro do grupo.

“Muitas vezes as pessoas ingressam num grupo não para vencer, mas por mil outras razões; no entanto, acabam sendo mordidas pela alegria do grupo e pelo grupo. A intenção inicial era outra, porém a emoção do grupo atua sobre a pessoa, que fica “mordida pela mosca”. Por exemplo, eu e a Vila Isabel. Antes a Vila tinha o encanto de diversão, que hoje já não tem mais. A minha profissão hoje não me permite mais a mesma emoção de cantar na escola de samba porque canto no palco. Ainda tenho emoção, mas não é a mesma. Então, por que fico na escola? Bem, como compositor da escola, já ganhei muitos sambas e estou realizado. Por que dá dinheiro? Não. Tenho todos os veículos de comunicação a meu dispor. Mas, falta em minha vida uma coisa: Vila Isabel ser campeã!

“Acontece que têm pessoas que já estavam nervosas, achando que a escola estava com cheiro de campeã. Muitos esperam há anos. Outros morreram esperando. Então, quando isto acontecer, vai ser uma emoção muito grande para mim e para toda a comunidade. O importante é conseguir um campeonato com o moral acima de tudo! Todos querem isto, senão não vale.”

Pode-se verificar como existe em Martinho da Vila a consciência de si mesmo e, graças a ela, como ele pode ser para os ou-

tros, numa autêntica liberdade de existir, que se coloca como uma expressão máxima de troca, aumento e irradiação de Axé. Assim sendo, constata-se que não se pode ter plena consciência de si mesmo sem o outro, que permite que eu o contemple como se fora a mim mesmo. E Martinho situa o momento da “concentração” da escola, antes do desfile, descrevendo o sentimento de todos através da sua própria emoção:

“Na hora da concentração o Axé é muito importante, porque às vezes eu estou ali, mas contra tudo aquilo que ali está. Uma escola só ganha um campeonato quando pintar uma força muito grande de todo mundo junto. E para isso é preciso se preparar para ganhar. Tudo lindo, tudo a favor, dependendo apenas de *acontecer*... Quando isto ocorre, mas uma ala não está bem com a diretoria, nada acontece! Carnaval é alegria conjunta! É trabalho do grupo, para o grupo, pelo grupo. É Axé transmitido e aumentado, redimensionado. É uma corrente forte, que passa a sua *alegria* para todos que a assistirem.

“É fundamental que a família à volta te veja como peça básica de um grupo que se integra e se organiza para um mesmo objetivo: *alegria, realização plena de destino*.

“O Axé também pode ser passado para toda a comunidade brasileira, através da criação musical, artística, poética, enfim, através das manifestações culturais criadas pelo grupo. Alguns terão mais força para criar, mas todos os que estão participando podem ser vistos como co-autores. O músico faz a música, mas todos os que deram informações, emoções, enfim, Axé, são também co-autores.

“A inspiração pode alcançar o ponto máximo do Axé. Maior inspiração implica em maior Axé. Existe toda uma força que leva para o cosmos, que pode propiciar maior inspiração, maior Axé. A prática com o palco pode lhe dar maiores possibilidades de realização, pela vivência que você possui. Quem

sem mais vivência tem mais inspiração, porque ela é o resultado da vivência. A criação é coletiva. Passam-se as coisas recebidas de uma forma própria, peculiar, mas a criação é coletiva.”

Cumprido ressaltar como a visão de Martinho da Vila se encontra com aspectos estudados sobre o mito e sobre criação coletiva. Os conceitos apresentados por Martinho constituem o real que comprova a complexidade e a diversidade do conhecimento negro, sendo que suas declarações culminam com sua visão sobre a felicidade ou o objetivo do homem no mundo:

“Ser feliz é estar num alto Axé. Eu acredito que todo mundo é muito feliz. As pessoas é que guardam um acontecimento ruim que apaga todos os bons. É preciso não lidar com o negativo. Apagar as coisas ruins para deixar que entrem as coisas boas, esquecendo o que ocorreu de ruim em um dia, já que temos vinte e nove dias que são bons!

“É preciso aprender a superar o lado ruim por acreditar na força, na energia que nos permite fazer coisas boas.

“O artista está sempre em estado de felicidade e em estado de tensão! Quando ele começa, tenta o sucesso. Muita tensão! Está meio famoso: continua tenso por querer chegar ao topo. Chegou ao ápice! Nova tensão! Agora, para não perder o lugar conquistado.

“No entanto, quando o artista está voltado para a comunidade, não se preocupa com o sucesso, porque redimensiona o seu trabalho, situando-o como um simples *fazer*, realizado da melhor maneira possível, e que transmite algo importante para ele e para o grupo.

“No início, o artista usa todos os meios para passar aos demais o que tem dentro de si! Quando consegue, assume uma obrigação para com o público, para com as pessoas, de fazer passar o melhor de si, sem deixar de levar em consideração que tudo passa, que ele não vai ficar para sempre. O artista que

fica é o que está relacionado à verdade da comunidade, ao Axé que consegue transmitir, e não ao sucesso!

“É preciso pensar que, de repente, é outro que vai continuar dando o recado que você começou. Que vai transmitir, manter e aumentar o Axé que você plantou!

“É preciso deixar as pessoas seguirem sempre para onde querem ir, cumprindo o seguimento inexorável do seu destino.”

Uma outra forma de saber como o homem negro vive o Axé foi buscando a visão de outros homens negros, que vivem dentro da realidade brasileira, mas, apesar disto, pertencem a outros países.

b) *Um historiador: Michael Turner – Professor do Departamento de História da Howard University – norte-americano (agosto/84)*

Para Michael Turner, Axé é a força que o negro tem.

É uma força que é quase histórica, que surge antes do prejuízo da opressão que ele começou a sentir neste mundo ocidental, e que vem crescendo por causa das coisas negativas que vem sofrendo desde o início de sua história, porque, obviamente, causa e efeito são aspectos muito importantes na análise profunda da negritude e do Axé que caracteriza a nossa raça.

A grande preocupação de Michael Turner é a identidade do homem negro:

“Pensando sobre os últimos vinte anos do negro no mundo e nos seus avanços numa perspectiva política e sócio-econômica, vemos que as raízes do continente africano começam a aflorar no mundo com as independências dos países africanos. Outro avanço seria a independência das ilhas do Caribe e os avanços políticos do negro nos Estados Unidos e na América do Sul e Central. Ao mesmo tempo, os avanços políticos vêm acompanhados de uma série de problemas,

tais como os reversos da comunidade negra internacional: por exemplo, a presidência da Unesco está sendo contestada pelo fato de o presidente ser africano; assim como, em casos individuais, um número muito grande de líderes políticos e sociais negros, do continente africano, do Caribe ou do Brasil, que têm uma capacidade fantástica de conseguir vitórias nas comunidades negras, são, em seguida, bloqueados pelo sistema político do país, acabando com suas idéias arquivadas ou esquecidas. Este tem sido o fio da história universal do negro, nestes últimos trinta anos. Essa história se repete incessantemente.

“Devido a estes fatores históricos, que também se voltam para os séculos anteriores, é que se pode pensar um pouco no fato da escravidão ter atingido o negro como um grupo único. Assim, é em função desta história tão particular, que me parece que há uma ideologia que liga o negro da floresta da Austrália ao negro de Papua, na Nova Guiné, o negro de Los Angeles ao negro de Bangu, no Rio de Janeiro, assim como ao negro de Kingston, na Jamaica, ou ao de Zâmbia.

“Acredito que exista uma identidade que dá ao negro uma visão muito peculiar como pessoa, independente da cultura em que esteja inserido. Penso tal fato em função de minha convivência com negros de diferentes lugares, por minha atuação como pesquisador. Estive na África, na Europa, no Caribe, na América do Sul e do Norte. Essas múltiplas passagens que tenho feito têm me permitido diversos encontros com negros de culturas, idiomas e *backgrounds* muito diferentes, mas sempre com um fio de contato.

“Quero contar uma experiência que vivi no Suriname, em 1970: em Paramaribo, sem falar holandês ou tac-tac (mistura de idiomas), ao encontrar negros pelas ruas da cidade, com apenas uma ou duas palavras em comum fizemos contato e eu conheci a casa deles, entendi as reclamações sobre as condi-

ções e os problemas que existem para eles naquela sociedade. E interessante frisar que, sobretudo na África, esta experiência nos dá um balanço das coisas que ligam a gente, mas também evidenciam as diferenças que as culturas impuseram a cada indivíduo. Isto é importante, porque o negro das Américas que viaja para a África precisa respeitar as diferenças culturais, mas não só, também entendê-las. Tal dado irá depender muito da cabeça do pesquisador, porque existe muita coisa em comum, mas também muitas diferenças. Assim sendo, acredito que se faz necessário entender e respeitar as diferenças culturais que são oriundas do curso da história e, ao mesmo tempo, buscar compreender essa *identificação* que liga os negros dos diversos países, dos diversos continentes. Essa identificação é também, a meu ver, muito ligada à idéia de movimento de corpo, relacionada à maneira pela qual as pessoas se relacionam do ponto de vista físico. Eu me lembro que, quando morei em Salvador, na Bahia, eu estava andando por uma rua da cidade quando ouvi um grito: ‘Ei, americano! Ó, brother!’ Eu me virei e encontrei um outro negro americano. Nós nos cumprimentamos e eu não o conhecia. ‘Bem — ele disse —, só pelo seu jeito de andar, eu sabia que você era um negro americano. Do jeito que você caminhava só um negro americano costuma caminhar. Foi óbvio para mim!’ Foi uma identificação visual e ele estava absolutamente certo! Existe toda uma memória gestual, e aí é muito importante constatar como houve uma adaptação ao lugar em que o negro se integrou.”

Procurou-se verificar como Michel Turner vê o problema espiritual e que papel ele teria neste fio de identificação entre os negros de diferentes lugares. Eis o que pensa:

“A questão da identificação e do fio de identificação é muito importante, porque talvez nessas próximas décadas o papel dos negros da diáspora seja o de dar mais energia à matriz, ao continente de origem, à África.

Ficou constatado em Salvador, na 2.<sup>a</sup> Conferência Internacional da Tradição dos Orixás e Cultura, que muitos dos nigerianos que aqui vieram ficaram agradavelmente surpreendidos ao ver a força do candomblé no Brasil, sobretudo em Salvador.

“Esse fato de a África — na busca da modernidade, da transformação no campo da economia e da tecnologia — dar menos ênfase ao aspecto espiritual me faz, como historiador, analisá-lo como problema de geração. É importante que se entenda que se compararmos nossa geração com a de nossos pais iremos constatar a postura, a atitude de alguns deles sobre a religião tradicional africana como algo absolutamente negado. Para eles tal fato era coisa do passado, que não estava em sincronia com as idéias de modernidade, progresso e cultura. Cultura era coisa européia. Então, era preciso passar para a geração mais nova, tanto em termos emocionais, como educacionais e espirituais, esta distância. Assim sendo, se faz necessário rever o passado, revisitar a tradição, para entender o valor. No caso africano, eu me pergunto como essa geração tão atormentada, plena de idéias de civilização, desenvolvimento, tecnologia, às voltas com a necessidade de transformação social, política e econômica, com problemas de comunismo *versus* capitalismo, com mil conflitos ideológicos que não dão ao continente condições de tranquilidade de se transformar paulatinamente numa sociedade supostamente moderna, como aconteceu com a Europa e os Estados Unidos, enfim, como essa geração manipulará o problema espiritual? Acredito que da mesma forma que nossos pais. Essa geração que está no poder na África agora, com raras exceções, está realmente em meio a todo esse processo conflitante; talvez uma das coisas mais fáceis de deixar de lado seja a parte espiritual.

“Assim sendo, a geração africana que está ingressando agora na universidade é muito

diferente da que está no poder, que teve uma educação e administração coloniais. As crianças e jovens que há anos atrás estudaram em escolas de missionários, católicos ou protestantes, aprenderam que toda a cultura de seu país era coisa de bárbaros. Logo, para ter uma educação moderna, européia ou americana, era preciso também aceitar o padrão cultural e religioso. Até mesmo a criança que vivia nas aldeias, que conseguia uma certa resistência cultural em casa de seus pais, ao retomar à escola vivia um padrão europeu, cristão. Tal dado mexeu muito com a cabeça dessa criança, que convivia com dois mundos diferentes, com padrões culturais diferentes. É essa geração que está agora no poder na África. Tal fato cria um processo de fragmentação de identidade, que é o processo que se vive no Brasil. De uma certa forma, o africano sofreu na mesma proporção a mesma violência psicológica, cultural e espiritual que se vive no Brasil. O resultado disto é que os templos antigos da África estão caindo, já que os governos dos diferentes países não estão preocupados com a preservação desta tradição aldeã.”

A preocupação de como a idéia do Axé perpassa as diferentes culturas fez com que se indagasse como o problema espiritual se desenvolve nos Estados Unidos:

“Nos Estados Unidos, nos últimos trinta anos, surgiu uma nova classe média negra, com certo poder aquisitivo, que tem uma posição interessante. Faz atividades entre si, cria bairros, condomínios, onde a vida cultural é negra, com colégios para as crianças. Ao mesmo tempo, vive uma realidade de classe média embranquecida, com um distanciamento muito grande da massa de negros, que é marginalizada pelo sistema. É uma separação muito perigosa, já que a maioria dos negros nos Estados Unidos é marginalizada, desempregada, sem educação. O índice de desemprego entre os negros nas grandes cidades urbanas americanas é de cerca de 70%,

numa faixa de idade que vai até 28 anos. Em Nova York, Chicago, Los Angeles, Washington, podemos constatar a tragédia que está acontecendo com o jovem negro pobre, que está cada vez com menos chance de se realizar na vida. Temos que nos perguntar o que vai acontecer com este grupo que tem hoje vinte anos, que saiu do colégio com treze e que está desempregado. O que vai acontecer com ele aos 28 anos? Esta distância entre a classe média negra e esta maioria é muito preocupante, porque para essa classe média houve a opção pela religião tradicional, enquanto que a grande maioria dos guetos tem o problema da identidade cultural diluído pelo problema da sobrevivência.

“Verifica-se que o candomblé iorubá está aumentando nos Estados Unidos, crescendo muito, em parte por causa dos novos hispânicos que vieram de Cuba, do Caribe, da República Dominicana, de Porto Rico etc. Assim sendo, a religião cresce por causa deles, mas está sendo do interesse maior da classe média negra, que dentro da Igreja católica ou protestante não encontra o bem-estar espiritual e emocional que encontra na religião tradicional africana. Então, é um paradoxo, porque eles, de certa forma, em termos de Axé, de filosofia negra, estão dentro da religião. Entretanto, seu modo de viver se baseia em fatores econômicos, num padrão sócio-econômico que é branco e não negro. Constato que esta tendência está crescendo nos Estados Unidos.”

A preocupação de Michael Turner quanto às diferenças de identidade negra para os diversos estratos sócio-econômicos norte-americanos é também uma realidade no Brasil. Constata-se que a identidade negra no Brasil não pode ter um quadro conceitual que a reduza a um único denominador comum. Há necessidade de se pensar em conceitos de classe, poder, ideologia etc., que estabelecem diversidades de contextos e de manipulações ideológicas que dificultam uma identificação

única para o negro. Não se pode confundir a identidade subjetiva com uma identidade dada objetivamente. Num país como o Brasil, a diversidade regional do grupo étnico implica uma pluralidade contextual que irá influir na identidade. Não se pode dizer que haja uma mesma identidade para o negro de uma comunidade-terreiro, de uma favela ou da classe média. É preciso retomar os fatores históricos, lingüísticos e psicológicos para a análise da identidade. No presente estudo, considera-se o fator histórico como o mais importante, já que o essencial para cada povo é achar um fio condutor que lhe permita viver e transmitir aos seus a sua própria maneira de viver. A importância que se dá às comunidades-terreiros está exatamente na forte base histórica que preserva, e que propicia uma identidade ao grupo.

Quanto às comunidades faveladas, acredita-se que a identidade tende a se diluir perante o problema da sobrevivência, só sendo reforçada quando o favelado é membro da comunidade-terreiro.

Na classe média há uma busca de identidade, que se volta simbolicamente para uma África idealizada, e que vai buscar na comunidade-terreiro base para tal retorno simbólico.

Assim sendo, a identidade histórica atua como uma ideologia que dá ao grupo uma identidade distinta. Porém, levantam-se questões:

Qual é a identidade negra? A dos terreiros? A do negro oprimido? A política de uma classe média negra que não participa efetivamente do poder da sociedade em que vive? Tal complexidade faz com que se tenha problemas metodológicos e que se busque cada vez mais refletir sobre o homem e a vida segundo uma cultura específica, na busca de valores culturais reais e diferenciados para o homem brasileiro.

O problema da identidade é uma preocupação do negro em todos os lugares. Eis

como Michael Turner situa as dificuldades do negro americano em relação à busca da identidade:

“Pensando sobre a crise de identidade, lembro da minha própria experiência. Eu nasci no Harlem e lá fui criado. Lembro-me de que quando me perguntavam de onde eu era, eu respondia que era de Washington. Hoje eu me orgulho muito de ser do Harlem, e faço questão de falar nisto, mas tal problema levou tempo para se resolver. Isso ocorreu depois que comecei a me sentir mais seguro em relação à minha profissão. À medida que me afirmava como pessoa, eu me situava como negro. Foi um longo processo; aliás, continua sendo.

“Nos Estados Unidos ocorre algo muito semelhante ao Brasil em relação ao massacre da identidade do negro. É um processo muito semelhante, menos talvez a partir da década de sessenta, quando começaram os estudos acadêmicos sobre o assunto nas grandes universidades dos Estados Unidos. Assim, os textos utilizados agora, a nível de colégio, são muito mais preocupados em valorizar o negro, o índio, o asiático, buscando mostrar o pluralismo que marca a sociedade. Hoje se fazem pesquisas para ver se a criança negra americana se sente mais segura para ser negra, já que a sociedade como um todo está tratando desse pluralismo, procurando mostrar as diferentes contribuições dos diferentes grupos para a comunidade nacional.

“No entanto, os meios de comunicação de massa — apesar de haver neles, hoje, mais negros do que há dez anos — continuam situando como padrão estético da sociedade americana aquele menino loiro da Califórnia, de olhos azuis. Para muitos jovens negros americanos, a desfiguração de Michael Jackson tem razão de ser. Eles apóiam esta decisão em favor da estética americana, o que prova o conflito que existe em relação à identidade negra.” Sobre o Brasil, diz Michael Turner:

“Na sociedade brasileira o problema do negro é mais complexo ainda do que na americana, porque congrega muitos fatores, sendo o econômico o mais gritante. O fato do negro brasileiro, em função da conjuntura econômica do país, ter um poder aquisitivo muitíssimo menor do que o negro americano, é um dado muito importante. O negro brasileiro não tem formas efetivas de penetração sócio-econômica.

“Em termos de avanços, de 1980 a 84, dentro de um contexto econômico, a posição do negro é muito ruim. Entretanto, mesmo com este problema econômico, a questão da identidade negra, a questão da atuação na vida profissional, comercial, artística e acadêmica está sofrendo mudanças na sociedade brasileira. Há, hoje em dia, uma identificação maior com os negros, independente das diferenças regionais, e entre os elementos dos diferentes estratos sociais. Mais negros brasileiros começam a entrar no processo de mudanças do meio urbano e rural do século XX. Existe mais convivência nas grandes cidades, ocorrendo também uma transformação espiritual. A espiritualidade está extrapolando inclusive as fronteiras da cor. A ideologia do Axé atende tanto a negros como a brancos, e o Brasil é o grande exemplo de fato.”

E conclui:

“Nenhuma pesquisa de negro é mera curiosidade em relação aos orixás. Um sacerdote amigo me falou sobre o meu relacionamento com a religião. Este relacionamento, segundo ele, se dá na medida em que eu compreender muito bem que o meu compromisso pessoal com a religião é alguma coisa que virá com o tempo e em função de obrigações que sentirei necessidade de fazer. Eu deverei caminhar nesta direção, na direção dos meus sentimentos, dos meus interesses, dos meus antepassados e do meu orixá, Xangô. É tal fato ocorre realmente. Eu me perguntei, inclusive, sobre por que tal dado acontece com os negros. Pela ótica da histó-

ria, com a escravidão houve o brutal rompimento do africano com seu ambiente natural, sendo que a parte espiritual do africano continuou com ele, ultrapassando fronteiras físicas de mares, países, oceanos e continentes. Continuou existindo com ele e se recriando, florescendo em todos os lugares, sendo a maior evidência da religião negra a sua força de permanência. É um processo que continua, que cresce, se reproduz e que a história já provou a força inexorável que tem e que irá passar no futuro também, cada vez com mais força, com mais energia, com mais Axé!"

Verificando como atuam os meios de comunicação de massa no Brasil, pode-se constatar que Michael Turner situou muito bem as dificuldades e os avanços do negro e da ideologia do Axé em nossa realidade. A diferença de códigos entre a cultura negra e a televisão, por exemplo, não permite que, mesmo quando se pretende dar ao público uma visão do universo simbólico do negro, isto possa ser feito efetivamente. A televisão possui um processo de comunicação que não permite resposta. Na cultura negra a troca de comunicação é fundamental ao sistema, já que a palavra pronunciada tem poder de ação. Apoiada na relação entre as pessoas e na transmissão oral, a palavra não pode dispensar a presença *real* do falante e do ouvinte, de modo a que se exerça sua forma de atuação existencial.

A cultura transmitida pela tevê é uma cultura sincrética que resulta da mistura pouco lógica dos valores e das ideologias ligadas às classes populares e às classes médias, na medida em que se faz necessário eliminar todos os conteúdos capazes de dividir profundamente o público. A tendência sistemática a um sincretismo leva a tevê brasileira a não exprimir claramente os valores de nenhuma classe ou grupo em particular. Assim, a televisão homogeniza os diferentes, passando

uma visão do mundo ajustada à ótica do sistema hegemônico.

A tarefa principal da comunicação deveria ser despertar nas pessoas o desejo de conhecer melhor sua própria realidade, de modo a modificá-la quando necessário. A este processo chama-se desenvolvimento da consciência. Pode-se observar que, em nossa realidade, o negro sofre um processo de pressão da ideologia dominante e de perda da sua identidade, de sua capacidade de autoconhecimento. Assim, resgatar a visão do mundo subjacente às manifestações culturais negras — tendo em vista a atualização das experiências da resistência negra como suporte a novas táticas e estratégias capazes de subsidiarem o homem brasileiro a superar o impasse política-cultura —, deveria ser uma das metas de quem trabalha e se interessa pela construção da nação brasileira.

