

A CONTRIBUIÇÃO DE GILBERTO FREYRE EM **CASA GRANDE & SENZALA** PARA O ESTUDO DA SOCIEDADE BRASILEIRA: O PAPEL DA CULTURA AFRICANA (*).

FERNANDO AUGUSTO ALBUQUERQUE MOURÃO

do Departamento de Ciências Sociais da Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Casa Grande & Senzala marcou época na história do pensamento brasileiro, quer pelo seu pioneirismo, quer pelas amplas sugestões que oferece ao pesquisador.

Uma vez que a obra, que tem merecido várias edições nacionais e estrangeiras, vem, de longa data, sendo objeto de análises mais ou menos sistemáticas, pretendemos identificar as sugestões nela contidas e as examinar em função de um tempo novo, dentro de uma perspectiva temporal.

Partindo da hipótese da existência de uma especificidade da cultura brasileira, de uma síntese em elaboração no devir da história, pretendemos recolocar o problema do papel representado pela contribuição da cultura africana a esta síntese em plena elaboração no “novo mundo”.

Gilberto Freyre parte, entre outras hipóteses, de

“um sistema de plástica contemporização entre duas tendências: ao mesmo tempo que exprimiu uma imposição imperialista da raça adiantada à atrasada, uma imposição de formas europeias (já modificadas pela experiência asiática e africana do

(*) — Trabalho apresentado na Semana relativa ao 40º aniversário da primeira edição de *Casa Grande & Senzala*, a convite do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 25 de outubro de 1974.

colonizador) ao meio tropical representou uma contemporização com as novas condições de vida e de ambiente”

e, prossegue mais adiante,

“distanciado o brasileiro do reinol por um século apenas de vida patriarcal e de atividade agrária nos trópicos já é quase outra raça”, (1943, pág. 23).

Esta dupla hipótese, ao longo do texto em pauta e de outras obras do autor, permanece como marco, impondo uma idéia de síntese.

A hipótese, em termos da síntese proposta, leva-nos à especificidade de uma cultura brasileira em pleno desenvolvimento, mais ou menos matizada segundo as contribuições dos grupos que dela participaram, segundo o tempo e o espaço. Ao nível das variáveis, o problema, acreditamos, merece ser redefinido, em função de novos conhecimentos relativos à imposição, recente, ao mundo culto, de uma nova imagem do continente africano, especificamente em relação à análise da dinâmica do seu sistema cultural. Este aspecto, embora já esteja, até certo ponto, subjacente na obra de Gilberto Freyre, ao nível das sugestões e do discurso, merece, a nosso ver, um tratamento específico e sistemático. O resultado do balanceamento é correto, mas a contribuição africana ou vem sendo subestimada pela grande maioria dos autores que até hoje trataram do assunto, ou, quando posta em relevo, é colocado através de contribuições a níveis relativos a pontos específicos, mais inserida numa metodologia da pesquisa relativa a folclore, ou, então, de acordo com uma visão que se limitou a extrapolar o “conhecimento” da cultura africana através da realidade do africano escravo, duplamente caracterizado já por uma anomia, ao nível da sociedade de origem e ao nível do novo meio ao qual se vai adaptar.

Toda uma ruptura, na sociedade de origem, já se havia feito sentir. Os aspectos dinâmicos haviam já cedido lugar à anomia imposta pelo domínio de uma etnia sobre outra — aguçada pela introdução do tráfico intercontinental, quer de origem européia, quer árabe —. O continente africano, no momento histórico em que evoluía para uma centralização do poder, no sentido de “Estado”, é posto em confronto e se exaure paulatinamente. À época, e não nos cabe nem vamos fazer um julgamento histórico ou da História, justificava-se a submissão de um povo por outro a partir de um quadro classificatório que colocava, de um lado povos ditos “civilizados”, e, de outro, povos ditos “não civilizados”. A idéia de síntese é, hoje, até certo ponto, ainda determinada por esta concepção.

O processo de anomia foi-se acentuando. A cultura, dinâmica em si, como resultado de um processo, foi-se cristalizando. O essencial perde sentido para o ritual “visível”, mesmo quando se trata do cha-

mado “mundo do invisível”. A dinâmica tende a uma estática que acentua os aspectos formais já mais ou menos desligados de seu contexto dinâmico, permanecendo mais pelo rito do que pelo significado que, em casos extremos, se perde ou se transfigura (mais ou menos) de acordo com a nova situação concreta ao nível vivencial. O processo estende-se durante cinco séculos aproximadamente, no contacto com o mundo europeu e muito mais do dobro em contacto com o mundo árabe — não confundir com o contacto com a África Magrebiana —. Mesmo no final do século passado, a partir de relatos dos chamados “viajantes” ou já no atual, através de textos pertinentes às Ciências Sociais, se extrapola uma concepção do mundo africano que é apenas o resultado de um processo, portanto de um dado momento, como se se tratasse de uma continuidade, caracterizando-se assim a África através de um momento dado, anômico por excelência. Certas concepções teóricas foram mal utilizadas, partindo-se para a construção de um modelo dual, metodologicamente aceitável como um elemento do processo, mas não suficiente em si na medida em que não leva em conta as fases do próprio processo. Muito pouco se avançou em relação à concepção de duas civilizações em confronto, partindo-se do pressuposto da superioridade de uma delas. Só recentemente, como resultado de novos estudos sobre as civilizações africanas, é que esta concepção começa a mudar, mas constituindo-se ainda em uma novidade, pouco conhecida ou ainda turvada pela concepção anterior fortemente enraizada.