Segundo tal perspectiva, a construção de uma identidade negra deverá passar, necessariamente, pela construção de uma *filosofia* que busque no interior da cultura negra novos conceitos e novas estratégias que propiciem uma redefinição do negro sobre o negro, segundo sua própria concepção do mundo.

Buscou-se junto a um africano que vive no Brasil, natural de Cabo Verde, e que já exerceu os cargos de ministro da Educação e ministro da Saúde em seu país, uma outra perspectiva da capacidade de ser e de fazer do negro.

c) *Um médico-psiquiatra: Manuel Faustino*  
— *ex-ministro da Educação e da Saúde de Cabo Verde* — africano (setembro/84)

Para Manuel Faustino, a identidade é um processo que vai perpassar toda a vida do indivíduo e que vai ter, necessariamente, aspectos permanentes e aspectos que sofrerão mudanças. Mas dentro desse processo há questões que permanecem, que permitem

que a pessoa tenha um referencial, que se identifique com *ser ela própria* e não outra. Eis como descreve tal processo:

“Os aspectos que mudam tanto são de ordem física como psicológica, assim como os aspectos que permanecem são dessas mesmas ordens, em interação com o meio mais amplo, o meio cultural, o meio social em que a pessoa esteja inserida. Para mim, a personalidade é algo que começa a se estruturar desde o nascimento, ou talvez até antes, e que vai perseguir a pessoa, vai fazer parte integrante dela até ela deixar de existir, até ela morrer. Mas isto não quer dizer que seja algo estático. Muito pelo contrário. Quer dizer, há uma junção, há uma luta de forças entre o *permanente*, que fica, que é constante e que permite que a pessoa se identifique como diferente das outras, e *uma série de aquisições*, que a sua capacidade física, psíquica e a sua forma de inserção social vai lhe permitir, ao longo da vida e nas mais diferentes circunstâncias, e que enriquecem o permanente.

“Identidade é algo que está na interseção do individual com o social e que permite, exatamente, que haja algum tipo de equilíbrio na pessoa ao longo de toda esta caminhada.”

Ao ser indagado sobre a identidade do homem negro em interação com um meio social que o escravizou e o transformou em “coisa”, além de lhe impor uma outra ordem cultural, experiência que os longos séculos de colonização portuguesa também impuseram a Cabo Verde, que foi, inclusive um entreposto do tráfico escravo, Manuel Faustino explica:

“O ponto central é a questão da contradição. Há uma identidade, ou o que se poderia chamar um possível modelo de identidade, que tenta se afirmar, e há todo um conjunto de forças, de pressões, de situações, que tenta exatamente negar essa afirmação de identidade. Assim, vejo o processo de uma forma

dinâmica, o que quer dizer que em várias circunstâncias esses aspectos contrários, que tentam impor um tipo de visão do mundo, de modelo, violenta de uma forma agressiva o negro, porque o retira do seu próprio contexto, de sua própria realidade em termos culturais, em termos de valores, que se chocam com a resistência do negro. É evidente que essas forças destrutivas vão, necessariamente, ter um impacto na personalidade e na identidade do negro, em contextos dados. Não creio que essas forças consigam vencer, a não ser em situações-limite, como nos casos de morte ou loucura, quando a identidade acaba sendo destruída.

“Mesmo que a identidade do negro seja alterada, por várias razões – eu diria, artificialmente alterada, porque se trata de todo um processo arquitetado, recriado e imposto com o objetivo de destruir o negro –, apesar de toda essa pressão, de todo esse conjunto de situações, que tem as suas raízes históricas e econômicas, com consequências psicológicas e ideológicas, não consegue destruir a identidade do negro, mas apenas desvirtuá-la. Assim sendo, vejo o negro inserido nesse mundo contraditório num esforço terrível, e a sua personalidade nessas situações pode se definir como uma *luta*. Quer dizer, uma luta que nem sempre é claramente assumida como tal, mas que é a luta para dizer *eu sou, eu existo*, mesmo que isso seja feito, muitas vezes, contraditoriamente, negando-se a si próprio. Quer dizer, é a forma que ele encontra de dizer que está aí, que existe e que tem uma identidade! Se condições outras que ele não escolheu impõem limitações ao desenvolvimento de sua personalidade, isto não significa que ele abdica de uma identidade.

“Assim, existem distorções, é verdade, existem angústias terríveis, dificuldades tremendas, mas há fundamentalmente uma *busca constante*, que é a forma que o negro encontra de, apesar de todas essas limitações, se buscar, se inserir nesse processo dinâmico

que é a construção, a estruturação e a reformulação da identidade e da personalidade dele.”

Buscando saber até onde tal processo afeta os africanos na mesma medida que os brasileiros negros, procurou-se conhecer como um cabo-verdeano, no caso o próprio Faustino, se engaja na luta pela identidade. As colocações feitas foram as seguintes:

“Vivi com muita intensidade o problema da busca ou definição da minha identidade enquanto negro, africano e cabo-verdeano. Como parte da estratégia da dominação colonial portuguesa em Cabo Verde, procurou-se negar ao cabo-verdeano a condição de negro africano e de portador de uma cultura, matriz da nação cabo-verdeana. O impacto desta política foi muito grande, porque a mistura física e cultural em Cabo Verde foi apreciável e porque, de certa forma, o fato de ser um arquipélago limitou os contatos do país com o continente africano.

“Neste quadro, a minha luta, a minha experiência se deu nessas três dimensões. Numa primeira fase, ainda em Cabo Verde, procurava entender a situação, sair do emaranhado das contradições que essa tripla negação me impunha. As pressões eram enormes embora muitas vezes sutis, mas a derrota não foi completa. A minha postura básica até os dezessete ou dezoito anos era de procura, de interrogações que não eram respondidas. Simultaneamente tinha de lidar com a realidade, com armas pouco claras. Mas era a única forma de estar presente.

“Hoje assumo integralmente essas três vertentes. A da nacionalidade foi muito mais fácil de ser assumida. Na verdade tratou-se mais de dar uma dimensão política a uma realidade cultural e psicológica. Tratou-se mais de clarificar do que de assumir. Quanto aos outros aspectos, a mudança se deu em Portugal. Sim, foi na Europa que me descobri negro e africano. Isto porque de certa forma a questão de ser negro e africano tinha

sido elidida. A minha cabo-verdeanidade, se era um referencial importante, era vivida com certa ambigüidade em relação às outras questões. Aparentemente a dispensava, o que no fundo não era mais do que o reflexo da dominação ideológica existente.

“Se as descobertas foram importantes, eram insuficientes. Era necessário inseri-las numa pessoa que tinha um dia-a-dia de fraquezas, angústias e capacidades, numa pessoa que era obrigada a ver o que tinha de comum com as outras, que sentia que a Vida não era apenas a sua e o mundo era bem maior que o seu espaço. O esforço de entendimento, de reflexão foi grande, mas era necessária a reeducação. O primeiro passo consistiu em reconhecer que havia falhas, que a identificação do problema não equivale à sua resolução, que apesar de negar racionalmente determinados valores, eles estavam internalizados, faziam parte da minha pessoa. Foi uma fase muito difícil, muito complicada. De certa forma tratava-se de uma luta contra aspectos profundamente ligados à minha história, à minha vida, incrustados na minha personalidade. Porém, como o processo de formação da personalidade não é retilíneo, a personalidade não é algo acabado, ficou aberta a possibilidade de dolorosamente se reassimilar outros valores e até de reeducar a afetividade. Outros valores foram incorporados e começaram a ser vivenciados.

“Devo ressaltar que se esse tem sido o meu trajeto individual, ele foi iniciado e se desenvolve num quadro mais amplo, tanto no que se refere a outras pessoas como a outras preocupações, notadamente de ordem política e social. O processo não está terminado e integra uma preocupação de me situar no mundo, de ir me acostumando solidariamente com outros negros, fraternalmente com todos os demais oprimidos e injustiçados.”

Indagado sobre o papel do Axé para a

conquista de uma identidade negra no Brasil, Manuel Faustino destaca:

“Apesar de não dominar a questão religiosa no Brasil, admito a possibilidade de que o Axé esteja estreitamente ligado à busca da identidade em situações que objetivamente a negam. Talvez o Axé não seja apenas um instrumento de luta contra algo, mas sim se identifique com essa necessidade muito humana de afirmação nas mais diversas circunstâncias, favoráveis ou não. É natural que o Axé seja igual a essa necessidade ou um dos seus componentes. Assim sendo, é provável que de acordo com os condicionalismos, ele seja um instrumento de combate ou de afirmação. Mas acredito que integra sempre a necessidade de busca, e por isso pode ser muito importante na questão da identidade.

“A questão do Axé levanta necessariamente o problema religioso. Contudo, como falei antes, a sua conotação pode ser mais abrangente. É claro que as pessoas podem ter uma visão essencial ou estritamente religiosa do fenômeno. Podem concebê-lo em ligação com outras questões religiosas e entendê-lo como um dos mais importantes entre outros componentes que integram determinada religião. Podem ter uma reflexão profunda mais ou menos sofisticada e com distanciamento maior ou menor de outros aspectos religiosos e podem, inclusive, tê-lo como um referencial mais vivido e sentido no âmbito religioso e social do que refletido. A consciência do fenômeno pode não ser muito clara, mas ser vivida intensamente.

“Estas diferentes situações revelam a importância que a religião pode ter em diferentes níveis, no processo de busca e construção da identidade. A religião pode ser um importante referencial num contexto em que permanentemente dizem que você não é você, que você não existe, numa situação em que a própria história é negada ou intencionalmente adulterada. As religiões afro-brasileiras, e com elas o Axé, podem ter uma importância

assinalável, na medida em que podem ser encaradas ou vividas como possibilidade do diferente. Isto é como a negação de uma uniformidade opressora e impossível. Acredito que o Axé possa ser um elemento de ligação entre pessoas (não necessariamente de cor negra) com histórias parecidas, com vivências semelhantes e até com perspectivas idênticas quanto ao futuro. Nesse sentido, penso que a sua importância é fundamental.

“Porém, é importante assinalar que existem outras vias de reforço ou busca de identidade. Não creio que o negro no Brasil, para conduzir o seu processo de defesa ou recriação da sua identidade, tenha necessária e exclusivamente de se dedicar a uma religião afro-brasileira. Existem outros caminhos, que aliás vêm sendo trilhados cada vez mais intensamente, tanto na área dos movimentos sociais como na da participação política. É claro que eles não excluem a questão religiosa. São vertentes que ampliam o horizonte do negro enquanto ser total.”

É interessante assinalar a similaridade de preocupações com a diversidade de diferenças quanto à forma de busca de identidade para o homem negro, que é basicamente a preocupação deste estudo, que propugna por não haver um critério único de verdade, que se preocupa com uma concepção de mundo que permita a cada homem, segundo sua própria realidade, realizar-se o mais plenamente possível como pessoa. Citando-se Barenblitt<sup>9</sup>, que afirma ser a ciência “um sistema de apropriação cognoscitiva do real e da transformação regulada desse real, a partir da definição que a teoria da ciência faz de seu objeto”, pode-se também admitir que haja uma ciência da educação negra, desde que haveria um real, que é o próprio homem negro, independente do pensamento científico que motivaria o sistema de sua apropriação de conhecimento, dando-se a sua transformação regulada por várias formas práticas a serviço da construção da sua identidade e

da sua realização plena. Porém, para se chegar a isso, é preciso se relacionar teoria e prática, passando obrigatoriamente pela filosofia, que permite uma reflexão crítica sobre o real e sobre as transformações deste real, das relações ideológicas que envolvem as teorias e as posicionam, e da educação que, conseqüentemente, engendra.

Sobre os diferentes posicionamentos de uma identidade negra, eis as colocações de Manuel Faustino:

“O problema número um do negro, da sua identidade numa sociedade racista, está estreitamente ligado ao fato da marginalização ser em regra abrangente. Do ponto de vista social, político, racial e cultural o negro é considerado um cidadão de segunda categoria. Assim, creio que a questão da identidade do negro não deve ser dissociada das suas condições de habitação, de trabalho e de educação. Por exemplo, a questão da educação é de importância básica, uma vez que ela fundamenta e em larga medida perpetua esse tipo de marginalização. Uma concepção de educação que tivesse uma visão diferente das religiões afro-brasileiras, que concedesse a elas um estatuto diferente, como área de estudo ou de fé, seria crucial. É claro que isso teria de passar pela questão da marginalização do negro, que como vimos não é apenas cultural.

“Parece que as vertentes não estritamente religiosas podem ser analisadas através do Axé, na medida em que fazem parte da vida real, do dia-a-dia do negro. A sua participação religiosa, política, social e cultural poderia constituir-se também em preocupações presentes numa reformulação da estrutura educativa brasileira que, no geral, persegue objetivos até certo ponto inversos.

“A questão do grande número de negros nos hospitais psiquiátricos ilustra bem a marginalização do negro. Sabemos que, por razões que não vamos agora analisar, problemas sociais são com muita freqüência trata-

dos como se fossem do foro psiquiátrico. Ora, a quase totalidade dos negros pertence às classes mais pobres, onde esse tipo de enquadramento é mais comum. Por outro lado, sabe-se que a precariedade das condições sócio-econômicas pode ser um fator de adoecimento psíquico. As tensões geradas ou intensificadas por instabilidades profissionais e familiares aumentam a vulnerabilidade do indivíduo. Limitando a capacidade de realização do negro num quadro de marginalização quase completa, a realidade sócio-econômica existente pode, apesar das buscas de alternativas, ter efeitos desestruturantes para o negro. Uma vez que a maior parte dos trabalhadores da área da saúde mental desconhece a realidade cultural do povo e não raras vezes se serve de teorias importadas que não foram reformuladas em função da complexa e diversificada realidade sócio-cultural brasileira, a sua intervenção acaba sendo problemática.

“A abordagem do transe religioso ilustra bem essa realidade. É comum ele ser considerado pelos psiquiatras como manifestação de crises epilépticas ou hísticas, o que de fato apenas revela o não entendimento de uma visão de mundo e de uma relação diferente com a religião por parte dos que se dedicam aos cultos afro-brasileiros. A mesma incompreensão é encontrada no trânsito fácil entre as religiões afro-brasileiras e outras religiões, muito comum em largas parcelas da população.

“Em tais circunstâncias, o relacionamento com o médico fica muito prejudicado e a tendência deste é psiquiatrizar situações que tem dificuldade de entender. É claro que podem existir dificuldades psicológicas, mas o desconhecimento do substrato cultural do negro (e não só) pode conduzir a graves erros de diagnóstico e à *iatrogenização*.

“O fato de nos hospitais psiquiátricos o negro ser doente ou pertencer aos escalões mais baixos dos funcionários confirma, por

um lado, o tipo de inserção que ele tem na sociedade e, por outro, recorda-lhe com uma insistência muito concreta que, para ser alguém, ele tem de ser branco. Isto é, que ele deve adotar padrões culturais e até físicos que não são os da sua realidade biopsíquica. Para ser gente, ele tem de ser branco, mas as circunstâncias insistem em que ele não é branco, em que ele não é diferente, mas inferior. A contradição adquire uma intensidade infernal, vivida de forma dramática na fantasia e na perspectivização muitas vezes coagulada do seu devir."

Pelo que se pode constatar nos depoimentos recolhidos, as idéias fundamentais sobre uma ideologia do Axé encontram respaldo numa *praxis*. Ao situar-se o Axé como a *forma de encontro do negro consigo mesmo*, através de formas bem diversas, com pessoas que vivenciaram esse processo e foram capazes de refletir sobre tal vivência, buscou-se validar a reflexão teórica desenvolvida sobre o Axé.

### Axé e mulher negra

Quanto ao posicionamento perante a vida no que se refere ao Axé para a mulher negra, como o seu papel é fundamental em nossa sociedade, como o elemento que preservou, recriou e criou possibilidades para o desenvolvimento do Axé, não houve necessidade de ouvir experiências específicas, já que a própria história das mulheres negras mostra tal posicionamento. Assim sendo, descrevendo, interpretando e refletindo sobre esta história, traçou-se um perfil e chegou-se às conclusões que se seguem.

Desde os tempos da escravidão, as muçamas, as criadas dos sobrados, eram negras e mestiças. Exerciam funções consideradas vis para a mulher branca. Como escrava, a mulher negra foi o grande esteio da mulher branca, pois além de levar os recados amorosos da senhora, criou nas casas condições de

vida amena, fácil e até mesmo ociosa para as mulheres brancas. Cozinhas, lavava, passava a ferro, esfregava de joelho o chão das salas e dos quartos, cuidava dos filhos e satisfazia às exigências do senhor. Tinha seus próprios filhos, muitas vezes resultado de contatos com os senhores. Contribuía eficazmente para o desenvolvimento ameno das famílias dos brancos e da economia do país, trabalhando também na lavoura, sem esperar ou julgar-se credora de nenhuma compensação.

Salvo algumas exceções, poucas foram as mulheres protegidas por coronéis e patrões importantes, sendo que a maioria continuou relegada à sua condição de servilismo de escrava ou à situação de falta de perspectivas das serviçais e domésticas das cidades, e às migalhas da evolução cultural e técnica de nossos dias.

A mulher negra foi, nos primeiros tempos de "liberdade", a viga mestra da família e da comunidade negra. Neste período inicial de liberdade, as mulheres foram forçadas a arcar com o sustento moral e com a subsistência dos demais membros da família, porque o homem negro ficou sem condições de conseguir trabalho, segundo as regras acenadas durante a campanha abolicionista. Neste momento, a mulher negra foi o amparo da família. Deixou a senzala pelos cortiços das cidades e assumiu, praticamente, as obrigações que possuía na fazenda, dividindo-se entre o quarto que compartilhava em promiscuidade com os seus e as cozinhas das famílias abastadas. Duplicou, centuplicou seu trabalho físico e teve de encontrar energias, consciente ou inconscientemente, para enfrentar todo um complexo de situações novas. Passou a servir à patroa ao invés da senhora, a ser perseguida pelos patrões, ao invés do senhor.

Contribuiu, com a humildade de seus serviços, para a emancipação da mulher branca. A grande indústria e a organização de classes que esta engendrou fez desaparecer o modelo tradicional da mulher caseira e dedi-

cada inteiramente à família. A evolução cultural brasileira e o empobrecimento gradativo das antigas famílias abastadas levaram a mulher da classe média também aos bancos escolares e às universidades, assim como às repartições públicas. A mulher negra, a "empregada", a "babá", possibilitou e possibilita hoje a emancipação econômica e cultural da patroa, em cidades como as nossas, onde a organização dos serviços coletivos de creches é deficiente. E até mesmo nas famílias que mantiveram a divisão de serviços entre marido e mulher, quem em geral executa as tarefas que caberiam à dona de casa é a mulher negra.

Mas a mulher negra e a mulata, agora rotulada como "mulata" profissional, continuam a enfrentar as barreiras criadas pelo preconceito racial. Na competição pelo trabalho de cada dia, a mulher negra tem menores possibilidades, até mesmo para empregos como doméstica em casas de famílias tradicionais. Quando a mulher negra consegue uma escolaridade maior ou um treinamento efetivo de suas capacidades e tenta uma colocação como comerciária ou industriária, ela esbarra com o problema do preconceito. Todos os anúncios se referem a jovens de boa aparência ou pedem retrato pelo reembolso postal, fazendo assim uma filtragem das mulheres negras nas atividades mais categorizadas. A ascensão social e econômica da mulher negra se processa em ritmo muito mais lento do que a dos homens negros e da mulher branca, como indica o trabalho de Oliveira, Costa e Porcaro, *O lugar do negro na força de trabalho*.<sup>10</sup>

Analisando um pouco mais, vejamos o lugar da mulher negra nos movimentos sociais.

Desde 1963 que recrudescceu o movimento feminista, liderado pela psicóloga Betty Friedan, com a publicação de seu livro *A Mistica Feminina*, cujo texto se liga à situação ocupacional da mulher. O sucesso deste

trabalho está na origem do atual movimento de libertação feminina. No entanto, segundo Jessita Martins Rodrigues,<sup>11</sup> é importante analisarmos a *ideologia* que permeia esse movimento:

"*Ideologia* está sendo falada por nós como o 'conjunto de idéias, mais ou menos sistematizadas e relativamente coerentes, que opera como forma de representar e conhecer o mundo'. Seria neste sentido, 'a visão do mundo' dos agentes de determinada sociedade. No entanto, é importante lembrar que esta 'visão do mundo' é determinada pelo meio social e histórico que estabelece as matrizes para estas formas de conhecimento, uma vez que o conjunto de relações de que os agentes participam constitui o mundo do qual a ideologia é, enquanto 'representação', parte integrante, e do qual constitui 'explicação'. As diferentes 'visões de mundo' sofrem processo de transformação ao longo da história. Isto ocorre na medida em que as relações fundamentais, base estruturadora de todas as outras que se estabelecem — as relações de produção — se modificam no decorrer da luta de classe."

Ora, a ideologia feminista se manifesta, fundamentalmente, numa sociedade de classes, numa sociedade na qual a produção depende de sua divisão em classes e da exploração e dominação de uma classe pela outra.

Nessa linha de pensamento, concluímos que o feminismo pode ser situado como componente das representações dominantes porque:

1.º) Apesar da crítica à representação dominante do "mito da mulher" — que coincide com o "ideal" familiar, o feminismo defende a *expansão social* da atividade feminina, que pode ser entendida como outra

variante desta mesma ideologia dominante: a ideologia de trabalho burguês, a ideologia "liberadora" e "humanizadora" da mulher. Desta forma, pode-se concluir que o discurso das feministas se restringe ao universo da classe dominante;

2.º) a mulher negra vive em condições de extrema penúria, não fazendo parte deste segmento burguês de que trata o movimento feminista mundial.

No entanto, os efeitos sociais da "mística feminina" são, como afirma Germaine Greer, muito extensos e profundos, já que o processo de internalização desta mística do *masculino* e do *feminino* cria uma polarização que mutila. A "mística" manifesta-se como repressão da *integralidade* do ser e esta seria a sua função social, o serviço à *ideologia dominante*. Assim sendo, a ocupação "dona-de-casa" assume um significado ou *conteúdo* diferente para a mulher branca e para a mulher negra.

Com a abolição, todo um dispositivo de atribuições de qualidades negativas aos negros é elaborado com o objetivo de manter o espaço de participação social do negro nos mesmos limites estreitos da antiga ordem social.

A história da ascensão social do negro brasileiro pode ser vista como a da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. É, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. Para a mulher negra de classe média, a ascensão social implica uma luta contra esta ideologia dominante, para a preservação de sua identidade. Assim, a mulher negra toma consciência de um processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento, que tenta aprisioná-la numa imagem alienada, na qual não se reconhece, como o da mulata etc. Ser negra é tomar posse dessa consciência e criar

uma nova consciência que reassure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração.

### *A mulher negra na comunidade*

Cabe aqui uma análise da mulher negra de condição operária, de baixa renda, que está na situação de classe dominada.

Dentro do sistema capitalista, que sobrevive à custa da exploração do ser humano, a mulher negra é a mais explorada.

Em termos de divisão racial e sexual do trabalho, ela ocupa os mais baixos escalões, sobretudo no setor agrícola (60%). Por outro lado, na medida em que a carteira profissional assinada é uma garantia para o trabalhador, constata-se que somente 37% das mulheres negras trabalhadoras possuem carteiras assinadas. É importante assinalar que a opressão racial, ao lado da exploração econômica, leva a grande maioria dessas mulheres a sustentar sozinhas suas famílias.

Além destes problemas, a mulher negra é vítima do machismo do homem negro, que sofre todos os condicionamentos de uma sociedade racista e machista, levando-o a absorver os mesmos valores e o comportamento do homem branco, em relação à mulher negra.

Apesar de só ser mostrada como "mulata erótica" ou como empregada doméstica, submissa, é importante ressaltar que a participação da mulher negra nas lutas pela liberdade do seu povo foi constante, desde Dandara (companheira do líder Zumbi), passando por Luiza Mahin (participante da Revolta dos Malês e mãe de Luiz Gama), até os dias de hoje, colocando-se como participante da luta comum ao lado do homem negro.

A mulher negra propõe o seu mundo através do conjunto de elementos que compõem o papel "mulher". Não o assume, todavia, como uma "mulher" indefinida, mas como uma *mulher que vive este papel* segundo as

possibilidades/oportunidades que lhe são acessíveis ao nível de consumo.

Este mundo é formado pelo conjunto de conceitos e noções que o "explicarão", seja da ótica do sexo, seja da do estrato da renda. Para entendê-lo é preciso conhecê-lo. A mulher negra vivencia simultaneamente atividades domésticas não-remuneradas. É dona-de-casa e empregada. Ela é pressionada a participar do mercado de trabalho em virtude da necessidade de ampliar as fontes de obtenção do *quantum* de renda comum indispensável à manutenção familiar. Entretanto, apesar do exercício de atividade remunerada, continua responsável pelo desempenho de grande número de tarefas domésticas, vivenciando assim uma superposição ocupacional.

Nisto é ajudada por parentes, não podendo valer-se de equipamento doméstico poupador de esforços, pois se grande número de famílias dispõem de geladeira e televisão, poucas possuem liquidificadores, enceradeiras e mesmo fogão de botijão.

A fé na religião é o grande apoio da mulher negra: seu Axé.

### *A mulher na comunidade-terreiro*

Na cultura africana os mitos situam o poder de realização da mulher, indicando também a necessidade de controle de tal poder: tal controle se justificará pela voracidade, intolerância e exageros que os africanos atribuem como naturais e próprios do Axé das mulheres.

Os mitos mostram a ponderação, paciência, razão, capacidade de produção cultural e construção da história dos homens. Assim, às mulheres não é permitido conhecer os mistérios de Ifá, orixá da adivinhação, que significa a história e o destino do povo iorubá. Da mesma forma, lhe são vedados os segredos do culto dos Eguns, que representam a linhagem e continuidade da ancestralidade masculina.

É importante frisar que os mitos apresentam sempre um equilíbrio de forças entre os princípios feminino e masculino. Encontra-se neles o reconhecimento das potencialidades e características das mulheres que podem, inclusive, submeter os homens.

Para cada atributo masculino se encontra um equivalente feminino, segundo Aparecida Sueli Carneiro.<sup>12</sup> Nos mitos, homens e mulheres se equivalem física e psicologicamente, já que participam das qualidades inerentes à "natureza humana", como podemos constatar nos mitos que representam sempre a dimensão de luta (ijá) e mistério (awô).

No Brasil, entretanto, as mulheres negras por seu Axé expresso em todas as suas atividades, situaram sua capacidade de ser mulher, de forma definida, *vivendo* os seus papéis segundo as possibilidades/oportunidades que lhe são acessíveis ao nível de consumo, criando nas comunidades-terreiros, que originariamente eram eminentemente femininas, uma forma para equacionar sua visão de mundo, para compreender a existência humana em sua singularidade e universalidade.

Uma das mulheres de maior Axé e capacidade de transformação de seu meio social foi a legendária Iyá Nassô, fundadora da primeira roça de candomblé, por volta da primeira metade do século XIX, em Salvador, assim como Mãe Aninha, fundadora da mais tradicional roça de candomblé do país, o Ilê Axé Opô Afonjá, em São Gonçalo do Retiro, Salvador. Outra mulher, que não se pode deixar de citar, é Mãe Senhora, uma das mais ilustres e veneráveis iyalorixás do Brasil, mãe de Mestre Didi, Alapini do Culto de ancestralidade africana no Brasil, o culto dos Eguns.

Para A. S. Carneiro, tais mulheres, por sua liderança, tornaram-se um fenômeno inusitado na sociedade brasileira, que é eminentemente patriarcal e preconceituosa.

Através de sua fé, seu Axé, essas mulheres conseguiram trazer até nossos dias imagens

sacralizadas de seu passado, que se voltam para a mitologia africana, apontando insistentemente, por meio da tradição oral, para as estratégias mais diversas de insubordinação simbólica, que lhes possibilitam criar mecanismos de defesa para a sobrevivência e a manutenção de seus traços culturais de origem. As mulheres negras *são, existem*, sem pedir licença, tendo plena consciência de tal fato, vivendo em condições de extrema penúria mas mantendo uma feição própria, já que a grande massa feminina do país, que vive no meio urbano e rural, é chefe de família e subempregada, porém sem os problemas de identidade das mulheres negras urbanas em ascensão social.

A mulher negra, então, vai se estruturar como uma *pessoa* que toma para si a responsabilidade de manter a unidade familiar, a coesão grupal e a preservação das tradições culturais e religiosas de seu grupo, em função da nova realidade que a opressão econômica e a discriminação racial pós-abolição tomaram existentes no seio da sociedade brasileira.

As mulheres das comunidades-terreiros, do povo de Axé, vão se caracterizar por um passado de luta, determinação e resistência, passando a simbolizar a "mulher de candomblé", que enfrenta adversidades e problemas de qualquer ordem, possibilitando uma autoimagem e uma autodefinição: "mulheres sem papas na língua, de raça, que não têm medo de nada".

Não se poderia concluir qualquer relato sobre mulheres negras sem citar Mãe Andreza, responsável por um dos mais antigos centros de cultos afro-brasileiros. Sérgio Figuei-

redo Ferreti, autor de *Um estudo de antropologia da religião da Casa das Minas* (Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 1983), afirma que Mãe Andreza e suas videntes (iniciadas) conseguiram conservar durante um século e meio sua autonomia religiosa, sua forma própria de organização e seus comportamentos específicos. Considera, ainda, a organização do grupo da Casa das Minas como um modelo que se equipara à maçonaria, às sociedades secretas africanas e aos quilombos.

Destaca ainda Ferreti que a Casa das Minas, com seus rituais, mitos, vestimentas, comidas e músicas, além de sua predominância feminina absoluta, demonstra toda a força e dignidade das mulheres negras.

## Conclusão

O princípio do Axé foi aqui apresentado em diferentes acepções. A noção de que pode ser dado, criado, aumentado ou diminuído demonstra seu imenso poder, além de sua eficácia política. Através da filosofia que o envolve, uma nova concepção de mundo poderá ser dimensionada e, logicamente, uma nova concepção de educação.

Atuando como condutor de mudanças radicais, o Axé, por sua dimensão individual e social, poderá influir em aspectos como o da identidade do homem brasileiro, da aquisição de maior liberdade pessoal e social, de uma nova concepção de família, de manutenção das tradições brasileiras, de maior respeito à mulher e aos valores religiosos do povo negro. □

## NOTAS

1. H. Aguessy, "Visões e percepções tradicionais", in: *Introdução à Cultura Africana*, Luanda, INLD, Unesco, 1977, p. 96.
2. S. Freud, "Totem y tabu", in: *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, v. 2, p. 234.

3. S. Freud, "El porvenir de una ilusion", in: *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, v. 2, p. 57.
4. J. E. Santos e Mestre Didi, "O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Egun", in: *Olóòrìsà. Escritos sobre a religião dos orixás*, coordenação de Carlos Eugenio Marcondes Moura, São Paulo, Agora, 1981, p. 163.
5. J. E. Santos e Mestre Didi, *op. cit.*, p. 165.
6. P. Watzlawich, J. H. Beavin e D. D. Jackson, *Pragmatics of human communication*, Nova York, W. W. Norton, 1967.
7. H. Aguessy, *op. cit.*, 1977, p. 101.
8. L. V. Thomas, *Les religions de l'Afrique noire*, Ifan, Dacar, 1971, p. 98.
9. G. F. Baremlitt, *Progressos e retrocessos em psiquiatria e psicanálise*, Global Editora e Distribuidora Ltda., 1978, p. 16.
10. L. E. G. Oliveira et alii, *O lugar do negro na força de trabalho*, Rio, IBGE/Dep. de Estudos e Indicadores Sociais. Mimeo. Out./80.
11. J. M. Rodrigues, *A mulher operária*, São Paulo, Editora Hucitec, 1979, p. 13.
12. A. S. Carneiro, *O poder feminino no culto dos orixás*, São Paulo, Pesquisa da Fundação Carlos Chagas, 1982, mimeo.

# **POR UM PENSAMENTO NEGRO-BRASILEIRO —A REVERSIBILIDADE DO ESPELHO\***

*Ari Araujo\*\**

“Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. E a mentalidade pré-lógica para o Sr. Lévy-Bruhl estudar.”

*Oswald de Andrade*

Nossa proposição consiste, primordialmente, numa instigação à reflexão; na tentativa da abertura de um leque de indagações; na apresentação de algumas questões concernentes à problemática da existência de um saber negro-brasileiro. E na concretização deste escopo, confessamos, possuímos talvez mais dúvidas que certezas a demonstrar.

Nossa postura justifica-se por inúmeras razões. Dentre elas alinham-se as de que, ao cuidarmos da questão dos africanos e seus descendentes no Brasil, estamos tratando de uma questão nacional da maior delicadeza e importância; uma questão cuja discussão abrange aspectos da realidade de tal amplitude que nenhuma de nossas ciências, até o presente, conseguiu dar conta de modo eficaz; uma discussão tão eivada de erros, enganos e equívocos de tal monta a acumular-se ao longo do tempo — para não citar a má fé — que, malgrado o crescimento do interesse pelo tema, fica-nos a sensação de que nosso conhecimento mais e mais se embrenha por caminhos diversos em mataréu cada vez mais denso e sombrio, vencendo, aqui e ali, obstáculos fortuitos, sem conseguir no entanto vislumbrar um norte.

Tal sensação, por sua vez, leva-nos à intrigante questão de que se, evidentemente, a culpa de tal desorientação não pode ser atribuída à densidade da mata, deve encontrar-se, certamente, em nosso desapetrechamento para enfrentá-la; na utilização de recursos que, por mais precisos a nossos olhos, têm-se revelado incapazes de desvendar o rumo correto a ser seguido, recursos teóricos, no caso, inadapáveis à compreensão

\* Este artigo explora alguns aspectos e aponta algumas questões levantadas em ensaio (em elaboração) sob o título: *Pessoal do Santo — Ancestralidade, silêncio e demanda*, produto de pesquisa levada a efeito sob os auspícios do CNPq.

\*\* Bacharel em Ciências Sociais. Pesquisador na área de cultura popular brasileira.

deste território desconhecido; na inadequação, afinal, de todo o sofisticado aparato teórico e metodológico posto à nossa disposição para safar-nos — razoavelmente que fosse — de tal situação.

Colocada a questão nesses termos, somos instados a crer que a única saída verdadeiramente inteligente consistiria em largar de mão todo este equipamento inútil que só nos tolhe os movimentos e integramo-nos à floresta; acostumarmo-nos a seus ruídos e silêncios, aprender a interpretá-los; confundirmo-nos com sua sombra, conseguir enxergar através dela; auscultar seus segredos e mistérios; tornarmo-nos, enfim, uma de suas criaturas. É evidente que tal atitude exigiria de nós grandes doses de determinação, paciência, acurada observação, sacrifício, despojamento de toda a arrogância contida em nossos saberes anteriores e, principalmente, humildade. Não a humildade da submissão, mas a do reconhecimento da grandeza do desconhecido, do diferente.

Que nos seja perdoada a metáfora, mas é assim que a questão se nos afigura, e o despartir de todos para a necessidade desta postura teórica faz-se, em nosso modo de ver, a cada momento mais urgente.

Dissemos, ao início, que tratávamos de uma questão nacional. Contudo, se observarmos com atenção, veremos que os limites desta preocupação ultrapassam em muito nossas fronteiras. A luta contra o imperialismo e o colonialismo cultural; pelo estabelecimento de uma nova ordem internacional; pela intensificação do diálogo Sul-Sul; a mobilização de nossas energias na luta contra a discriminação, o racismo, a fome, a miséria, a desconsideração aos nossos velhos, mulheres e crianças; em suma, todo nosso esforço não atingirá o sucesso almejado e, ademais, nenhum benefício concreto trará à nossa sociedade e aos seres humanos que somos, se não se fizer acompanhar do reconhecimento e do respeito — a partir de nós

mesmos, antes de tudo — por nossas culturas, nossas maneiras, nossas feitices, nossa visão do mundo, nossos saberes, nosso conhecimento, nossa ciência.

Urge, portanto, que empreendamos um gigantesco esforço no exercício da crítica radical às teorias universais que o etnocentrismo ocidental nos impõe. É necessário que façamos da *alteridade* um valor concreto, respeitado e reconhecido de fato, transformando-o em muito mais do que um conceito que não tem passado de uma palavra escrita no papel. Faz-se imperioso o reconhecimento de nossa *originalidade* e que sacudamos de vez de nossas cabeças a noção idealista de um "humanismo" — engendrado por uma cultura hegemônica assentada na força bruta e na transação fiduciária — que somente tem servido como um dos mais nefastos, funestos e insidiosos instrumentos de dominação, habilmente manipulado por este mesmo etnocentrismo ocidental que, deliberadamente, fá-lo confundir-se com a existência concreta e objetiva da humanidade, do mesmo modo embusteiro e mistificador com que estabelece a sinonímia entre os conceitos de desenvolvimento e de evolução. Pois se o desenvolvimento é fator presente em todos os aspectos do real, a evolução, por seu turno, implica a existência de um já dado ao início do processo, pressupondo, portanto, um fim. Este conceito de evolução, tão presente no pensamento ocidental, constitui-se, em verdade, numa tautologia e apóia-se sempre, seja qual for sua utilização ou configuração, num raciocínio dirigido — no caso presente, numa teleologia perversa.

Ora, a crítica profunda à postura etnocêntrica da ciência, da ideologia, da filosofia, da religião, enfim, do conhecimento gerado — ou, o que é mais corrente, apropriado — pela cultura ocidental, não caberia neste espaço e, destarte, nela não nos estenderemos. Contentar-nos-emos, por ora, em registrar — apenas para fins de reflexão — pelo menos quatro

grandes mitos forjados pela cultura ocidental (mitos aqui referenciados, não no sentido de um “conhecimento mítico”, mas em seu sentido pejorativo da mentira repetida), remetendo o leitor ao trabalho do antropólogo José Carlos Rodrigues, onde os mesmos são analisados em profundidade.<sup>1</sup> Estes seriam:

a) *o mito da extrema riqueza da sociedade industrial*, de cujos benefícios todos parecem estar convencidos — incluindo os que a julgam mal distribuída — sem se dar conta de que a marca desta estranha riqueza é a insatisfação, constituída que é de objetos sem história que são e se tornam cada vez mais anônimos, riqueza que tem por apanágio a angústia;

b) *o mito da extrema capacidade produtiva da civilização moderna, do dogma da irreversibilidade do desenvolvimento tecnológico, das matemáticas, dos milagres que a tecnologia é capaz de operar, mito que não leva em conta o descompasso entre o ritmo obsessivo da produção industrial e o ritmo natural da regeneração, que não nos permite enxergar o problema crucial do necessário diálogo do sistema produtivo com a natureza e, isto, sem falar da própria natureza dos bens produzidos;*

c) *o mito do progresso — etnocêntrico e etnocida —, impondo às demais civilizações existentes sobre a face do planeta a trajetória histórica do Ocidente como modelo único possível a ser seguido, evidência maior da “superioridade” da cultura ocidental, em nome da qual toda violência é justificada, mito que devemos combater com todas as nossas forças tendo em vista suas infaustas consequências; e, finalmente,*

d) *o mito da vida*, este sustentado pelos milagres da tecnologia e pelos admiráveis avanços e “progressos” da ciência, mito fundamental que visa a driblar, iludir, protelar e mesmo banir a morte, transformando-a em tabu.

Como já o dissemos, não nos estenderemos nesta crítica. Contudo, apenas para complementar nosso raciocínio — em acordo ainda com José Carlos Rodrigues —, julgamos importante ressaltar que todos esses elementos de sustentação ideológica da dominação por nós sofrida são “amarrados” pela questão do poder; passam pelas questões concernentes à detenção do poder e à natureza do poder; pelo fato de *o poder* derivar da capacidade do dominante de extinguir a vida do dominado, melhor, do poder fundar-se sobre a gestão de vida como sobrevivência objetiva.

Literalmente: “Temendo este depois da vida que não é mais vida, que é morte, os súditos de nossa sociedade passam a temer a morte e a aceitar a vida que lhes é imposta. E se transformam em seres incapazes de oferecer suas vidas a si mesmos, incapazes de correr o risco de morrer. *Incapazes de viver*, pois não querer morrer e não querer viver são a mesma coisa. *Incapazes de viver*, pois só há um meio de não morrer: já estar morto.”<sup>2</sup>

Chama-nos, ainda, este brilhante etnólogo, a atenção para o fato de que “todas as culturas, todas as sociedades estiveram preocupadas com mortes presentes e passadas, com cadáveres e antepassados; mas nossos pensadores começam a se preocupar com a morte de nossos filhos, com a morte futura, com a Morte que estamos programando e disseminando pelo Planeta”. Acrescentando: “Tal é a grande questão do nosso tempo e qualquer teoria social, política e, principalmente, antropológica será vã, se não tentar respondê-la, se não colocar em destaque os mecanismos de terror que permitem que esta Morte seja construída. E se não evidenciar que, diante dessa Morte, a idéia tradicional de Revolução se tornou demasiadamente fraca.”<sup>3</sup>

Ora, a constatação de tais mentiras é para nós de importância vital, já que embasam nossa visão do mundo, constituindo pressu-

postos praticamente inquestionáveis, informando nossas posturas frente à árdua tarefa de tentar compreender a realidade. Todavia, o exercício da crítica radical ao etnocentrismo pode levar-nos à constatação de que este gigante detentor de tão monumentais poderes possui pés de barro . . . que, construído a partir da expropriação, do saque, do estupro, cimentado a sangue, fogo e arrogância, todo o incomensurável edifício branco da cultura ocidental alicerça-se na violência, na angústia, no medo, na mentira e no formalismo de suas matemáticas. E poderemos concluir que tal sistema etnocida, ecocida e, afinal, suicida, incapaz de enxergar além de seus próprios horizontes, muito pouco, ou nada, pode ter a nos ensinar a nós — negros, amarelos e mestiços — considerados, no mínimo, “nada sérios” por seus próceres, quando não primitivos, pessoas de má fé ou doentes, ignorantes, atrasadas e “sem consciência”. Pelo contrário, no reverso desta medalha — em cujo anverso se estampa a soberba de uma cultura que passa o tempo a admirar seu umbigo peludo — provavelmente encontram-se cunhados os verdadeiros valores civilizatórios.

Em nosso modo de ver, é necessária a admissão de outras apreensões do universo que desconheçam as falsas questões que nos são postas — se nos utilizamos das ferramentas que o conhecimento produzido pela cultura ocidental nos oferece —, tais como as incontáveis oposições derivadas de um pensamento basilamente dicotômico, dentre as quais as mais nocivamente enganadoras substanciam-se naquelas estabelecidas entre: ideologia/ciência, sujeito/objeto do conhecimento, razão/intuição; questões sem solução porque falsas. E sem nenhuma dose de sectarismo ou desconsideração pelos esforços desenvolvidos pela ciência ocidental, pois se gerou tais questões é porque algum sentido elas fazem em seu contexto, nossa proposta consiste em que, mesmo sob risco de nos

sentirmos perdidos e desprotegidos — aludindo à metáfora com que iniciamos estas reflexões —, levemos a efeito o despojamento do aparato teórico produzido pelo Ocidente, corte e ruptura que têm de ser de natureza radical, atingindo o arcabouço deste pensamento pela sua base, sob pena de não conseguirmos abandonar o círculo vicioso de sua arrogância e soberba, de suas essências e formalismos, de suas matemáticas e angústias.

Afora o reconhecimento de que pertencemos todos a uma mesma espécie, a igualdade é uma impostura. Somente no reconhecimento e na exigência do respeito às nossas diferenças é que poderemos encontrar o equilíbrio de nossa condição humana, mesmo que para isto — sem nenhum exagero ou dramaticidade — tenhamos que pôr em risco nossa própria vida.

☆☆☆

“Não há nenhuma verdade a ser recuperada, há tão-somente a exigência de se considerar a presença de outros jogos, de outras formas de coerência, que só podem eventualmente ser vistos como idílicos por uma ideologia que precisa das noções de idílio ou de verdade recalçada.”

*Muniz Sodré*

Quando falamos em nossas diferenças, referimo-nos de modo geral aos povos do Terceiro Mundo e, dentro desta enorme categoria — nos limites de espaço de que dispomos —, voltar-nos-emos à especificidade do caso brasileiro, onde podemos melhor verificar os efeitos dos danos provocados pelo não questionamento quanto à adequação destas “teorias universais” à compreensão de nossa formação social, produzindo um sem-número de distorções e equívocos, em sua esmagadora maioria oriundos da ilusão, não somente de que os produtos (tecnológicos, científi-

cos, filosóficos, ideológicos, culturais etc.) da cultura ocidental encontrar-se-iam no ápice de um processo evolutivo que ainda estaríamos por alcançar — processo irreversível e inquestionável como meta —, mas (o que é ainda mais grave) de que somos um país ocidental.

A existência de uma camada proletária incipiente concentrada em alguns poucos centros urbanos localizados no sul do país (proletariado este que, a rigor, legítima a classe dominante) alimenta esta ilusão, diretamente associada à negação da evidência de que somos um país negro, ou mestiço, como o preferem alguns, o que não faz a menor diferença em relação ao ridículo a que a recusa de tal condição nos expõe frente à comunidade internacional.

Este aspecto da questão reverte-se de capital importância, pois informa a postura de nossa ciência — considerada em sua totalidade, e de nossa ciência social em particular — trazendo-nos prejuízos enormes oriundos do desconhecimento e menosprezo de nossos saberes próprios, agravando cada vez mais nossa situação de país dependente, na mesma medida em que faz crescer o abismo entre uma elite que se autodenomina branca — cristã e ocidental — e o povo, este último tradicionalmente considerado ignorante, alienado, dócil e conformado, o que nos traz, inclusive, à lembrança o que Juan Comas chama de profecia, feita por Du Bois em 1920, de que a guerra de 1914/18 “não seria nada comparada às lutas pela liberdade a que negros, mulatos e amarelos se entregarão, a menos que cesse a opressão, a humilhação e o insulto a que são submetidos pelo mundo branco”, concluindo: “o mundo negro submeter-se-á a este presente tratamento somente enquanto achar necessário, mas nem um minuto mais.”<sup>4</sup>

A isto podemos acrescentar que a insistência no não reconhecimento de que fazemos parte deste “mundo negro” pode nos

reservar surpresas extremamente desagradáveis, com efeitos em todo o conjunto da nação. A par da questão do racismo e seus insidiosos mecanismos, esta constitui uma das mais candentes questões de nossa nacionalidade, óbice gigantesco à busca de nossa identidade nacional, risco ímpar oposto à nossa soberania, verdadeira fratura exposta a impedir que caminhemos com nossos próprios pés, e que a miopia de nossa ciência teima em não diagnosticar.

Em nosso caso, portanto, a necessidade da revisão proposta reveste-se de imediata urgência. Aceitos nossos pressupostos, poderíamos começar a pensar seriamente na proposição feita por Roger Bastide para a conjuntura brasileira, de que “o importante é achar novos métodos de análise que possam elucidar fenômenos que até agora têm sido descurados porque foram tratados somente em termos de uma perspectiva limitada e de categorias datadas do começo do século XX. Então se tornará claro que a cultura negra não está, como parece a alguns, congelada num sistema de defesa rígido demais para mudar, é uma cultura viva, capaz de constante criação, mantendo o passo com os ritmos de mudança na sociedade global, da qual ela não é marginal, mas um elemento dialético.”<sup>5</sup>

E é ainda o próprio Bastide que concita os *negros brasileiros* para que “tomem consciência da necessidade de criarem eles próprios uma ciência afro-brasileira, baseada em suas próprias experiências, e rejeitem apelos para teorias exógenas que falsificam o verdadeiro significado dos fenômenos.”<sup>6</sup>

Ora, pois bem, não seríamos nós, aqui, a pretender dar solução a tão vasta e complexa questão. Entretanto, cremos poder apontar alguns caminhos e, quiçá, indicar determinados passos de importância vital à construção do que Bastide denomina de “uma ciência afro-brasileira” e que nós, por nossa vez,

preferimos nominar de uma *epistemologia negro-brasileira*.

Antes de tudo, sem pretender cometer “o erro imperdoável de considerar os traços culturais como variáveis independentes, abandonando a análise da situação na qual se desenvolvem”,<sup>7</sup> apontado por Peter Fry; em acordo também com Eunice Durham, de que “toda análise de fenômenos culturais é necessariamente análise da dinâmica cultural; isto é, do processo permanente de reorganização das representações na prática social, representações estas que são simultaneamente condição e produto desta prática”;<sup>8</sup> e lembrando, ainda, as palavras de Bastide, acima citadas, de que a cultura negra não está congelada, é uma “cultura viva”; queremos ressaltar a lembrança que nos faz Pierre Verger, de que o tráfico negreiro transportou através do Atlântico “durante trezentos e cinquenta anos, não apenas o contingente de cativos destinados aos trabalhos de mineração, dos canaviais, das plantações de fumo localizadas no Novo Mundo, como também a sua personalidade, a sua maneira de ser e de se comportar, as suas crenças” — e acrescentaríamos nós, sua ciência, suas feitiçes, entendidas pelo Ocidente como fetichismo —, arrematando com a constatação de que a “extraordinária resistência oposta pelas religiões africanas às forças de alienação e de extermínio com que se defrontavam haveria de surpreender a todos.”<sup>9</sup>

Esta *extraordinária resistência* tem ocupado a atenção de nossos mais competentes cientistas. Marcio Goldman, por exemplo, suspeita que “talvez a permanência dos cultos afro-brasileiros, seja sob sua forma mais tradicional, seja sob suas modalidades mais ‘sincréticas’, especialmente com a umbanda, esteja relacionada, antes, a uma certa compatibilidade demonstrada pela estrutura do culto em relação a uma série de problemas históricos concretos colocados pela nova realidade em que ele foi inserido; problemas

que deverão, um dia, ser cuidadosamente analisados.”<sup>10</sup>

Nós, por nossa vez, sem minimizar a importância destes “problemas históricos concretos”, mesmo de forma tão vaga definidos, gostaríamos de avocar como uma das principais razões desta resistência, permanência, ou persistência — que, por sinal, convivem muito bem com a renovação e a adaptação — a “estratégia africana de jogar com as ambigüidades do sistema, de agir nos interstícios da coerência ideológica”, permitindo que a cultura negro-brasileira tenha emergido, “tanto de formas originárias quanto dos vazios suscitados pelos limites da ordem ideológica vigente” como, com muita felicidade, já o diagnosticou Muniz Sodré.<sup>11</sup>

E possuímos cá nossas razões para privilegiar este aspecto da questão, já que outro fator não explicaria a também permanência e o presente crescimento, após mais de duas décadas de socialismo, destes mesmos “cultos” — expressão maior desta resistência — em Cuba, sob condições históricas concretas, convenhamos, amplamente desfavoráveis e hostis, mormente se levamos em conta as dimensões geográficas daquele país que, hoje, finalmente, se proclama negro.<sup>12</sup>

Em suma, contra aqueles que procuram, munidos de sofisticados aparatos teóricos — via de regra de um formalismo extremado, fundado unicamente em sua própria coerência interna — diluir esta característica essencial de permanência dos pressupostos dos saberes africanos nos saberes de seus descendentes no Brasil, poderíamos afirmar que estes mesmos pressupostos dominam e informam a conduta e o comportamento do negro brasileiro (seja ele identificado por nossa sociedade global como preto, crioulo, pardo, mulato, cafuzo, moreno, sarará, ou mesmo “branco”), não somente no interior dos *terreiros*, mas em todos os níveis de sua existência; que, embora geograficamente latino-americanos, somos muito mais africanos do

que se possa, à visão aparente, sequer desconfiar; que o modo de ser brasileiro, em sua *originalidade*, constituiu-se em mais um dos modos de ser africanos; e que não basta, para melhor compreender nossa realidade, assumir nossa condição de país do Terceiro Mundo, mas a de um país africano, dotado de especificidades sócio-político-econômico-culturais que muito mais nos igualam, que diferem de nossos parentes e ancestrais comuns localizados do outro lado do Atlântico.

Tais afirmativas podem estar em rota de colisão com os interesses de certa antropologia muito em voga em nossos meios acadêmicos que ainda aleita interesses neocolonialistas e que, mesmo negando e fazendo (de mãos postas) profissão de fé anti-etnocêntrica, continua a crer na possibilidade de uma ciência "isenta", a pairar sobranceira acima dos demais interesses mundanos; sem pôr em xeque o já apontado embuste da sinonímia entre desenvolvimento e evolução; tomando o discurso negro em sua aparência, não atentando para o aspecto importantíssimo de que sua *fala* está no dito e no não-dito e, não raro, no peremptoriamente negado; além de uma enorme cadeia de equívocos, alguns até cometidos com boa fé, no entanto, sempre determinados pela inadequação de suas ferramentas teóricas à matéria-prima com que trabalham.

Não seria justo deixar de observar que o que motiva boa parte destes recentes estudos — em especial sobre as religiões afro-brasileiras — é o desejo, até justificado, de contraditar posições muito rígidas e cristalizadas, oriundas de uma atitude que pode ser vista, de certo modo, como sectária mesmo, dos chamados "teóricos da resistência"; de combater determinada tendência, verificada ao longo dos últimos quarenta a cinquenta anos, de concentração dos estudos sobre umas poucas Casas de Candomblé, consideradas "tradicionais", passando, não só as demais Casas de outras Nações, bem como, e

em especial, as de Umbanda, a serem vistas como deformações, deturpações, abastardamentos mais ou menos grosseiros de um modelo "nagô puro". Tal movimento é hoje, inclusive, à boca-pequena, pejorativamente denominado de "nagocracia".

Tais Casas constituem, em essência, o candomblé do Engenho Velho (*Iyá Omi Axé Airá Intilê*, ou *Ilê Axé Iyá Nassô*), o do Gantois (*Ilê Omi Iyá Massê*, ou *Ilê Oxóssi*), e o tão conhecido e atuante *Ilê Axé Opô Afonjá*. As explicações sócio-político-econômicas para tal concentração já foram, com alguma propriedade, apontadas por Beatriz Dantas,<sup>13</sup> bem como certos prejuízos teóricos decorrentes, principalmente, da criação e da alimentação da crença neste "modelo".

Bem, há contudo um dado da maior relevância que parece escapar a esta crítica, qual seja o de que as três Casas apontadas constituem, na verdade, uma só "família", um só *axé*, uma única raiz. A compreensão mais profunda desta constatação pode alterar de modo bastante significativo o entendimento do problema, mormente se considerarmos que os mais importantes estudos nesta área são assinados por autores que, literalmente, *integram* esta mesma e ilustre Família, num amplo mosaico que engloba Arthur Ramos, Pierre Verger, Roger Bastide, Juana Elbein dos Santos, Edison Carneiro e diversos *Obás de Xangô*, entre outros também importantes, o que reveste a questão de um outro colorido.

Avaliada a questão sob este ponto de vista, compreender-se-á melhor, não apenas a crítica — por vezes desdenhosa — destes autores às demais manifestações das "religiões" afro-brasileiras, bem como, e principalmente, seu desinteresse expresso por elas. No entanto, a possível reação à aludida concentração e a crítica — por vezes extremamente ácida — ao modelo "puro" por eles criado não justificam sua extensão à componente de *resistência* presente na cultura ne-

gro-brasileira que, muito ao contrário, por uma obviedade de desnecessária demonstração, não se origina de uma única família.

Ao mesmo tempo, por maiores que sejam os prejuízos causados por esta omissão voluntária, por este desvio de perspectiva, ao conhecimento da realidade negro-brasileira, não há o que desautorize a verdadeira revolução teórica levada a efeito pelos mais atuais representantes desta corrente de pensamento. Já o dissemos, resistência e permanência convivem, num jogo hábil e silencioso, com renovação e adaptação, e a nova visão semeada por Roger Bastide, no árido campo lavrado por Pierre Verger e cultivado por Juana Elbein dos Santos, Marco Aurélio Luz, Monique Augras, Muniz Sodré e outros, nos parece, ainda, a que nos tem proporcionado os mais substanciais frutos, comportando o maior saldo de acertos.

Se o conjunto destes estudos contribuiu para a criação desta ilusão, desta verdadeira ficção, desconhecendo e propositalmente minimizando a importância da existência de outras origens para o candomblé tradicional; se a matriz aí produzida, como na hipótese levantada por Patrícia Birman, constitui um saber sobre o "afro" construído no passado por intelectuais "com o objetivo de manter o negro no seu lugar, o lugar de dominado", o que nos induziria a crer que esta *pureza nagô* "reificada pelos culturalistas e transformada em categoria de análise se reduz a uma capa ideológica tecida pelos intelectuais para encobrir a dominação";<sup>14</sup> se esta mesma categoria é "utilizada pelos terreiros para marcar suas diferenças e expressar suas rivalidades, que se acentuam na medida em que as diferentes formas religiosas se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos", como coloca Beatriz Dantas;<sup>15</sup> se esta atitude deliberada em muito contribuiu e ainda contribui para o cada vez maior acúmulo de desacertos, distorções e equívocos no que respeita às expressões das cultu-

ras de origem *Bantu*, mormente a Umbanda, em nosso país; nada disso justifica o não reconhecimento de passos fundamentais dados por esta vertente da pesquisa como, por exemplo, o da constatação de que os terreiros constituem-se historicamente na mais importante forma de organização social paralela à da sociedade abrangente; de que o terreno "implica, ao mesmo tempo: a) um *continuum* cultural, isto é, a persistência de uma forma de relacionamento com o real, mas *reposta* na História e, portanto, com elementos reformulados e transformados com relação ao ser *posto* pela ordem mítica original; e b) um impulso de *resistência* à ideologia dominante, na medida em que a ordem originária aqui *reposta* comporta um projeto de ordem humana alternativo à lógica vigente de poder". E que, ainda que essa "alternativa não mais assuma expressões guerreiras, a resistência é um efeito da heterogeneidade cultural num mesmo território político", sendo que as práticas do terreiro "rompem limites espaciais, para ocupar lugares imprevistos, na trama das relações sociais da vida brasileira".<sup>16</sup>

☆☆☆

"Nada há no mundo que possa contra mim, aqui estamos  
Nada há no mundo que possa contra mim, aqui estamos  
Nunca deixaremos de ofertar e rogar em nossos altares por nossa gente  
Podem usar o poder que quiserem  
Nada há no mundo que nos atinge, aqui estamos."<sup>17</sup>

(Poema laudatório *Nagô*)

A partir desse pressuposto, passos extremamente significativos foram dados no sentido do reconhecimento da condição de "pensamento culto" e da explicitação deste "pen-

samento sutil" ainda não decifrado — para utilizarmos de expressões de Bastide —, que é o pensamento negro-brasileiro. Se alguns resultados obtidos nesta trilha são passíveis de questionamento, tal constatação não invalida a direção por ela apontada.

Creemos chegada a hora de começarmos a catar com paciência o nosso próprio feijão, elaboramos a refeição de nossos espíritos com os ingredientes que acentuem seu verdadeiro sabor negro, não descurando em temperá-lo com fartas doses da pimenta de uma crítica que lhe ressalte o gosto e nos apure o paladar. E, para tal mister, o fogo lento da obra de Roger Bastide deve, certamente, fornecer-nos a temperatura adequada para que nosso prato atinja o "ponto". Ele, que, com muita veemência, nos chamava a atenção para o grave erro verificado em nossa comunidade acadêmica — pois era a ela que se referia — de "o próprio negro brasileiro ao estudar as religiões africanas de seu país, aceita[r] o ponto de vista do branco sobre a superioridade da civilização ocidental, [tendendo] inconscientemente a admitir que o *candomblé* não pode fundamentar ou postular uma filosofia do universo e uma concepção do homem, diferentes sem dúvidas das nossas [leia-se: ocidentais], mas tão ricas e complexas quanto estas, a pretexto de que os fiéis de tais religiões pertencem em geral às camadas mais baixas da população — empregadas, lavadeiras, proletários"; observando, ainda, alguns aspectos de vital importância, tais como o da necessidade de demonstrar que os cultos afro-brasileiros "não são um tecido de superstições [mas] que, pelo contrário, subentendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodicéia [...] que o pensamento africano é um pensamento culto"; que se esta filosofia "ainda não se tomou conhecida, ou se é insuficientemente conhecida, foi porque toda a atenção se tem voltado para o culto público, foi porque o preconceito inconsciente da inferioridade men-

tal do negro desviou os pesquisadores do mundo mental e da epistemologia afro-americana"; acrescentando ainda o detalhe fundamental de que "a festa pública constitui senão pequena parte da vida do *candomblé*, que a religião africana vai colorir e controlar toda a existência de seus adeptos, que o ritual privado é mais importante do que o cerimonial público".<sup>18</sup>

Seguramente, esta postura de humildade intelectual é responsável pelo que de melhor Bastide produziu, abrindo o caminho para que outros avançassem sobre o terreno de suas perspicazes observações. Neste particular, destaca-se o trabalho desenvolvido pelos pesquisadores do SECNEB, tendo à frente Juana Elbein dos Santos, que, com muita coragem, enunciou o primado da perspectiva "desde dentro" da questão, necessária à boa compreensão e à explicitação do pensamento negro brasileiro. Eis, em síntese, como ela a coloca:

"É evidente que todo pesquisador se propõe conscientemente ser objetivo ou neutro em matéria de ideologia, pelo menos no estágio da observação e da colheita de informação. Trata-se de um postulado que, teoricamente, não é ignorado por nenhum etnólogo", este, no entanto, "por mais prevenido que seja, não pode facilmente desembaraçar-se de sua própria história e do quadro de referências da ciência no seu próprio processo histórico."

"A convivência, passiva como observadora no começo e ativa à medida que se foi desenvolvendo progressivamente a rede de relações interpessoais e minha conseqüente localização no grupo, foi-me iniciando no conhecimento 'desde dentro', obrigando-me a agilizar, revisar, modificar e, às vezes, rejeitar, mesmo inteiramente, teorias e métodos inaplicáveis ou desprovidos de eficácia para a compreensão consciente e objetiva dos fatos. Isto nos leva a defrontar-nos com dois problemas: 1) como ver; e 2) como interpretar.

“Do que precede destacam-se duas perspectivas possíveis: ‘desde fora’ e ‘desde dentro’, perspectivas que são difíceis mas não impossíveis de complementar.

“Devido a que a religião *Nagô* constitui uma experiência iniciática, no decorrer da qual os conhecimentos são apreendidos por meio de uma experiência vivida no nível bipessoal e grupal, mediante um *desenvolvimento* paulatino pela *transmissão* e absorção de uma força e um conhecimento simbólico e complexo a todos os níveis da pessoa, e que representa a incorporação vivida de todos os elementos coletivos e individuais do sistema, parece que a perspectiva que convencionalmente chamamos ‘desde dentro’ se impõe quase inevitavelmente.”<sup>19</sup>

Outro aspecto importantíssimo da questão, e que deve ser creditado, principalmente, a esta autora — não por sua descoberta, mas sua efetiva inserção num adequado sistema de apreensão da realidade — refere-se ao destaque dado à *oralidade* como categoria indispensável à criação, manutenção, permanência e renovação dos saberes negro-brasileiros — a ser compreendida em função do todo onde se insere — e de onde ressalta a *palavra*, ultrapassando sua condição de meio de interação, para assumir o papel de geradora, condutora e mobilizadora de energia vital.

Elemento de alta complexidade, garante do patrimônio cultural acumulado através de milênios por nossos ancestrais, herança maior do conhecimento negro-brasileiro, a correta compreensão do papel da palavra e da prática da oralidade talvez explique a fina e delicada sutileza contida na epistemologia negro-brasileira, que não comporta a existência de dicotomias, “não destrói ou disseca seus objetivos para estudá-los; rodeia-os, aborda-os por todos os ângulos possíveis, explica-os por parábolas, por analogias, por relações”,<sup>20</sup> tecendo uma complexa trama simbólica que não se move linearmente, mas

ao feio de um “sem fim”, uma espiral que se expande infinitamente; de uma espiral apoiada num eixo imaginário que corta o vazio que a sustenta e lhe confere o conteúdo, determina-lhe a forma e lhe imprime movimento. Vazio este do segredo pleno, do saber ritual, onde nos deparamos com a vertigem da sedução que “extenua não apenas o sentido, mas também a vontade de onipotência do racionalismo”.<sup>21</sup>

Este aspecto do pensamento negro-brasileiro, do saber ritual, tem sido, por sua vez, brilhantemente avaliado por Muniz Sodré — a quem remetemos o leitor, tendo em vista a delicadeza da questão em suas diversas nuances, impossíveis de serem sintetizadas aqui sob risco da simplificação, certamente deformadora, de um ponto de vista de tão difícil demonstração e defesa — autor que deixa patente a indigência do apetrechamento teórico ocidental em suas tentativas de “dar conta da ‘verdade’ do ritual negro (por melhor que seja a consciência dos psicólogos, dos antropólogos, dos sociólogos etc.) simplesmente porque nele não existem conteúdos latentes ou recalcados, não há nenhuma palavra definitiva por detrás. Há tão-somente as aparências, que se apóiam no segredo (iniciático) e na dinâmica da luta”, sendo que a ordem das aparências “é a falta de encadeamento necessário entre os signos, é a falta de relações absolutas de causa e efeito, é também a falta de um recalamento. A aparência só se apreende no interior do jogo efetivo das diferenças — não as disjuntivas, mutuamente exclusivas, da lógica diferencial, mas aquelas que se tocam, por contiguidade, modulantes, na concretude e na imediatez da troca, na vida vertiginosa do jogo.”<sup>22</sup> Jogo este que não compreende “nenhuma teoria probabilística, nenhuma ordem de fantasias, nem mesmo qualquer liberação lúdica (fundada no livre arbítrio ou no desencadeamento de pulsões inconscientes), mas um ciclo interminável de lutas (sob a forma da provo-

cação, do desafio) regido por um conjunto limitado de obrigações". Jogo que informa o princípio da *demanda*, de importância fundamental no pensamento negro-brasileiro, a que *todos* "(orixás, humanos, ancestrais, animais, minerais) são obrigados a responder imediatamente, concretamente, ritualisticamente" para que seja possível a existência.<sup>23</sup>

Em suma, ratificando nossa intenção de não pretender resumir aqui o excelente trabalho de Muniz Sodré, o que nos importa ressaltar é que, ao repto lançado por Bastide, já podemos encontrar algumas respostas; que já verificamos a presença de alguns viajantes na alcantilada picada por ele, mais que aberta, sugerida e apontada; ao mesmo tempo que não vemos razão para abandoná-la, apenas porque alguns de seus seguidores estreitaram por demais o caminho. Muito mais importante do que os resultados das pesquisas de Bastide é o exemplo consubstanciado em sua conduta teórica de, entre "a descrição modesta de um fragmento de realidade e o risco de ceder às generalizações 'brilhantes' que se fundamentam em reinterpretações européias", ter escolhido a primeira solução.<sup>24</sup>

Passaremos, então, a tecer algumas considerações — dentro da perspectiva proposta — que, esperamos, possam servir de instigação à reflexão daqueles interessados no melhor conhecimento da realidade brasileira, mediante o reconhecimento das singularidades, da originalidade, da especificidade de nossa formação social e da relevância do pensamento negro-brasileiro em seu contexto.

Queremos, assim, reafirmar nossa concordância com Muniz Sodré quando este aponta o caráter ritualístico do saber negro-brasileiro, considerando sua demonstração como um dos maiores passos dados contemporaneamente no sentido de seu entendimento, malgrado a restrição que faremos à sua definição do negro como "ser ritualístico". Com ele concordamos plenamente quando resalta

o fato de poder-se dizer "que o ritual é *lógico* (porque existe uma compatibilidade sistêmica de seus signos), *eficaz* (visa a fins precisos) e mesmo *empírico* (sua eficácia comporta comprovações, dados da realidade)" e que, a par de tudo isso, "nenhum desses meios de produção de real (exaltados na ordem social moderna), nem sequer o conjunto deles, domina o ritual".<sup>25</sup> Entretanto, a nosso ver, isto só atesta a indigência e a precariedade dos conceitos produzidos pela cultura ocidental. Daí a definir-se o homem negro como "ser ritualístico" vai uma grande diferença e — salvo grande engano de nossa parte — ao aceitarmos tal definição, por mais moderna que seja a roupagem de que se invista, corremos o risco de derrapar perigosamente na falsa oposição razão/intuição. Pensamos, ao contrário, que muitos milênios antes do surgimento do homem branco na face do Planeta, enquanto a Europa não passava de um imenso bloco de gelo, nossos antepassados já eram "seres sociais" na amplitude maior que o termo pode adquirir, plenamente conscientes do caráter episódico de sua existência e, ao mesmo tempo, de sua permanência na infinitude do Cosmo; já haviam desenvolvido uma noção de solidariedade e diferença — em cujo equilíbrio se assenta a existência em coletividade — que somente se pode atribuir ao desenvolvimento de uma muito longa convivência humana.

Julgamos, isto sim, que exatamente por constituir-se num "ser social" completo, conhecedor do poder e dos limites de seu apetrechamento biofísico e psíquico; por há pelo menos cinquenta milênios já haver aprendido a viver e conviver em sociedade; por já haver desenvolvido suas culturas a ponto de se ter liberado sexualmente — destituído, portanto, desta "má consciência" advinda da repressão sexual, origem da agressividade, da "loucura", dos impulsos de morte, de posse e domínio —; por já haver suplantado, de há muito, as oposições natu-

reza/cultura, vida/morte, pessoa/grupo, e outras que fazem o tormento da civilização hodierna, é que nossos ancestrais desfrutavam, como desfrutamos, do viver ritualisticamente, sendo esta característica emanada de experiências mais que milenares de vida organizada em sociedade.

Este ponto é de importância capital. Na tentativa de aprofundá-lo, podemos tomar o trabalho (já citado) de Marcio Goldman, onde o mesmo tenta a abordagem do *transe* nas religiões afro-brasileiras (questão da qual a prudência tem recomendado certa distância mas, sem o quê, o problema por ele abordado — da construção ritual da pessoa — torna-se de quase impossível aproximação) e cujo enfrentamento, julgamos nós, é essencial. Vejamos o que nos diz Goldman:

“De fato, toda a ‘mitologia explícita’ do candomblé parece reduzir-se, no final das contas, à estória [sic] da separação entre o Aiê e o Orum; outrora estes dois mundos seriam um só, e a passagem entre ambos era constantemente efetuada, até que uma falta humana provocou sua eterna disjunção, permanecendo os homens no Aiê, as entidades espirituais no Orum... Ora, é justamente esta disjunção entre o mundo humano e o divino que todos os rituais do candomblé buscam negar: o sacrifício, que implica a passagem de substância de um domínio para o outro; a iniciação, que consiste na fixação de um duplo do orixá sobre o Aiê; a tradição do poste central nagô ou da cajazeira gege, que simbolizam a união dos dois mundos; e, finalmente, o transe e a possessão que, durante um breve instante, necessariamente passageiro, suspendem todas as distâncias entre o Aiê e o Orum, fazendo com que os orixás encarnem nos homens e transmitam a estes alguma coisa de sua essência divina, ao mesmo tempo em que uma certa dose de humanidade lhes é insuflada pelos fiéis que concordam em recebê-los.”<sup>26</sup>

Pois muito bem! Embora reconhecendo verdadeiramente todos os méritos da síntese bastante inteligente do autor, que empreende rigorosa crítica dos estudos até então levados a efeito sobre, primordialmente, a problemática do transe, chamando a atenção para a necessidade da análise de sua estrutura, para a construção de uma “teoria do ritual”, para suas peculiaridades, para sua complexidade, para a necessidade de exclusão das noções de personalidade e de “indivíduo” como medida imprescindível à boa compreensão da questão; e, portanto, até como um penhor devido à perspicácia e ao rigor depreendidos do texto, este nos parece um bom ponto de partida para a tentativa de demonstração do que informa, na essência, os erros e equívocos que pontuam as análises correntes sobre o pensamento negro-brasileiro em geral.

De fato, visto de modo simplificado, deparamo-nos com um fato concreto: a oposição, a diferença, a nítida e necessária separação entre o Aiê (a dimensão da vida) e o Orum. Entretanto, contrariamente ao que se supõe, o Orum não é apenas o contrário do Aiê. Mais que sua contraparte e seu contraponto, é seu *comparte*.

Mesmo nos limites do sistema Nagô (de onde emergem estes conceitos), constatamos que ao Aiê contrapõem-se nove Oruns. Em suma, o Orum também abarca o Aiê em suas dimensões.

Todas as questões abordadas por Goldman encontram-se neste contexto, o que lhes confere sentido absolutamente diverso. O sacrifício, os assentamentos, o poste central etc. detêm significados bem mais profundos, interligam-se numa rede muito mais complexa e sutil do que se suspeita.

Como já assinalamos, ao nos referirmos ao pensamento negro-brasileiro, estamos tratando de um sistema circular onde não há prevalência de um elemento sobre o outro; um sistema fechado e, ao mesmo tempo, em

constante expansão; um sistema onde o que costumeiramente se vê “como o artificialismo enganoso do fetiche é a *arbitrariedade* da regra que preside ao ritual”,<sup>27</sup> onde não têm lugar as “oposições” tão a gosto de nossas ciências sociais, em especial, a antropologia; onde o dual é uno e o uno é múltiplo. Estamos, enfim, tratando de um sistema onde podemos facilmente conceber que, para além da oposição vida/morte, a morte diz presença à vida; que, além da distinção entre natureza/cultura, a natureza também abarca a cultura em seus domínios mediante, inclusive, caracteres herdados; que tudo é ou uma coisa ou outra, ao mesmo tempo que uma coisa é também a outra.

Será que a simplicidade de tais enunciados se faz tão complexa aos tão pretensiosos e oniscientes olhos da “razão ocidental” que os torna inadmissíveis? Talvez sim.

E talvez seja esta também a razão de nossa ciência tanto insistir em focar tais questões sob a rubrica de uma antropologia da religião — a exemplo do ocorrido com o “totemismo”, empurrado à força para este domínio —, um domínio onde este saber pode, comodamente, ser confinado ao terreno pantanoso da “ideologia”, tornando-se passível de transformar-se, em seu extremo, numa caricatura do real, ou no mínimo, num reino de idéias confusas,<sup>28</sup> amontoado de crendices e superstições, práticas mágicas, território reservado ao “folclore” e a toda sorte de excentricidades.

Para além da aceitação do saber ritual e da compreensão de seus mecanismos, encontra-se o seu reconhecimento. E somos tentados a crer que a dificuldade maior para o rompimento das cadeias que aprisionam este saber original ao domínio da religião reside na ameaça que uma desmistificação de tal ordem representa para o “pensamento estabelecido”; no temor que infunde à nossa *intelligentsia* a possibilidade de ver ruir o tão bem arrumado conjunto de suas lógicas e

sistemas de verificação, temor talvez acen- tuado pela desconfiança — recalçada no mais profundo do ser — de que este não passa de um castelo de cartas, pronto a desabar ao primeiro vento da barra da saia de *Iansan*, aquela que reina sobre nossos ancestrais, a quem chamam “Ojá, vento da morte.”<sup>29</sup>

Impera, aliás, sob este aspecto uma infinidade enorme de equívocos, mormente se considerarmos que, historicamente, o tecido que encobre a questão tem-se constituído pelo fio de um racismo tão resistente a servir-lhe de matéria-prima, de coloridos, tons e nuances tão singulares e sutis, e fiado por um instrumental de preconceitos, variando desde os mais rudimentares aos mais sofisticados que, ou se lhe desvenda a trama a olho nu, ou não há como enxergar através de seus desenhos.

☆ ☆ ☆

“Um babalaô me contou:

‘Antigamente, os orixás eram homens.  
Homens que se tornaram orixás por causa  
[de seus poderes].  
Homens que se tornaram orixás por causa  
[de sua sabedoria].  
Eles eram respeitados por causa de sua  
[força].  
Eles eram venerados por causa de suas  
[virtudes].

Nós adoramos sua memória e os altos  
[feitos que realizaram].  
Foi assim que estes homens se tornaram  
[orixás].

Os homens eram numerosos sobre a terra.  
Antigamente, como hoje,  
muitos deles não eram valentes nem  
[sábios].

A memória destes não se perpetuou.  
Eles foram completamente esquecidos.  
Não se tornaram orixás.

Em cada vila um culto se estabeleceu sobre a lembrança de um ancestral de [prestígio e lendas foram transmitidas de geração para geração] [em geração para render-lhes homenagem].”

Pierre Verger

Para o pensamento negro-brasileiro, as práticas compreendidas no domínio dito religioso encontram-se englobadas nas demais práticas e processos rituais, constituindo-se este “religioso” em mais um elo na cadeia de um saber integrado, não conceptual ou analítico. Um saber para o qual tudo se relaciona, mas não à moda das dialéticas ocidentais. Relacionam-se vida e morte, visível e invisível, mensurável e incomensurável; homens, plantas, animais, minerais são parte de um todo . . . e têm vida . . . e contêm morte.

Deste modo, podemos inclusive compreender sem espanto declarações como as do sociólogo africano Fodé Diawara de que o “primitivo” (de acordo com a classificação já amplamente refutada, porém até hoje adotada de modo mais ou menos camuflado pela ciência ocidental) “não é de modo algum o ser eminentemente religioso cujos traços tanto é de agrado representar [. . .] a ‘mentalidade primitiva’ é a mais materialista que pode encontrar-se.”<sup>30</sup>

Antes de irmos além, cremos conveniente lançar alguma possível luz sobre o materialismo a que se refere o autor. Poderíamos compará-lo ao materialismo dos chineses, a que nos remete Garaudy, quando declara ser este “um materialismo orgânico, radicalmente oposto ao materialismo mecanista do pensamento ocidental. Cada fenômeno está ligado a todos os outros. Para dar um exemplo da fecundidade científica e técnica desse modelo orgânico, lembremos apenas que [. . .] os sábios chineses foram os primeiros a des-

cobrir a bússola e a teoria das marés, pois, para eles, não representava um ‘escândalo lógico’ uma agulha magnética designar o pólo, ou a lua exercer atração sobre o oceano, todos os seres pertencendo a um ‘campo único.’”<sup>31</sup> À falta de outro conceito . . .

Voltando a Diawara, este, aprofundando a questão, acentua que o ocidental “não está ainda na situação de conceber apenas pelo pensamento certas aventuras técnicas do homem no decorrer dos milhões de anos que precederam a era cristã . . . o ‘homem primitivo’ chegara, para além da ciência matemática, a um conhecimento absoluto do Ser, ou seja, o Ser como equilíbrio de forças, ciclos sem fim de amplitude e de frequência dadas. O seu gênio permitira-lhe integrar-se no equilíbrio do Todo . . . Ele comunicava com o Ser acima das contingências a que estão ligados os problemas do bem, do mal, do belo, de Deus, do direito, do dever. Só é um ser religioso na medida em que vive permanentemente na simpatia do ser.”<sup>32</sup>

Ora, aproximamo-nos do ponto: viver permanentemente na simpatia do ser, da existência. E por isso mesmo, menos temer. Falar, silenciar, lutar, gritar, cantar, gesticular, dançar, desafiar, lutar, entrar no ritmo. Já o disse Sodré, “entrar no ritmo é como ouvir os batimentos do próprio coração — é sentir a vida sem deixar de nela reinscrever simbolicamente a morte.”<sup>33</sup>

Somos forçados a deixar para outra oportunidade a análise das conseqüências, ao nível político, de tal atitude frente à vida e à realidade — embora não seja tão difícil imaginar seus danos ao sono e à tranqüilidade dos dominantes, dos ocidentais e seus acólitos, à direita e à esquerda do poder.

Voltando à questão, estamos a ponto de compreender melhor a fala de Pierre Verger — etnólogo, *Babalô* (Pai Senhor do Segredo), autoridade incontestada no que respeita ao conhecimento tradicional tanto na África como no Brasil — em entrevista concedida a

uma revista de circulação nacional, quando declarava não ser “uma espécie de animal muito religioso”,<sup>34</sup> isto em meio à afirmação inequívoca de que o ritual é o que importa, ao que podemos acrescentar que é o que produz, integra e permeia o pensamento negro-brasileiro sob todos os seus aspectos, do mesmo modo que os saberes por ele produzidos e o sistema de valores gerado em seu seio; permeia e perpassa toda a formação social brasileira, já que este “pensamento sutil”, esta “epistemologia afro-americana” (no dizer de Bastide), este *outro jogo* (na magistral definição de Sodré) — onde o pessoal, o social, a natureza, a cultura, o visível, o invisível, a vida, a morte, em suas nítidas demarcações e limites formam uma única realidade — conforma-se de modo total, circular e infinito, expandindo-se, engendrando, ampliando e restituindo força vital, construindo um real detentor de ritmos definidores de cada situação da existência, onde, por sinal, insistimos, não encontram lugar o “acaso” nem o “sobrenatural”.

Se compreendermos que este sistema — que tomadas de empréstimo as palavras já citadas de Bastide, vai colorir e controlar toda a existência do negro no Brasil —, apoiado em pressupostos bem diversos daqueles que informam a apreensão e compreensão da realidade por parte do pensamento gerado no seio da cultura ocidental, no giro espiralado de sua constituição, constrói e restitui uma totalidade na qual a terra, o tempo, as ervas, os minerais, as águas, o espaço, o vento, o cosmo, os animais, o homem (vivos e mortos), enfim, encontram-se interligados e interagem num jogo tenso e feliz de troca e reciprocidade, estaremos em condição de melhor compreender Diawara quando este elucida que o homem negro — à semelhança do ateniense de antes de Cristo — também imola animais no decorrer de cerimônias rituais, contudo, “não o faz em honra de qualquer Deus, de qualquer *potência*

*sobrenatural* . . . Os nomes que ali são recordados não são os de divindades celestes, mas dos ancestrais mais ilustres. Estas cerimônias colocam o ser humano numa esfera bioquímico-física que é a própria realidade do Ser. O acesso a este nó vital revela-se assim como o fruto da vida íntima do homem no contato com a natureza e como conhecimento profundo do Ser pela experiência direta.”<sup>35</sup>

O acesso a este *nó vital* talvez signifique também o acesso ao âmago das questões que vimos levantando no decorrer deste artigo. O “eixo imaginário” a que nos referimos atrás, para ele converge. E por mais que tenha sido explicado e demonstrado o sistema *Nagô*, de modo aparentemente paradoxal, é na *Umbanda* onde isto se torna mais evidente e explícito, invisível apenas à miopia desta ficção que é a “razão” ocidental. Estão aí a atestá-lo os *Pretos Velhos* (até há algum tempo muito significativamente chamados “Tios da Costa”), os *Caboclos* e a infinidade de *Encantados* que povoam o nosso dia-a-dia de ponta a ponta do Brasil; o dia-a-dia de um povo que sabe que somos o que foram — em combinações múltiplas e singulares — nossos antepassados e que, para que nos mereçamos, não podemos nem devemos desmerecê-los. Este povo “zela” por seus ancestrais para que eles “velem” por ele, e o chamado *Culto às Almas* tem, no Brasil, praticamente a idade do início do tráfico negreiro, sem contar que a compreensão da presença e a prática dos rituais voltados aos ancestrais perdem-se no tempo, tanto na África como no Brasil (através de seus ocupantes originais, hoje, estrangeiros em sua terra).

Tudo isso foi *reposto* na história brasileira à forma de um *continuum* africano e o que o distingue de uma formação mística ou uma “religião”, ou seja, sua *originalidade*, está na “plethora de diferenças em relação à totalidade ensejada pela ordem africana (desde o sistema das relações de parentesco até particularidades míticas) e, ao mesmo tempo, em

relação ao movimento histórico-culturalista das classes dirigentes brasileiras", ou seja, no fato de – no interior da formação social brasileira – este *continuum* africano ter gerado "uma descontinuidade cultural em face da ideologia do Ocidente, uma heterogeneidade".<sup>36</sup>

Finalmente, queremos assinalar uma última questão ligada intimamente a este *continuum*, a tão controvertida questão do "transe", e a melhor compreensão do significado e dos mecanismos ligados à "iniciação", questão para a qual tem-se tentado respostas, até muito honestas por parte de alguns pesquisadores, mas da qual, em nossa opinião, nenhuma das "práticas técnicas" em uso por nossa ciência social conseguirá dar conta de modo eficaz sem que se desvencilhe do apa-

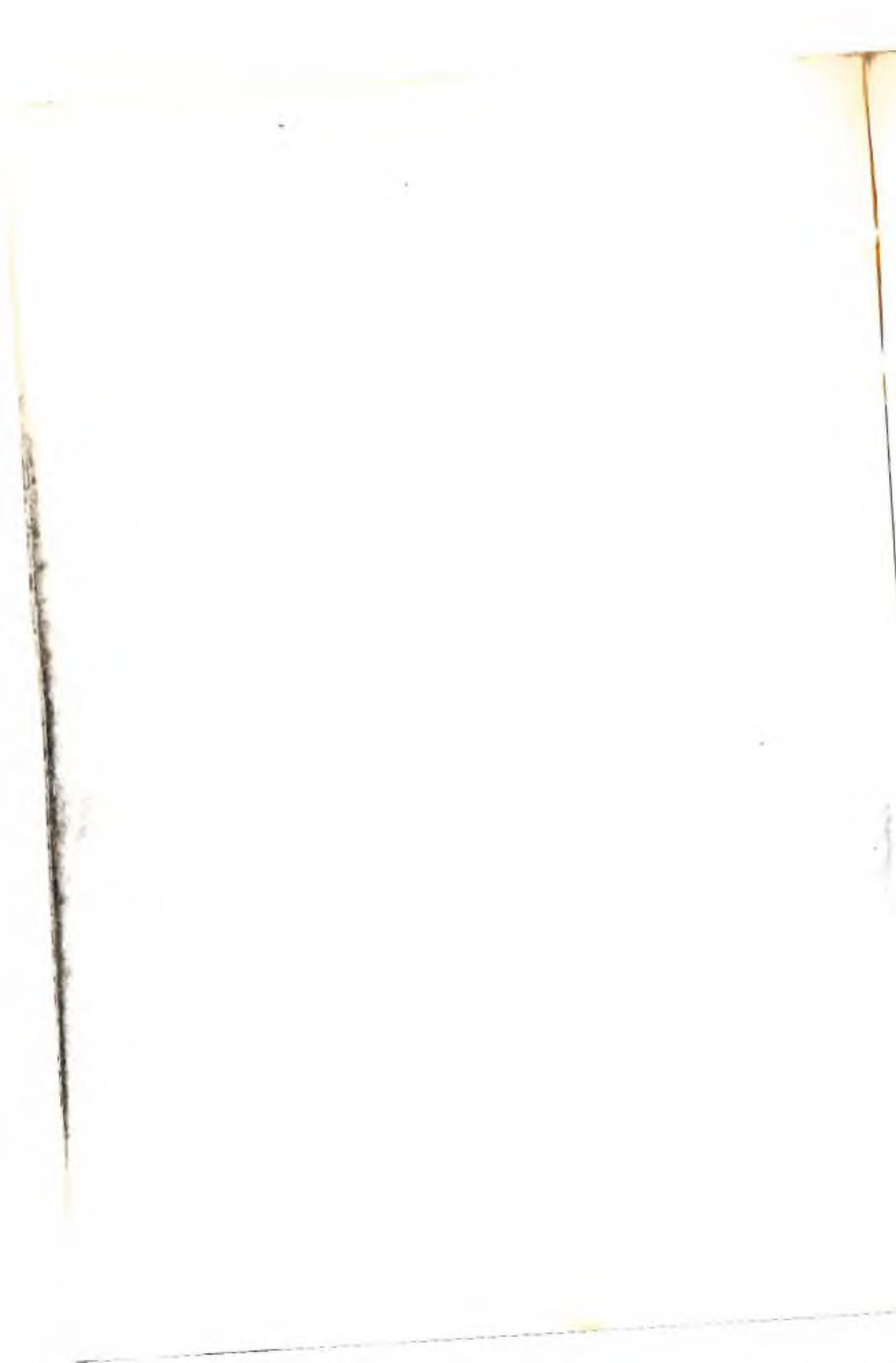
rato teórico ocidental;<sup>37</sup> questão levantada por Pierre Verger e que, embora dizendo respeito especificamente ao que poderíamos nominar como o "apelo da ancestralidade", pode servir de base à compreensão do *nó vital* a que nos vimos referindo e ao estatuto por nós avocado para o saber negro-brasileiro. Fica a matéria para reflexão:

"Os que são chamados a tornar-se 'filhos' ou 'filhas-de-santo' devem passar por um período denominado impropriamente 'iniciação'. Dizemos impropriamente, pois não lhes são revelados segredos. [...] A iniciação não se faz no plano do conhecimento intelectual, consciente e aprendido, mas em nível mais escondido, que vem da hereditariedade adormecida, do inconsciente, do informado."<sup>38</sup> □

## NOTAS

1. José Carlos Rodrigues, *Tabu da morte*, Rio de Janeiro, Ed. Achiamé, 1983, p. 269 e segs.
2. José Carlos Rodrigues, *op. cit.*, p. 283.
3. José Carlos Rodrigues, *op. cit.*, p. 287.
4. *Apud* Ari Araujo, "O samba e o negro no Brasil", *Estudos Afro-Asiáticos*, n.º 8-9, 1983, p. 245. Cf. Juan Comas, "Os Mitos Raciais", *Raça e Ciência I*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1978, p. 28.
5. Roger Bastide, "O estado atual da pesquisa afro-americana na América Latina", *Sarepegbe*, n.º 2, Salvador, Ed. SECNEB, 1975, p. 16.
6. *Apud* Monique Augras, *O duplo e a metamorfose – A identidade mítica em comunidades nagô*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1983, p. 48.
7. Peter Fry, "Feijoada e *soul food*: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais", *Ensaio de Opinião*, Rio de Janeiro, Ed. Inúbia, v. 4, 1977, p. 45.
8. Eunice Ribeiro Durhan, "A dinâmica cultural na sociedade moderna", *Ensaio de Opinião*, Rio de Janeiro, Ed. Inúbia, v. 4, 1977, p. 34.
9. Pierre Verger (Fatumbi), *Orixás – Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador, Ed. Corrupio, p. 23.
10. Marcio Goldman, "A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé", *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, Ed. Campus, ago./85, p. 52.
11. Muniz Sodré, *A verdade seduzida – Por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Codecri, 1983, p. 124.
12. A afirmação que fazemos apóia-se tanto em artigo (inédito) de Jean Ziegler, "Les Africains dans la Revolution Cubaine", como no conteúdo de conferência pronunciada por este eminente sociólogo no Centro de Estudos Afro-Asiáticos, do Conjunto Universitário Candido Mendes, quando o mesmo fazia o relato de recente viagem sua àquele país (1981).
13. Beatriz Góis Dantas, "Repensando a pureza Nagô", *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, Ed. Tempo e Presença/Cortez, n.º 8, jul./82, p. 15-20.
14. Beatriz Góis Dantas, *op. cit.*, p. 16.

15. Beatriz Góis Dantas, *op. cit.*, p. 17.
16. Muniz Sodré, *op. cit.*, p. 121-2.
17. Apud Marco Aurélio Luz, "O contexto histórico das comunidades negras – Um histórico resumido", *Estudos Afro-Asiáticos*, n.º 8-9, Rio de Janeiro, Ed. CEEA, 1983, p. 135.
18. Roger Bastide, *O candomblé da Bahia (Rito Nagô)*, São Paulo, Ed. Nacional, 1978, p. 10-1, 12 e 17.
19. Juana Elbein dos Santos, *Os Nâgó e a morte – Páde, Asèsê e o culto Ègun na Bahia*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1977, p. 16-7.
20. Juana Elbein dos Santos, "A expressão oral na cultura negro-africana e brasileira", in Mestre Didi, *Contos crioulos da Bahia*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1976, p. 16.
21. Muniz Sodré, *op. cit.*, p. 165.
22. Muniz Sodré, *op. cit.*, p. 147.
23. Muniz Sodré, *op. cit.*, p. 144.
24. Monique Augras, *op. cit.*, p. 50.
25. Muniz Sodré, *op. cit.*, p. 131-2.
26. Marcio Goldman, *op. cit.*, p. 45. Por motivos redacionais, suprimimos do texto reproduzido as fontes bibliográficas em que o autor sustenta sua formulação; contudo, ele as cita com propriedade.
27. Muniz Sodré, *op. cit.*, p. 159.
28. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Totemismo hoje*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1975, p. 107.
29. *Iansan*, contração de *Iyá omo mèsàn* (Mãe dos nove filhos), é também saudada como *Iâmesorum* (*Iyá mèsàn orun*), ou seja, Mãe dos nove *oruns*, entre outras designações.
30. Fodé Diawara, *O manifesto do homem primitivo*, Lisboa, Ed. Futura, 1974, p. 174.
31. Roger Garaudy, *O ocidente é um acidente (Por um diálogo das civilizações)*, Rio de Janeiro, Ed. Salamandra, 1978, p. 63.
32. Fodé Diawara, *op. cit.*, p. 189.
33. Muniz Sodré, *Samba – O dono do corpo*, Rio de Janeiro, Ed. Codecri, 1979, p. 24.
34. Revista *Veja*, São Paulo, Ed. Abril, 8/2/84, p. 64.
35. Fodé Diawara, *op. cit.*, p. 93-4.
36. Muniz Sodré, *A verdade seduzida, cit.*, p. 133.
37. Essa parece ser a intenção de Monique Augras que em seu *O duplo e a metamorfose* ensaia os primeiros passos nessa direção.
38. Pierre Verger (Fatumbi), *op. cit.*, p. 44.



# REFLEXÕES SOBRE A TRANSIÇÃO DO ESCRAVISMO PARA O CAPITALISMO URBANO-INDUSTRIAL E A QUESTÃO RACIAL NO RIO DE JANEIRO

*José Jorge Siqueira\**

O presente texto tenciona ser uma reflexão sobre os possíveis vínculos entre a questão da transição do escravismo para o capitalismo urbano-industrial e a questão da redefinição das ideologias e práticas racial-discriminatórias, envolvendo o contingente afro-brasileiro da população da cidade do Rio de Janeiro.

No plano da economia política e considerando o conjunto do Brasil, o tema da transição para o capitalismo é assunto controverso. Pressupõe diferentes correntes teórico-metodológicas que chegaram a resultados também diferentes a respeito de como efetivamente se realizou o processo real. Talvez, a própria opacidade do período, determinada pelas dificuldades na obtenção de dados empíricos sistematizados e confiáveis e pela insuficiência dos estudos parciais — já que a realidade brasileira supõe rica variação regional —, explique a ausência de consenso sobre período tão decisivo da trajetória histórica do país. Por outro lado, até o fim da primeira metade deste século, simplesmente esta temática sequer era colocada, pois tinha-se como consensual em nossa bibliografia a crença (hoje impossível de ser sustentada pelo avanço dos estudos na área) de que à Abolição seguira-se uma imediata generalização do trabalho livre e assalariado, determinando assim a hegemonia desta forma específica de produção e circulação econômica.

Ora, sabemos que, no mundo inteiro, capitalismo significou a hegemonia da economia urbano-industrial sobre a rural agropastoril, predominância do trabalho livre e assalariado sobre as outras formas de relações sociais de produção, extração do lucro via mais-valia relativa, subordinação real do trabalho ao capital, o Estado capitalista etc., coisa distante do Brasil e da 1.ª República.

Por sua vez, a importância de um conhecimento consistente sobre este período e questão é medida pela necessidade da formulação de concepções teóricas ou de medidas práti-

\* Historiador.

cas que, atuando sobre a realidade social, influam sobre o desenrolar de nossa história.

Ainda recentemente percebeu-se erros flagrantes de táticas de ação política ou de medidas de política econômica respaldadas no erro original de como conceber o país da primeira metade do século XX. Este é o caso, por exemplo, dos erros da concepção feudal, que atrela a linha histórica brasileira à européia, transformada em modelo universal. Ou, ainda, das teses do modelo de substituição de importações, que levou seus defensores, primeiro, a não reconhecer o escravismo como um sistema; segundo, a não perceber a possibilidade de uma "acumulação primitiva" endógena (porque originada de um período de transição) que levasse ao capitalismo; e, terceiro, em alguns casos, há não identificar uma industrialização capitalista antes de 1930.

Igualmente para a questão da discriminação racial sobre o mais expressivo contingente étnico da população do país, qual seja o afro-brasileiro, sentimos que este período assim identificado como de transição para o capitalismo é de crucial importância. A razão disto é a de não mais se aceitar que a inferiorização de tudo quanto seja originado do negro tenha explicação exclusiva na escravidão colonial. Reducionista, antidialética e acomodativa é como esta posição é hoje reconhecida.

Reducionista e antidialética porque limita ao sistema matriz (o escravismo) a existência e a reprodução indiferenciada da inferiorização, imputando a "reminiscências" as sobrevivências racistas posteriores; isto, ao mesmo tempo que congela sua (dela) visão da questão ao não perceber que mudanças qualitativas (estruturais) dariam nova dinâmica ao problema, alterando suas premissas e resultados. Seu caráter acomodativo é, por sua vez,

de um certo fatalismo, atribuindo à evolução natural ("normal") a resolução desses impasses — podendo mesmo chegar ao paradoxo do tipo "o problema existiu, hoje não existe mais".

No presente texto, trataremos de analisar a questão da transição do escravismo para o capitalismo e conseqüente acumulação original do capital a partir, essencialmente, do estudo dessa problemática numa empresa carioca que vivencia as duas fases aludidas, num período de aproximadamente cinqüenta anos (1850/1900)\*. Com esta medida privilegiamos o critério metodológico do estudo de uma unidade funcionalmente vinculada. Isto é, consideramos que a unidade não é um fato isolado, mas que, ao contrário, é representativa de uma entidade total, que, até certo ponto, reflete. Cabe-nos, isto sim, buscar os pontos de correlação entre o particular e o geral a que pertence a referida unidade — definindo quais as suas funções no geral e quais as necessidades que decidem sua duração ou desaparecimento dentro de uma dimensão determinada. Por isso, teremos que trabalhar com as principais transformações sócio-econômicas da cidade do Rio de Janeiro na época, isto é, suas transformações industriais, sua demografia histórica, suas atividades econômicas em geral.

Ao nível da empresa escolhida, ao longo das análises, identificaremos a presença e a importância das relações sociais de trabalho escravistas e a sua participação na acumulação de capitais que possibilitou o advento da fase seguinte, tipicamente capitalista. Analisaremos as mudanças qualitativas na composição orgânica do capital, tanto para diferenciar estes dois modos específicos de produção, como também para demonstrar a tendência inexorável das mudanças rumo ao estabelecimento da fase fabril. Paralelamente,

\* Essas análises foram extraídas da tese de mestrado defendida pelo autor em 1984 no ICHF/UFF, denominada *Contribuição ao Estudo da Transição do Escravismo Colonial para o Capitalismo Urbano-Industrial no Rio de Janeiro: a Companhia Luz Sédrica (1854/1898)*.

correlacionaremos este desempenho particular com o de outras empresas da época.

Por fim, trataremos de especular sobre de que maneira as mudanças estruturais econômicas, políticas e ideológicas incidiram organicamente no processo de marginalização do negro e do mulato na nova sociedade que emergia com o fim da escravidão. Quanto a esta "marginalização" não paira, hoje, a menor sombra de dúvida, malgrado todas as tentativas rebuscadas de sua omissão em nome de uma civilização luso-tropical, de uma "democracia" racial. Está plenamente identificada nas estatísticas de estratificação sócio-profissional e encontra-se implícita nas tentativas de arianização do Brasil, tão característica dos modelos de imigração européia ou de imposição de formas alienígenas — no sentido colonialista — de cultura. A profundidade e relevância do assunto nos remete na verdade às grandes lutas do povo brasileiro por uma nação mais livre e justa, posto que o "problema do negro" confunde-se com os da maioria do campesinato sem terra, com o subemprego, com as favelas e mocambos, com a identidade cultural do país *versus* sua desfiguração enquanto singularidade.

### O Rio de Janeiro no século passado

A conformação histórica do Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX possui uma determinante fundamental: a superação do escravismo. Esta era a questão central da sociedade brasileira na época, da qual o Rio como principal centro escravista do país não poderia escapar.

A cidade, em meados do século passado, possuía já duas áreas básicas, que eram a urbana e a suburbana. A primeira, centro dinâmico da economia da cidade e área mais densamente povoada, envolvia as paróquias de Sacramento, Candelária, São José, Santa Rita, Santana, Lagoa, Engenho Velho, Santo

Antônio, São Cristóvão e Espírito Santo. A segunda, na verdade constituída por áreas afastadas do centro urbano, de vida predominantemente rural e dependentes do comércio de gêneros destinados ao abastecimento da Corte, contava com Irajá, Inhaúma, Engenho Novo, Jacarepaguá, Guaratiba, Campo Grande, Santa Cruz e as ilhas de Paquetá e do Governador. O retalhamento de sítios e chácaras, aliado à expansão das linhas de ramais ferroviários e bondes, faria surgir, ainda na segunda metade do século passado, os primeiros bairros suburbanos.

O povo, por esta época, andava a pé e, não raro, descalço. As seges, vis-a-vis, cabriolés, tñburis, landaus, charretes, coches, palanquins, liteiras e carruagens destinavam-se ao uso exclusivo das "gentes de bem". Mesmo os primeiros ônibus (os "jabutis", como eram chamados, por serem fechados) e bondes puxados a cavalos, eram transportes finos dos "senhores" e "senhoras". Em 1858 inaugura-se a primeira linha de estrada de ferro, a D. Pedro II, de percurso inicial ligando o Campo da Aclamação (atual Central do Brasil) a Queimados. Em 1865, após grandes esforços, a D. Pedro II atravessa a Serra do Mar e alcança o Vale do Paraíba, passando por Mendes e pelo Vale do Rio Pirai, bifurcando-se em direção a São Paulo e Minas. Na década de 1880 constroem-se mais duas ferrovias: a Estrada de Ferro Rio D'Ouro e a Rio de Janeiro Northern Railway Company (futura Leopoldina). Noronha Santos calcula um total de quase 30 milhões de passageiros em circulação nessas estradas de ferro, entre 1886 e 1896.<sup>1</sup> Nesta época, o porto do Rio de Janeiro escoava todo o café do planalto fluminense, da Zona da Mata, Espírito Santo e nordeste paulista. No sentido inverso ao fluxo exportador, era também o Rio de Janeiro redistribuidor de escravos, abastecedor de gêneros para as fazendas, importador de industrializados e ponto de convergência do comércio de cabotagem.

As paróquias de Santana, Santa Rita, São José, Santo Antonio e Candelária — que compõem o atual centro e zona portuária — concentravam as atividades comerciais, manufatureiras, político-administrativas e culturais da cidade. Ali encontravam-se inúmeras lojas comerciais, oficinas, cocheiras, indústrias manufatureiras, a Casa da Moeda, o Arsenal de Guerra, o Senado, os consulados, os bancos, o Paço Imperial, conventos, teatros, o terminal das estradas de ferro, o porto. Suas ruas estreitas, de corte urbanístico colonial, abrigavam ainda os antigos casarões do 1.º Reinado, transformados em pestilentos cortiços, para a moradia de numeroso contingente populacional de baixa renda. Em 1862, 54% da população dessas paróquias centrais da cidade habitavam nessas condições. Tal característica prestava-se inclusive a uma forma de acumulação primitiva de capitais, através do arrendamento e construção dos cubículos. Os negócios eram de tamanho porte que envolviam barões, comendadores, comerciantes e instituições de prestígio, como bancos e a Santa Casa da Misericórdia.

O Rio de Janeiro era, na segunda metade do século XIX, o mais importante centro urbano, comercial e industrial do país — em volume de negócios seu porto era o segundo de toda a América, depois de Nova York. Em 1849, a cidade, também capital do Império, possuía então 266.466 habitantes (estava-se em plena época proto-estatística e os cálculos eram primitivos e imperfeitos).<sup>2</sup> Já em 1900, contava com 691.566 habitantes, portanto, quase triplicando sua população em cinqüenta anos.

Entre 1849 e 1872, as análises e estimativas indicam um crescimento praticamente nulo da população.<sup>3</sup> A violência das epidemias (várias doenças de caráter endêmico, como a cólera morbus, a tuberculose, a varíola, a febre amarela), os altos índices de mortalidade do povo escravo, a migração da

cidade para o campo cafeeicultor escravista, foram os fatores determinantes do fenômeno.

A migração rumo ao campo, acima referida, explica-se pelos problemas colocados pelo fim do tráfico com a África desde 1850, exatamente quando chegava ao auge a produção cafeeira do Vale do Paraíba — que, então, incorpora mão-de-obra escrava até aí ocupada em atividades urbanas.

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

Do ponto de vista da estratificação sócio-profissional, observemos os dados contidos nos censos de 1872 e 1890 e analisemos certas tendências. Vejamos os dados de 1872.<sup>4</sup>

Neste ano, para 822 empresários de manufatura dos diversos ramos industriais, temos 18.090 trabalhadores assalariados de alguma especialização técnica. Como a manufatura urbana no Rio de Janeiro contou também com o uso de trabalhadores escravos, lado a lado com os livres e assalariados, temos que aqueles representavam, neste ano, 13% do total da força de trabalho ocupada em atividades industriais. Havia, na cidade, 46.804 escravos empregados em atividades diversas, malgrado o vultoso número de alforrias e do grau de desmantelamento do sistema.

Nesta época, 92 mil pessoas eram consideradas "sem profissão definida" (excluídos até mesmo os empregados em serviços domésticos), configurando numeroso contingente populacional bastante próximo da miséria e marginalidade. Era relativamente grande o número de pessoas ocupadas no setor de serviços: 112.217. O setor agrícola da cidade (existente em sua área suburbana) demonstrava razoável importância, pois ocupava 17.021 pessoas.

Uma comparação com os dados do Censo de 1890<sup>5</sup> nos indica maior capacidade de absorção ocupacional pelo sistema econômico, pois o número dos "sem profissão definida" cai de 92 mil para 48.100 pessoas. O número de operários de alguma especialização técnica passa de 18.090 para 54.520. Contraditoriamente, observa-se um enfraquecimento do setor agrícola de subsistência (malgrado o aumento da demanda), pois o número de pessoas aí empregadas cai de 17.021 para 12.485. Não há mais escravos.

A atividade industrial urbana possuía, até 1840, cunho eminentemente artesanal. Contavam-se entre os seus artífices os espingardeiros, violeiros, ferradores, tanoeiros, alfaiates, funileiros, caldeiros, ferreiros, douradores, marceneiros, latoeiros, sapateiros, tintureiros etc. Os oficiais artesãos organizavam-se em corporações e irmandades, como as de São José e São Jorge. Influenciados pelo escravismo circundante, os seus mestres possuíam escravos como "aprendizes". Na verdade, de "aprendizes" os escravos tinham muito pouco, pois a primeira tarefa de um mestre artesão bem-sucedido era passar ao escravo a técnica do ofício, desligando-se da atividade manual, malvista socialmente.

Já a partir de 1840, a produção industrial muda de qualidade, passando a predominar a forma manufatureira: empresas maiores, processos de produção de mercadorias pressupondo a combinação de ofícios parciais e, até mesmo, o uso de máquinas a vapor —

embora predominasse o uso da habilidade pessoal e força muscular dos trabalhadores.

Tal mudança realiza-se em meio a um contexto de expansão econômica mais amplo, que engloba o que era fundamental na economia fluminense e brasileira da época ou seja, a agricultura exportadora, cujos efeitos multiplicadores de sua expansão ao extrapolar a ambiência das fazendas entrelaçam-se com o desenvolvimento urbano industrial. Exemplifica-se pelo aumento das trocas comerciais internas e externas; expansão das redes de transporte, agora incluindo o trem, o navio a vapor e o bonde; a intensificação das comunicações, com o telégrafo e o cabo submarino; os serviços, incluindo bancos nacionais e estrangeiros; a expansão da malha urbana; e o aumento da produção agrícola e industrial voltada para o mercado interno. Este desenvolvimento ampliado e entrelaçado cria demandas por determinados valores de uso cuja facilidade de produção, peso e baixo custo não recomendavam nem compensavam sua importação, abrindo espaço para a sua produção local.

Note-se, portanto, que, a nível da produção industrial urbana, passávamos da fase artesanal escravista para a fase manufatureira pré-capitalista, que se utilizou de escravos, imigrantes sob contratos de locação, operários primitivamente assalariados — assiste-se, assim, não a um processo de substituição de importações, mas a um processo de superação endógena do artesanato pela manufatura. Esta, no Brasil, tem a especificidade de já funcionar utilizando-se de máquinas a vapor, dado que a Revolução Industrial já havia se realizado na Europa Ocidental e os vínculos com o Brasil passavam influências de base tecnológica. Entretanto, mesmo quando se trata do caso orgânico — isto é, quando a empresa manufatureira, mais complexa, integra oficinas inteiras incapazes de concluir o produto final isoladamente —, ainda assim não há como duvidar do caráter não-fábril,

devido às formas primitivas do regime assalariado.

O fato é que entre as décadas de 1840 e 1880 surgiram dezenas de estabelecimentos industriais-manufatureiros na cidade do Rio de Janeiro, produzindo alimentos, bebidas, sabão e velas, papel, têxteis, chapéus, calçados, vidros, móveis, selins e arreios, rapé, couros, tapetes, produtos químicos. Há que se perceber a existência e o desenvolvimento de um setor manufatureiro industrial voltado para a produção de máquinas, equipamentos, acessórios e meios de transporte, premido pelas mesmas circunstâncias que levaram ao surgimento das manufaturas de bens de consumo imediato. Este é o caso (não único, embora seguramente o mais importante) do Estaleiro e Fundação da Ponta da Areia, localizado em Niterói, que durante anos chegou a fundir dez toneladas de ferro por dia, produzindo chapas diversas, tornos, máquinas a vapor, tubulação, navios, acessórios para máquinas etc.<sup>6</sup>

Assim, embora carregada de contramarchas, a política econômica estatal passou a incluir direta ou indiretamente, em conta corrente, o peso do setor industrial voltado para o mercado interno — o que se realiza através da política alfandegária, das práticas de emissão de papel-moeda e até mesmo via empréstimos diretos às empresas. O que se pode argumentar é o caráter assistemático e vacilante dessas medidas governamentais, o que fica por conta de uma evidente hegemonia dos interesses econômicos e políticos do complexo agroexportador, livre-cambista e antiindustrial.

Já a década de 1880 apresenta novo salto qualitativo, pois apresenta-se como de declínio da produção industrial manufatureira, ou, sob outro ângulo, apresenta-se como uma fase de superação desta pela produção tipicamente fabril e capitalista. Sintomas muito evidentes apontam tal contraste: a década de 80 é a da crise derradeira do escravis-

mo. Reconhecidos são os obstáculos diversos que este sistema impõe ao desenvolvimento do modo de produção capitalista, seja na questão de uma mão-de-obra disponível e apta à contratação assalariada pelo capital, seja nas distorções ideológicas que impregnam a comparação trabalho escravo/trabalho livre, seja na organização jurídica da economia, pouco apropriada aos empreendimentos capitalistas. Por outro lado, na década de 80 ocorre também a intensificação da imigração européia, a qual iria engrossar o incipiente proletariado (e outras classes) em formação, além de aumentar a importância do mercado consumidor interno. A simetria completa-se quando a proclamação da República (ato contíguo à Abolição da escravidão) institui a descentralização federalista, a separação da Igreja do Estado e agiliza a organização das sociedades anônimas, arquivando a pesada herança burocrática que o Estado anterior impunha ao procedimento dos negócios, ao funcionamento da Bolsa de Valores etc. Não há pertinência maior que constatarmos nesta década a organização dos primeiros ramos industriais a funcionar em termos tipicamente fabris, como o de tecidos.<sup>7</sup>

#### A transição manufatura—fábrica na Cia. Luz Steárica

A Companhia Industrial Luz Steárica é considerada uma das mais representativas das transformações gerais da economia urbano-industrial do Rio de Janeiro da época, pois experimenta todos os mecanismos que caracterizaram a fase de transição. Foi, como outras, fundada como manufatura escravista, incorporou o trabalho de imigrantes sob contratos de locação e em condições de vida análogas às dos escravos, gozou de protecionismo alfandegário em conjunturas diversas, importou máquinas, matérias-primas e fórmulas de fabricação, substituiu o trabalho pré-capitalista por operários assalariados etc.

Esta empresa tem sede ainda hoje na Rua Benedito Otoni (nome de um de seus presidentes e antiga Rua das Palmeiras), no bairro carioca de São Cristóvão, ocupando razoável área de terrenos onde foi instalada a primitiva manufatura de sabão e velas, em meados do século passado (1854). Foi pioneira na fabricação de velas de estearina no Brasil, numa época em que a energia elétrica ainda não era utilizável. Sua produção de sabão destinava-se, sobretudo, ao consumo popular, sendo que, até por volta de 1840, era comum sua fabricação nos lares, por processos simples e primitivos. Já quanto às velas de estearina, de tratamento mais refinado do que as velas comuns, sua produção destinava-se a camadas mais abastadas da população, entrando em concorrência direta com as similares de origem francesa — o que explica a competição constante e a necessidade de apoio estatal para tal enfrentamento.

A produção da companhia, além do mercado carioca, destinou-se a outras partes do território nacional, exportando-se para Santos e Salvador. No início do século XX, a empresa passou a produzir as matérias-primas antes importadas do estrangeiro, como a estearina em placas e em grânulos, a glicerina quimicamente pura e a oleína, com as quais também abastecia outras indústrias químicas e farmacêuticas. Seu primeiro presidente foi Irineu Evangelista de Souza, Barão, depois Visconde de Mauá. Este, como se sabe, foi o mais típico empresário dos fins do escravismo colonial brasileiro: foi banqueiro, organizou (além da Luz Steárica) empresas de transporte urbano, de iluminação pública a gás, de navegação fluvial a vapor, várias estradas de ferro, a comunicação do Brasil com a Europa por meio de cabo submarino, o estaleiro e fundição da Ponta da Areia. A presença de Mauá como diretor-presidente da empresa, assim como de outros membros da diretoria provenientes do próprio ramo manufatureiro ou do comércio, indica uma dire-

ta vinculação da estruturação e desempenho desta Cia. Luz Steárica com outras surgidas na mesma época. Mesmo a utilização de escravos lado a lado com o trabalho livre não representara novidades, pois constituiu-se em prática generalizada na época, à exceção dos setores têxtil e de cerveja.

Na década de 1850, em meio a 24 empresas do setor produtor de sabão e velas existentes na cidade do Rio de Janeiro, a Luz Steárica situava-se como uma das duas maiores. Entre 1860 e 1870, foi considerada “modelo no seu gênero”, em reportagem no *Jornal do Commercio*. Em 1860, recebeu a visita do imperador e em 1862, a do ministro da Fazenda. Ainda em 1862, no Rio de Janeiro e em Londres, em 1865 no Prata, em 1875 no Chile, em 1882 na Argentina e em 1889 em Paris, a empresa foi premiada pela exposição de seus produtos.<sup>8</sup> Hoje (1985) a empresa denomina-se Moinho da Luz, fabrica farinha de trigo, faz parte das propriedades de um grupo de capital nacional que possui várias empresas do ramo em diversas capitais do Brasil e opera totalmente com máquinas de origem italiana ou alemã produzidas por multinacionais sediadas no Brasil.

Trabalhamos a questão da “transição” nesta empresa segundo as seguintes hipóteses heurísticas:

I — A Companhia Industrial Luz Steárica, hoje Moinho da Luz, entre 1854 e 1898 passa da fase manufatureira escravista para a fase fabril capitalista. A fase manufatureira situou-se entre 1854 (ano de sua fundação) e 1885 (quando cessa a utilização das relações escravistas na empresa). A identificação da fase manufatureira pré-capitalista prende-se primordialmente aos seguintes fatores:

— o trabalho escravo era empregado juntamente com o trabalho assalariado e de “servos de contrato” (*indentured servants*) em proporções decrescentes até a extinção das relações escravistas na empresa em 1885;

— a composição orgânica do capital era de tal ordem na fase manufatureira que os investimentos em meios de produção eram, em proporção ao total dos custos da empresa, acentuatadamente menores do que na fase já capitalista;

— o emprego do trabalho pré-capitalista, malgrado as conjunturas econômico-financeiras adversas, foi lucrativo. Proporcionou uma acumulação de capital que, em parte, explica a passagem da fase manufatureira para a fase fabril;

— a política econômica governamental de alguma forma se articulou ao desempenho econômico da empresa, seja através de privilégios diretamente concedidos, seja através dos mecanismos de política alfandegária e monetária, mesmo considerando as contradições inerentes a estes vínculos.

II — O desempenho econômico da empresa em estudo demonstra alternância de períodos de prejuízos com outros de lucros. Entretanto, ao resistir aos diversos contratempos, a empresa ultrapassa a fase manufatureira, incorpora concorrentes e passa à fase tipicamente fabril e capitalista, com as seguintes características:

— o trabalho assalariado impera absoluto, tendo sido abolidos o trabalho escravo e o trabalho de imigrantes sob contrato de locação;

— a composição orgânica do capital é alterada qualitativamente em relação à fase anterior, pois há uma tendência de maiores investimentos em capital constante (meios de produção), em relação aos investimentos em capital variável (salários), de tal maneira a ir consolidando a subordinação real do trabalho ao capital;

— esta fase coincide, na cidade, com o incremento do processo formador de uma mão-de-obra mais tipicamente adequada à exploração capitalista.

A análise sistemática a que submetemos a empresa em estudo, segundo estes critérios, nos proporcionou a comprovação dessas hipóteses prévias naquilo que elas possuíam de essencial. Pudemos avaliar a importância do emprego do trabalho escravo nesta indústria urbana. Não temos mais dúvidas quanto à origem nacional e não-capitalista dos investimentos iniciais que, empregados na fase manufatureira, propiciaram a transição da empresa para a fase fabril-capitalista. A composição orgânica do capital demonstrou possuir uma linha de evolução tal que, inexoravelmente, passou da fase formal àquela onde subordina de maneira real o trabalho.<sup>9</sup>

Concluimos que a fase manufatureira pré-capitalista propiciou uma acumulação endógena de capitais que preparou a fase seguinte. Para o entendimento do papel desempenhado pelo trabalho e pelo capital nas duas fases estudadas na empresa, construímos quadros estatísticos dispondo em variáveis todos os elementos do processo produtivo, quais sejam os de compra e manutenção dos escravos, salários, maquinarias, matérias-primas e combustível — cujos valores foram computados mês a mês, entre 1854 e 1898.<sup>10</sup> Paralelamente, convertemos todos os resultados em mil-réis para libras esterlinas, a fim de deflacionarmos a moeda brasileira e evitarmos resultados exagerados — fenômeno particularmente incidente no início da década de 1890, devido às medidas de política econômica do ministro Rui Barbosa.

Verificamos, com isso, que os gastos com trabalhadores escravos, durante todo o período em que foram empregados pela empresa, girou em torno de 3,5% do total dos capitais aplicados. Ao passo que, no mesmo período, nos anos de lucros, um capital nunca inferior a 33% do total dos investimentos (chega-se a 49% destes) ficou destinado aos lucros da empresa. Por outro lado, a captação de recursos monetários externos à empresa (venda de ações e debêntures) reali-

zou-se em meio à economia pré-capitalista existente na cidade, determinando assim a origem desses capitais.

A incorporação de tecnologia fabril (importada da França) e o uso exclusivo de trabalhadores assalariados (a maioria de portugueses), a partir de 1885, redefiniu estruturalmente a composição orgânica do capital e as relações técnicas de trabalho no interior do processo produtivo. A distância dos investimentos em maquinaria e matérias-primas aumenta vertiginosamente em comparação com as despesas em mão-de-obra.

Por sua vez, a relação entre a trajetória da transição na empresa em estudo e as transformações escravismo-capitalismo na cidade nos indicou a existência de todo um processo geral correlato, capaz de dar este sentido ao rumo das mudanças. Ao nível industrial, constatamos processos assemelhados ocorrendo em outras empresas da época, seja quanto à tipologia das relações sociais de trabalho, seja quanto a um certo patamar de desenvolvimento tecnológico ou quanto à origem dos investimentos, além de existirem processos gerais, comuns à economia como um todo, tais como o fim da escravidão, o processo imigratório europeu, a política econômica estatal modernizada pela fase republicana etc.

Tomou-se evidente, portanto, como as relações capitalistas de produção e circulação transformaram-se, já no início do século XX, a nível da cidade, nas principais responsáveis pela reprodução da lógica econômica — o que é algo perfeitamente constatável empiricamente.<sup>11</sup> Advindas de um contexto pré-capitalista (o escravismo colonial decadente), estas relações capitalistas demonstram um aspecto endógeno de desenvolvimento e transformação, o que põe a descoberto toda a singularidade da formação do capitalismo num país como o Brasil. Aqui, a “acumulação primitiva” não contou com o colonialismo moderno (neste contexto fomos objeto e

não sujeito), não contou com uma transformação radical na estrutura de repartição da terra produtiva, não contou nem mesmo com uma “revolução científica” (afinal a Revolução Industrial já se realizara na Europa), além de importarmos boa parte do próprio proletariado em formação.

A esta altura podemos retomar a proposta inicial destas reflexões para buscarmos uma ponte entre as questões especificamente de economia política da transição do escravismo colonial para o capitalismo dependente e periférico e a questão da discriminação racial neste contexto. Se estamos de acordo que a formação social brasileira inicia uma outra era histórica com o fim da escravidão, identificada por estruturas econômicas, políticas e ideológicas inteiramente diferenciadas daquelas do período anterior, por que a questão da discriminação racial, com seus efeitos econômicos, políticos e ideológicos, não se daria de forma também inteiramente diferenciada?

Nosso entendimento é o de que a marginalização do afro-brasileiro somente ganha sua verdadeira dimensão quando articulada aos mecanismos de transformação para o capitalismo que então funcionavam no país. Inextricavelmente vinculada ao proletariado, camponato, massas populares, classes médias, pequena e grande burguesia em formação, está colocada a questão do racismo no Brasil. O viés do racismo atravessa praticamente todas as relações político-econômicas-ideológicas que movem a reprodução social do novo Brasil republicano.

Tanto no plano sociológico, quanto no plano da economia política, a questão da singularidade histórica do afro-brasileiro nos parece ser o fio condutor para a compreensão de processos históricos fundamentais no interior desse período de transição ao capitalismo, simplesmente por se tratar da história de nossas grandes massas demográficas. Isto, portanto, quer ao nível da significação dos

valores que se reproduzem cotidianamente na vivência social do trabalho, da família, da escola, da religião, do lazer etc., quer ao nível do contexto global, quando a formação econômico-social brasileira ao sair do escravismo colonial para o capitalismo dependente opta pelo latifúndio agroexportador, pela industrialização dependente, pelos modelos arremedados de organização cultural.

Caso contrário, como poderemos levar a cabo o entendimento, com radicalidade, de fatos históricos dessa 1.<sup>a</sup> República, sem considerarmos como um dado relevante a questão da discriminação racial ou de ter a sociedade uma origem escravista? Como analisar, sem este dado fundamental, a política imigracionista, a Revolta da Chibata, o chamado exército industrial de reserva, as favelas, a superexploração da mão-de-obra e o paternalismo clientelista, inclusive do Estado? E o que dizer dos fracassos das concepções socialistas tradicionais, que esperavam uma revolução burguesa "clássica", na medida em que o país provinha de um feudalismo?

Está definido que alguns pilares sustentam a transformação da condição histórica do povo negro ex-escravo neste outro momento histórico vivido pelo Brasil e inaugurado pela Abolição e pela proclamação da República.

No plano econômico, a transformação da massa de ex-escravos em homens juridicamente livres possui severas limitações impostas por condições sócio-econômicas extremamente medíocres e coercitivas, longe daquilo que se considera direitos fundamentais da pessoa humana. Ao contrário do consenso existente em nossa tradição historiográfica até bem pouco tempo, nem mesmo generalizaram-se no campo e nas cidades brasileiras, no período próximo da Abolição, as relações tipicamente capitalistas de produção e circulação. Estas, apesar de exploradoras, poderiam garantir um pouco mais de liberdade de

opções (inclusive organizativas) aos trabalhadores, e, aqui e ali, acesso a graus diferenciados de propriedade dos meios de produção. Entretanto, sabe-se, hoje, que nas atividades agrárias perduraram durante muitos anos ainda os mesmos níveis técnicos do período escravagista, o que obviamente constituiu-se em sério impedimento a modificações substanciais nas relações sociais de trabalho.

Nas cidades, como o Rio de Janeiro e São Paulo, o que se denominou "ciclo de desvantagens cumulativas"<sup>12</sup> foi responsável por uma evidente inferiorização do negro e do mulato nas escalas da estratificação sócio-profissional. Tal "ciclo" tem a ver com a industrialização coetânea do auge do processo migratório europeu, realizado este numa perspectiva de superioridade racial dos brancos. Exemplifica-se pela incipiência da representação do negro e do mulato até mesmo como operários, inteiramente excluídos das possibilidades de reterem a propriedade dos meios de produção industrial. Igualmente a massa da população de cor é sub-representada nas atividades comerciais e de serviços, quando estas exigiam nível cultural mais elevado ou trato com o público. As cidades "desvantagens cumulativas", portanto, incidiam também sobre as taxas de escolaridade, as possibilidades de retornos ocupacionais quando havia graus elevados de educação entre os não-brancos e o aumento das dificuldades ocupacionais à medida em que estes subiam na escala da estratificação sócio-profissional.

No plano político, a chamada "modernização conservadora" garantia continuidade no poder em mãos de uma oligarquia de pessoas que já desfrutavam de tal "privilegio" no regime anterior, na medida em que o latifúndio exportador — como modelo hegemônico de organização da sociedade — passava sem maiores obstáculos à fase republicana recém-inaugurada. Ora, tal característica veio permitir passar ao período não propriamente

escravista toda uma estrutura clientelista e paternalista de fortes conotações racistas, as quais incidiram pesadamente sobre a massa negra e mulata do país, tão identificada na estereotipia pejorativa e no limitado acesso à cidadania.

No plano ideológico, apesar das enormes deficiências dos estudos, existem algumas indicações seguras sobre como a situação se redefiniria na fase de transição para o capitalismo, distanciando-se dos parâmetros legitimadores do racismo no período escravista. É evidente que sobram resquícios do período anterior, mas as concepções e práticas ideológicas raciais assumem com clareza nova dimensão e objetivo no período republicano. Já na própria campanha abolicionista isto se torna perceptível, quando os representantes das elites intelectuais e políticas pró-abolição, contraditoriamente, tomam-se adeptos convictos da necessidade de branquear a população brasileira em nome da modernização e do progresso, como é o exemplo típico de Joaquim Nabuco.

Neste caso, escamoteavam-se as condições históricas determinadoras do binômio escravo-negro, para fazer da inferioridade racial um fim em si mesma. No dizer de Clóvis Moura, invertiam-se os papéis, pois aqueles que tinham sido responsáveis pelo trabalho no período escravista passavam então a ser sinônimo de preguiça, marasmo, dissolução.<sup>13</sup>

Agregue-se à ideologia do branqueamento um violento clima de pessimismo racial sobre os povos ditos de cor em dimensões internacionais, fruto da legitimação ideológica de base pseudocientífica resultante das invasões imperialistas sobre a África e a Ásia e que atingiria clímax no desvario nazista alemão.

A relação entre ambos está em que as elaborações racistas no Brasil ganhavam respaldo internacional, fato de especial importância num país onde a produção intelectual de ponta era quase sempre arremedada dos centros cosmopolitas ocidentais, sobretudo quando as possibilidades de adequação à realidade interna eram eminentes, como foi o caso. Então, baseadas num cientificismo de terceira categoria, proliferaram por aqui teses eugênicas impregnadas de tresloucado sentimento antinegro, anti-África.

Diluindo-se na trama social, o racismo ganhou coerência e sobretudo eficácia para manter o negro num determinado lugar previsto pela sociedade oficial, de recorte capitalista dependente e periférico. As estruturas sociais da "modernização conservadora", as práticas paternalistas e clientelistas, criadoras de todo um conjunto de símbolos e valores estereotipados, encarregam-se de montar um sistema de discriminação *sui generis*, porque dissimulado, como que uma névoa confundindo sonho e realidade. O conservadorismo ideológico vigente atribui tamanha importância à negação das estruturas discriminatórias que chega a colocá-las no mesmo plano da preservação da unidade nacional e da paz social, evidentemente dois dos mais caros valores de uma nacionalidade.

Tenta-se, a todo custo, de forma difusa e sofisticada, manter em segredo o problema da discriminação racial no Brasil. Torná-lo explícito é incorrer em severa desaprovação moral. Os próprios censos demográficos passam a omitir a questão.

Etnia ou classe? Consideramos que, dependendo do contexto, esta pergunta contém ambos os seus pressupostos como resposta, inextricavelmente vinculados. □

## NOTAS

1. Noronha Santos, *Meios de Transporte no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Typ. do Jornal do Commercio, 1934, p. 83.
2. Sobre uma crítica aos censos de época, ver: Eulália M. Lahmeyer Lobo, *História do Rio de Janeiro (Do Capital Comercial ao Capital Industrial e Financeiro)*, Rio de Janeiro, IBMEC, 2 vol., 1978, p. 223 a 228.
3. Cf. Eulália M. Lahmeyer Lobo, *op. cit.*, p. 469.
4. Brasil. Diretoria Geral de Estatística, Brasil, *Recenseamento da População do Império do Brasil a que se procedeu no dia 1.º de agosto de 1872*, Rio de Janeiro, Officina Estatística.
5. Brasil. Diretoria Geral de Estatística, *Recenseamento Geral da República dos Estados Unidos do Brasil*, em 31 de dezembro de 1890, Rio de Janeiro, Officina de Estatística.
6. Cf. Visconde de Mauá, *Autobiografia*, Rio de Janeiro, Livraria Zelio Valverde, 1943.
7. Ver J. Stanley Stein, *Origens e Evolução da Indústria Têxtil no Brasil (1850/1950)*, Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1979.
8. Cf. Cia. Industrial Luz Steárica, *Correspondência*. Arquivo da fábrica Moinho da Luz.
9. Ver, J. Jorge Siqueira, *Contribuição ao Estudo da Transição do Escravismo Colonial para o Capitalismo Urbano-Industrial no Rio de Janeiro: a Companhia Luz Steárica (1854/1898)*, Niterói, 1984. (Tese de Mestrado apresentada ao Departamento de História do ICHF/UFF).
10. J. Jorge Siqueira, *op. cit.*, p. 95/96, 121/122.
11. Ver neste sentido o exaustivo e sistemático levantamento de todo o movimento industrial da cidade do Rio de Janeiro nos fins do século XIX e primeiras décadas do século XX, em Eulália M. Lahmeyer Lobo, *História do Rio de Janeiro (Do Capital Comercial ao Capital Industrial e Financeiro)*, *op. cit.*
12. Ver Carlos A. Hasenbalg, *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1979, p. 211.
13. Clóvis Moura, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*, São Paulo, Ed. Brasiliense, Col. Tudo é História, n.º 12, 1983.

---

## BANCO DE TESES

---

O Banco de Teses foi criado pelo Departamento de Estudos Afro-Brasileiros do CEEA com o propósito de armazenar informações sobre o que se tem levantado em estudo sobre a realidade do negro na sociedade brasileira, e igualmente disseminá-las para pesquisadores e interessados sobre o tema.

São divulgadas aqui as teses que o Departamento dispõe para o público interessado.

ADAMO, Sam C. *The Broken Promise: Race, health and justice in Rio de Janeiro 1890-1940*. Doutorado em História, Universidade do Novo México, 1983, 329p. (em inglês)

A tese examina as condições sócio-econômicas dos não-brancos de 1890 a 1940. Embora a chegada do anseio de liberdade estabelecesse o pressuposto de igualdade e integração na sociedade, as desigualdades sociais e econômicas do século XIX persistiram e mantiveram o negro na base da pirâmide sócio-econômica. Aborda o crescimento da população e os efeitos das migrações internas e internacionais na cidade, que contribuíram para situar o negro em condições de vida subumanas. Revela a situação do negro no mercado de trabalho, onde o diferencial econômico que existia entre brancos e negros sugere que a discriminação implantada tinha um papel proeminente nas relações sócio-econômicas.

Estatísticas indicam que as campanhas governamentais de saúde pública revelavam um índice significativo em mortalidade e doenças contagiosas e infecciosas; que as medidas para melhoria não eram distribuídas igualmente entre brancos e negros, cabendo a estes o maior índice de mortalidade. Por último a tese descreve a população criminal e aborda como ela mudou durante este período estudado.

BROOKSHAW, David. *Race and Colour in Brazilian Literature (1850-present day)*. Doutorado em Literatura, Universidade de Londres, 1979, 359p. (em inglês)

O trabalho analisa o tema proposto em duas partes: a primeira examina o retrato do afro-brasileiro, negro e mulato, escravo e liberto, o homem e a mulher nos trabalhos literários de escritores predominantemente brancos, desde a campanha em favor da Abolição; a segunda analisa as opções abertas a escritores negros em um universo em que fatores concomitantes manipulam uma parte importante nos comportamentos culturais e sociais. Não cria deliberadamente uma divisão entre brancos e negros na interpretação da realidade; entretanto tende a apontar similitudes entre brancos e negros nos condicionamentos mútuos de vários estereótipos, mitos e marcas regionais da sociedade na qual eles vivem.

FERRETTI, Sergio F. *Querebantam de Zomadonu – um estudo de antropologia da religião na Casa das Minas*. Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 1983, 288p.

Pesquisa visando a conhecer a estrutura mitológica, ritual e de organização de um grupo religioso afro-maranhense tradicional, verificando as mudanças por que passaram nos últimos anos: trata-se da Casa das Minas, organizada na primeira metade do século XIX por negros de origem daomeana, e que se constituiu, fora da África, no principal grupo de culto de ancestrais divinizados da família real de Abomey. Foi objeto de pesquisas principalmente na década de 1940. Organizou-se em torno de liderança feminina, a partir de modelos de irmandades religiosas e de sociedades secretas.

Apesar do declínio atual do número de participantes, a Casa possui grande prestígio no meio religioso afro-maranhense, tendo sido um dos modelos de organização de outros grupos semelhantes. É um grupo que preserva elementos de resistência cultural que contribuem para a manutenção de certa autonomia entre as populações negras.

A pesquisa utilizou o método de observação participante, através de entrevistas com diversos membros e de convivência prolongada junto ao grupo, procurando-se uma visão iniciática.

LOPES, Helena Theodoro. *Implicações para a Moral Social Brasileira do Ideal de Pessoa Humana na Cultura Negra (O Negro no Espelho)*. Doutorado em Filosofia, Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 1985, 232p.

Estudo que visa a provocar algumas reflexões sobre o ideal de pessoa humana na cultura negra e suas implicações com a moral social brasileira. Parte da metodologia preconizada por Max Scheler, buscando tornar visível e nítida a cultura negra, sob uma ótica nova, sem os preconceitos que normalmente a distorcem e minimizam.

Trabalho dividido em quatro capítulos, sendo o primeiro uma reflexão sobre a sociedade e a cultura brasileira, situando-se a inserção da cultura negra na sociedade atual. No segundo capítulo, procurou-se usar o conceito de Axé, básico para os negros, como uma ideologia, já que tem uma função ligada à vida. No terceiro capítulo, através de um mergulho maior nas raízes africanas, tentou-se mostrar a moral africana. No quarto e último, as conclusões, voltadas para uma nova perspectiva do país em função de uma nova forma de se olhar a cultura negra.

MITCHELL, Michael. *Racial Consciousness and the political attitudes and behavior of blacks in São Paulo, Brazil*. Doutorado em Ciências Políticas, Universidade de Indiana, 1977, 311p. (em inglês)

Este estudo analisa os efeitos da conscientização racial nas opiniões políticas e no comportamento dos negros em São Paulo. É uma tentativa para determinar como uma minoria racialmente definida, vivendo no que se pode considerar de democracia racial, responde ao que os sociólogos chamam de vitimação racial. O ponto central do ensaio é que essa conscientização tem sido um recurso importante para que o negro possa se defender contra a discriminação e outras formas de privação psicológica e social.

RAFFAELLI, Rafael. *Reis negros e brancos: Um estudo das concepções do mundo veiculadas pela festa do congo em três comunidades negras*. Mestrado em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1983, 144p.

Análise de festas folclóricas negras (Reinados de Nossa Senhora do Rosário) em três comunidades negras do sudoeste de Minas Gerais (Oliveira, Carmo da Mata e Itapeçerica), segundo a metodologia dialética, e em consonância com o desenvolvimento do conceito de ideologia estabelecido por Antonio Gramsci.

O estudo destaca a ambivalência conceitual presente nessas festas folclóricas e a incorporação de conteúdo da ideologia dominante a essas concepções de natureza ambígua, bem como a contradição entre essas manifestações populares.

SIQUEIRA, José Jorge. *Contribuição ao estudo da transição do escravismo colonial*

*para o capitalismo urbano-industrial no Rio de Janeiro: A Companhia Luz Steárica (1854/1898)*. Mestrado em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1984, 195p.

Trata o presente estudo, essencialmente, de analisar a trajetória da transição da fase manufatureira escravista para a fase fabril-capitalista na Cia. Industrial Luz Steárica. Esta empresa, ainda hoje existente, foi fundada em 1854 e, entre esta data e a década de 1890, realiza a transformação referida.

Ao longo das análises, identifica-se a presença e a importância das relações sociais de trabalho escravista na empresa e sua participação na acumulação de capitais, o que possibilitou o advento da fase seguinte, tipicamente capitalista.

Sendo o tema de história econômica, o enfoque privilegia a possibilidade de compreensão do sistema econômico-social a partir do estudo das unidades típicas de produção. A preocupação com o geral levou o trabalho a analisar a demografia histórica, a estratificação sócio-profissional, a discriminação e as desigualdades raciais, a política econômica estatal. As hipóteses giram em torno do processo de trabalho e relações sociais de produção, incremento tecnológico, vínculos com o mercado, tendências da acumulação, além de buscar diferenciar a dinâmica interna da transformação do sistema econômico frente à dinâmica internacional.

TAVARES, Julio Cesar de Souza. *Dança da guerra: arquivo-arma*. Mestrado em Sociologia, Universidade de Brasília, 1984, 152p.

O tema "capoeira" é explicado e compreendido como expressão de resistência sócio-cultural, como contrapoder ao universo lógico dominante na sociedade escravista

e, residualmente, é traço de afro-brasilidade, repertório não-verbal da comunidade, canal corpóreo-gestual de informação, *bricolage* gestual e condensação de uma sabedoria corporal de matriz africana.

O referido trabalho visa a aprofundar uma crítica ao logocentrismo, estabelecido a partir da perspectiva lógico-cognitiva do colonizador, o qual procura submeter aos seus padrões lógico-cognitivos a cultura do colonizado. Saber dos dominantes e brasão da resistência civilizatória afro-brasileira, pretende-se incorporar a capoeira, como as demais expressões da sabedoria corporal afro-brasileira, ao terreno dos tópicos pedagógicos.

TURNER, J. Michael. *Les Brésiliens – the impact of former brazilian slaves upon*

*Dahomey*. Doutorado em Filosofia, Universidade de Boston, 1975, 401p. (em inglês)

A tese examina a reintegração dos ex-escravos brasileiros na sociedade da costa do Daomé (atual Benin) durante os séculos XIX e XX. O trabalho começa com uma abordagem sobre a sociedade dos escravos da Bahia, durante as primeiras décadas do século XIX. Faz uma análise histórica sobre os fatores que contribuíram para um grupo de ex-escravos voltar para a África e como eles se financiaram. Os *Brésiliens*, como eram chamados, se estabeleceram na costa ocidental africana: Lagos, Porto Novo, Ouidah, Agoué e Grand Popo. □

Judite Rosário

---

## RESENHA BIBLIOGRÁFICA

---

MEDEIROS AGUIAR, Maria Alice de. *O elogio da dominação (relendo Casa Grande & Senzala)*. Rio de Janeiro, Edições Achiamé, 1984, 95p.

Este trabalho de Maria Alice Medeiros tem como propósito fundamental fazer uma sistematização e avaliação crítica das concepções teóricas, dos métodos de investigação empírica, das propostas de interpretação histórica e da linguagem ideológica presentes em *Casa Grande & Senzala*.

No primeiro capítulo, Maria Alice Medeiros trata de situar *Casa Grande & Senzala* dentro do contexto social vivido pelo autor e do contexto intelectual em que o livro foi produzido. Fica evidente, na obra de Freyre, as ligações e compromissos do autor com uma realidade social e de poder específico, a realidade nordestina. É essa realidade que ele usará como matriz-básica de todas as suas considerações teóricas sobre a organização social brasileira como um todo.

Depois da Abolição, em 1888, setores da intelectualidade estiveram muito preocupados com o trauma da escravatura, com a europeização e o branqueamento da sociedade brasileira, e com o impedimento que a mistura racial pudesse criar para o desenvolvimento do país. Predominavam, nas teorias sobre a questão racial brasileira, as idéias da superioridade branca e do determinismo racial difundidas por Oliveira Vianna em seu livro *Evolução do Povo Brasileiro*. Interessado em mostrar a originalidade e o caráter positivo da mistura racial que resultou da escravidão, Freyre faz em *Casa Grande & Senzala* uma significativa redefinição dos valores sociais brasileiros. Influenciado pela tese culturalista de Franz Boas, procura criar uma imagem nova das etnias que formaram a sociedade nacional, ao ressaltar suas virtudes e méritos até então sistematicamente renegados. Contudo, salienta Maria Alice Medeiros,

a permanência do pressuposto do determinismo racial em várias passagens da obra e o tratamento prioritário dado à elite branca determinam que não se verifique, na interpretação do caráter *sui generis* da escravatura e das relações raciais no Brasil, um rompimento total com as teses racistas tradicionais.

No segundo capítulo, Maria Alice Medeiros faz uma análise detalhada do escopo conceitual e da metodologia utilizada por Freyre em *Casa Grande & Senzala*. Na introdução da obra, Freyre afirma não ter se fixado em nenhuma postura científica rígida para a sua elaboração, optando por uma orientação multifacetada e genérica, fundamentada na abordagem cultural, psicológica e funcional, com o objetivo de encontrar certos antecedentes ou predisposições de raça dos grupos étnicos formadores da nação. Em sua análise das premissas básicas da teoria do luso-tropicalismo, Maria Alice Medeiros mostra como Freyre, ao hiperdimensionar os fenômenos culturais e psicológicos, deixa de abordar as questões realmente substantivas que determinaram o processo de formação da sociedade brasileira. Ao desprender os aspectos culturais e psicológicos da sua realidade histórica correspondente, Freyre está, na verdade, sublinhando Maria Alice Medeiros, esvaziando estas categorias de análises, transformando-as num instrumental apenas descritivo.

Ao falar da colonização do país, Freyre sustenta a superioridade do empreendimento lusitano, calcado unicamente em fatores culturais. Refere-se às características do caráter português e sua tendência natural à miscigenação, à mobilidade e à sua capacidade de adaptação. O que ocorre, ressalta Maria Alice Medeiros, é que estas categorias dizem respeito à psicologia dos colonizadores. Freyre procede como se o social fosse mero reflexo das atitudes e sentimentos dos povos. A miscigenação, por exemplo, deve ser entendida como decorrente do desequilí-

brio interno do contingente populacional branco. É este dado, e não as características culturais e psicológicas dos grupos étnicos, que determinaram que a sociedade escravocrata brasileira sofresse um maior processo de mistura racial. A farta documentação que revela os inúmeros conflitos e revoltas durante o período colonial, bem como a presença maciça das populações não-brancas em situações desprivilegiadas, negam, como sustenta Freyre, que a prática da miscigenação tivesse democratizado as relações raciais ou contribuído para maior aproximação entre as raças. A conquista do território brasileiro, por sua vez, deve ser vista como a luta pela posse das terras a partir dos interesses da metrópole portuguesa, e não como uma decorrência da mobilidade do português. Por outro lado, partindo do pressuposto de que a espécie humana caracteriza-se por uma ausência de especializações, não há razão para crer que colonizadores de outras nacionalidades e culturas não seriam capazes de viver e se adaptar aos trópicos.

Outra tese defendida por Freyre dentro da teoria do luso-tropicalismo é a que argumenta que para o sucesso da colonização foram também relevantes certas características culturais e psicológicas dos imigrantes e dos índios. Estas características, pondera, eram especiais e adequadas aos trópicos. É bastante problemático, assinala Maria Alice Medeiros, pensar que a origem cultural ou étnica destes grupos atuou de forma decisiva em sua vida social no Brasil. O negro, independente de sua origem bantu ou fula-fulo, era um escravo, o elemento subordinado de uma dada estrutura social. É essa sua condição de escravo que o definia e o posicionava na sociedade, dando sentido e contextualizando as suas tradições culturais. O índio, da mesma forma, era um elemento social subordinado. E ao contrário do que afirma Freyre, os documentos históricos revelam que os primeiros contatos entre os conquistadores e as

populações não-brancas subjugadas foram marcados por verdadeiros massacres decorrentes da luta pela posse das terras.

O luso-tropicalismo representa também o esforço de teorização feito por Freyre no sentido de fundamentar a necessidade de se construir uma nova ciência, a tropicologia, para estudar o homem tropical e seus problemas. A idéia da criação da tropicologia, uma ciência social para os trópicos, decorre, enfatiza Maria Alice Medeiros, de uma visão bastante etnocêntrica da realidade brasileira e está baseada em pressupostos altamente questionáveis, como a especificidade da civilização luso-tropical e a influência do clima e da mesologia no comportamento político, econômico ou social das sociedades.

No terceiro capítulo, Maria Alice Medeiros examina como a história do Brasil é interpretada por Freyre em *Casa Grande & Senzala*. Embora a análise de Freyre apanhe elementos sociais, culturais, psicológicos e até mesmo econômicos, eles aparecem articulados numa perspectiva psicológica e culturalista. Assim, a economia brasileira, a política e as relações sociais são vistas como decorrentes da psicologia e cultura dos povos que aqui se estabeleceram.

Em *Casa Grande & Senzala* a questão da dominação e das relações de poder são explicadas em função do sentimento de sadismo, consubstanciado num gosto pelo mando dos senhores de engenho, e do masoquismo natos dos escravos e todos aqueles que não pertenciam ao mundo da casa-grande, que conformavam-se em acatar e obedecer. Dessa forma, da casa-grande saíram os líderes, os governantes, e das senzalas, a grande maioria da população, os governados. O sistema de domínio sexual é também compreendido dentro de idêntica abordagem. Nesse sentido, afirma Maria Alice Medeiros, complexas questões de dominação e de poder são vistas por Freyre como decorrência de uma psicologia grupal, do comportamento e senti-

mentos internos às casas-grandes e senzalas coloniais.

Por outro lado, *Casa Grande & Senzala* é uma obra que, antes de mais nada, procura contar a vida interna da casa-grande, seu funcionamento e seu universo cultural. Na análise que Freyre faz sobre esse universo social, fica retratado um sistema indiscutivelmente hierárquico de relações sociais, onde a desigualdade entre as pessoas e os grupos era um dado estrutural. Entretanto, nota Maria Alice Medeiros, é este o mundo que Freyre considera o mais harmônico, justo e equilibrado, o verdadeiro símbolo do passado dos brasileiros.

Em razão do tratamento metodológico adotado, a senzala e o mundo dos escravos são relegados a um segundo plano. Ao mesmo tempo, Freyre não faz considerações maiores sobre os escravos que trabalhavam na agricultura, no artesanato ou no trato com o gado. Em consequência, a sociedade escravocrata no Brasil é entendida como uma realidade supra-histórica, onde não são percebidas as descontinuidades e antagonismos, a realidade específica de cada região e a existência dos diversos grupos sociais e suas articulações. Preocupado em apreender o *ethos* da gente brasileira, para Freyre, o que se movimentam, salienta ainda Maria Alice Medeiros, são as pessoas, nos limites e dimensões de um sociologismo psicologista e culturalista.

No último capítulo, Maria Alice Medeiros dedica-se a analisar como a questão da ideologia racial é abordada em *Casa Grande & Senzala*. Toda a análise de Freyre sobre a escravidão induz à conclusão de que: 1) o patriarcalismo brasileiro criou uma escravatura humanizada, não-alienante; 2) as peculiaridades da história cultural e moral do português e seus descendentes no Brasil tornaram a sociedade racialmente democrática. Com o intuito de provar suas teses sobre a realidade nacional, busca paralelos, de forma

um tanto assistemática, com a situação dos Estados Unidos.

Embora lançando mão do método comparativo, pondera Maria Alice Medeiros, Freyre não leva em conta a perspectiva histórica para entender a razão da formação destes diferentes padrões de relações raciais. Uma série de circunstâncias históricas fez com que se edificassem de forma tão diferentes os padrões brasileiros e norte-americanos de relações sociais, tais como a dimensão nacional do sistema escravista no Brasil, o equilíbrio populacional branco nos Estados Unidos, a ascensão social do mulato no Brasil etc. Por outro lado, como Freyre não precisa o tempo histórico e nem leva em consideração as especificidades regionais, tem-se a impressão de que a idéia básica de sua análise é que no Brasil, desde os primeiros momentos da colonização até os dias atuais, os vários grupos étnicos sempre conviveram em harmonia, dentro de uma amistosa relação de troca. Tal generalização, conclui Maria Alice Medeiros, é bastante discutível. Se Freyre, ao falar na democracia racial estava se referindo especificamente à realidade colonial, pode-se levantar a questão dos quilombos; se, por outro

lado, estava se referindo unicamente à época contemporânea, a simples presença das populações não-brancas nos mais baixos escalões da hierarquia social atesta uma realidade social discriminatória. É igualmente problemático tomar o quadro social nordestino como modelo do padrão de relações raciais brasileiras, sem considerar que em outras regiões esse padrão se confirmou de maneira diferente de acordo com suas realidades sociais.

Nas conclusões do livro, afirma Maria Alice Medeiros que, embora a obra de Freyre tenha representado uma revisão importante dos valores tradicionais, não conseguiu, contudo, um rompimento total com os pressupostos básicos do pensamento racial brasileiro. Na *praxis* social, como Freyre sempre trabalhou a partir da perspectiva da casa-grande e do sobrado, ou do branco que pensa os problemas raciais brasileiros da ótica da classe dominante, *Casa Grande & Senzala* acabou sendo um discurso perfeito para a defesa dos interesses da elite racial dominante. □

Juarez Coqueiro

---

## **INDICAÇÃO BIBLIOGRÁFICA**

---

### **TUMBEIROS (O TRÁFICO ESCRAVISTA PARA O BRASIL)**

*Robert Edgar Conrad*

São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, 220p.

O propósito do trabalho é analisar e descrever um importante aspecto particular do sistema escravocrata brasileiro: o tráfico de escravos da África para o Brasil. O autor concentra sua análise especialmente nos anos de 1810 a 1830, quando o tráfico de escravos era principalmente ilegal, e nas duas décadas que vão de 1831 a 1850, quando, segundo as leis brasileiras e os acordos internacionais, não possuía qualquer legalidade. Essa atividade ilegal ocorreu praticamente em todas as regiões do Brasil, envolveu quase todos os elementos da sociedade e atraiu uma grande participação estrangeira. Na maior parte do livro, em cerca de cinco capítulos, o autor procura mostrar como o tráfico, legal ou não, determinou as atitudes em relação aos negros que permitiram um completo descaso por seus direitos e sentimentos humanos. Mostra também que tanto o comércio escravo interno quanto o tráfico africano foram manifestações dos mesmos desvios sociais e morais, que não enfraqueceram mesmo quando a própria escravidão foi abolida em 1888.

### **TANTO PRETO QUANTO BRANCO: ESTUDOS DE RELAÇÕES RACIAIS**

*Oracy Nogueira*

São Paulo: T. A. Queiroz, 1985, 133p.

Reedição de dois ensaios de Oracy Nogueira publicados originalmente em revistas e anais de congressos, em 1942 e 1954. O primeiro, "Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem", é produto de uma longa reflexão do autor sobre o contraste entre as manifestações de preconceito em relação aos descendentes de africanos, que

ocorrem no Brasil e nos Estados Unidos, com base não apenas na leitura especializada, mas também na observação participante, em ambos os países. O segundo, "Atitude desfavorável de alguns anunciantes de São Paulo em relação aos empregados de cor", constitui a primeira denúncia do autor ao preconceito, em São Paulo, em relação a pretos e mulatos, baseada em pesquisa empírica sistemática. Os ensaios são precedidos de uma longa introdução escrita pelo autor, onde ele expõe seu método e suas técnicas, e faz uma revisão dos conceitos e temas neles tratados.

#### O LUGAR DO NEGRO NA FORÇA DE TRABALHO

*Lúcia Elena Garcia de Oliveira*

*Rosa Maria Porcaro*

*Tereza Cristina N. Araújo*

Rio de Janeiro: IBGE, 1981, 1.<sup>a</sup> reimpressão, 1985, 86p.

Esta pesquisa, elaborada por uma equipe de pesquisadores do Deiso – Departamento de Estudos e Indicadores Sociais do IBGE,

examina a questão da articulação entre raça e estratificação social através do estudo de inserção de brancos e negros na estrutura ocupacional. A pesquisa apresenta uma análise de importantes indicadores para a compreensão dessa articulação, tais como participação nas categorias sócio-ocupacionais, rendimento médio mensal, anos médios de estudo, distribuição de rendimento e caracterização sócio-econômica das famílias. Em sua conclusão, os autores afirmam que: 1) a raça seria um critério fundamental a ser relevado no estudo da divisão social do trabalho no Brasil; 2) a reintrodução da dimensão raça, na problemática da divisão social do trabalho, trará novos elementos indispensáveis para a identificação das desigualdades salariais existentes entre negros e brancos ocupando as mesmas categorias sócio-ocupacionais; 3) a análise das desigualdades demonstrou a inadequação das interpretações de caráter modernizador das relações raciais no Brasil. □

*Juarez Coqueiro*

## MORTE DE ANTA DIOP

Historiador, arqueólogo, homem de letras, físico e político. Mais do que títulos, representam as várias faces de uma biografia inteiramente comprometida com a primeira grande onda de reconstrução do passado africano, da qual foi um dos principais expoentes. Como político, Cheikh Anta Diop foi antes de mais nada um grande agitador, cujas atividades começaram na militância anticolonialista e continuaram depois com a criação de diversos partidos e grupos políticos de oposição à linha neocolonialista de Senghor (por exemplo, o Bloc des Masses Sénégalaises e mais recentemente o Rassemblement National Démocratique). Mesmo assim Anta Diop procurou manter-se fiel à agitação em detrimento da política profissional, opção que o levou a rejeitar os insistentes pedidos de Senghor para que fizesse parte de seu governo, além de jamais ter ocupado a cadeira parlamentar para a qual foi eleito em 1983.

É certo também que grande parte dessa quase obstinada rejeição à política profissional se devia à sua paixão pela pesquisa histórica, em especial pela egiptologia. Na verdade, armado de conceitos e idéias forjadas tanto por grandes filósofos europeus (como Bachelard) como pelo movimento da Negritude, Anta Diop buscou recuperar o papel da cultura negra e suas contribuições para a história universal através da análise do caso clássico do Egito antigo. Assim, desde a aparição de seu primeiro livro (*Nation Nègres et Culture*, 1954), ele buscou insistentemente mostrar que o Egito faraônico conformava uma população cultural e etnicamente negra, o que caiu como uma bomba nos meios acadêmicos da época, acostumados tanto à negação da história africana (herança hegeliana) como ao eurocentrismo enquanto padrão de análise.

Até hoje sua tese gera polêmicas. Mas talvez o mérito maior tenha sido a utilização da interdisciplinaridade como método para o

resgate da história africana, já que todo o trabalho historiográfico de Anta Diop buscou apoiar-se em argumentos lingüísticos, arqueológicos, etnográficos e até mesmo na tradição oral. Abria-se, portanto, aquilo que um de seus mais brilhantes seguidores, Théophile Obenga, considera como sendo um dos mais frutíferos caminhos para a constituição

do passado africano (o *tratamento cruzado* de fontes díspares), cuja validade tem sido demonstrada em várias obras surgidas desde os anos sessenta.

Cheikh Anta Diop, nascido em 1923, morreu de ataque cardíaco em Dacar, em 7 de fevereiro último.

*M. G. Florentino*

estudos  
**AFRO-ASIÁTICOS**

**NÚMERO ANTERIOR**

Cooperação Sul-Sul

A Nova Ordem Internacional

As relações econômicas Brasil-África

Os Convênios de Lomé

Zonas francas e transferência de tecnologia

Antropologia africana

A questão nacional na Guiné-Bissau