Dentro desta perspectiva, é perfeitamente aceitável que, na medida em que a grande maioria dos autores nacionais que trataram da contribuição negra à cultura brasileira não conheciam o continente africano, ao nível do tratamento teórico, acabaram por utilizar ou aceitar essa variável “tradicional”. Como já tivemos ocasião de fazer referência em outro trabalho (1973), um dos poucos autores que teve a percepção deste fato foi Arthur Ramos, que teria, não tivesse a morte o surpreendido, visitado longamente o continente africano, conforme seu desejo.

Após estas considerações, necessárias para nos localizarmos no tempo, e assim poder compreender melhor a obra e o seu espírito, passemos, preliminarmente, à análise da obra de Gilberto Freyre.

Partindo da premissa de

“luxo de antagonismo no caráter português” (1973, p. 182),

amalgamado em sua formação por uma adoção de raízes várias

“infusão de sangue mouro e negro que persistem até hoje no povo português e no seu caráter. Sangue e cultura que viriam

ao Brasil; que explicam muito do que no brasileiro não é europeu, nem indígena, nem resultado do contato direto com a África negra através dos escravos" (1943, p. 325),

a par de contradições,

"predispondo-o ao nacionalismo e até ao imperialismo: o ódio ao mouro. Quase o mesmo que se manifestou mais tarde no Brasil nas guerras aos bugres e aos hereges. Principalmente aos hereges — o inimigo contra quem se uniram energias dispersas e até antagônicas" (1943, p. 318),

mas que a legislação — Ordenações Afonsinas — apresentava

"tendências para se conceder privilégios aos mouros e judeus" (1943, p. 325),

contradições que o autor vai encontrar no processo histórico português, no espaço lusitano, nas

"dualidades bizarras de mestiçagem" (1943, p. 337),

entre o norte e o sul de Portugal, este último de influência moçárabe. Mais adiante afirma

"a dualidade na cultura e no caráter dos portugueses acentua-se sob o domínio mouro; e uma vez vencido o povo africano persistiu sua influência através de uma série de feitos da ação e do trabalho dos escravos sobre os senhores ... Influência que o predispõe como nenhuma outra para a colonização agrária, escravocrata e polígama — patriarcal, enfim da América tropical" (1943, p. 344).

A dinâmica do processo é o ponto alto do autor, embora recorra à idéia de "predisposição", perigosa pelos múltiplos sentidos com que pode ser utilizada ou entendida, o que leva a contradições e dificulta

"e quase diríamos impossibilidade de realizar uma síntese de seus livros" (1954, p. 167),

afirma Dante Moreira Leite.

Gilberto Freyre, em boa parte de sua obra, coloca, com entusiasmo, o papel da participação negra em função do resultado obtido: a

cultura brasileira, mas ao analisar os componentes de per si, valoriza mais os que lhe são mais familiares. Aceita a contribuição africana a partir da concepção que dela se tinha há alguns anos atrás e que hoje ainda muitos continuam a ter. Coloca a religião africana ao nível do

“totemismo ou do animismo” (1943, p. 209), “assunto já meio desfolhado por Nina Rodrigues”

afirma mais adiante o autor, mas admite, nesse mesmo ponto da obra, que a religião afro-brasileira resulta, entre outras variáveis,

“quer como formas degeneradas, ou pervertidas pelo sistema de trabalho-escravo aqui dominante” (1943, p. 209).

Este ponto me parece fundamental, pois Gilberto Freyre admite claramente que certas condições de vida, como o instituto da escravidão, tal como ela ocorria nesse dado tempo e espaço, são determinantes nas mutações. É por isso que estou partindo da hipótese de que na medida em que os autores passem a conhecer a cultura africana e sua evolução no tempo e no espaço, a partir daí, passam a ter condições de não mais misturar elementos de origem européia com elementos de origem africana e, principalmente, admitir como realidades imutáveis elementos que se cristalizaram e mudaram de sentido em decorrência de um processo de anomia, já verificado em alguns espaços do continente africano antes da vinda, como escravo, e aumentada, quando da vinda e em consequência, das condições resultantes do próprio sistema da escravidão. O chamado “totemismo africano” é o resultado de um processo em que se perderam os pontos de referência, à medida em que a dinâmica societária vai desaparecendo pela imposição de uma rigidez exógena que, ao nível endógeno, leva o indivíduo a ritualizar todo um comportamento, em que os símbolos se perdem e adquirem novo significado para o escravo africano, que passa a encontrar em certas práticas não mais um elemento da metamorfose, em que a vida e a morte são elos de um todo, em que um filho passa já a não ser esse elo, assim como a riqueza da terra, que perdeu — foi transformado em mero elemento da força de trabalho de uma produção monocultora, que lhe é, além do mais, estranha —. O significado, síntese de uma dinâmica dentro de um contexto dado, perdeu-se em boa parte e fixa-se, em termos de vida interior, dentro de um quadro de referências extremamente gratificante, em completo desacordo com a realidade que o passa a envolver. A hierarquia do *pantheon* do mundo sudanês, ou melhor dito yoruba, ou fon, etc., ou mesmo uma síntese destes espaços culturais — que já por sua vez é o resultado de um processo de divisão do trabalho, pois na medida em que certos aspec-

tos totalizadores do mundo comunitário se foram perdendo, a religião foi-se estratificando, assim como outros setores da vida social — apresentou-se como uma tábua de salvação, passando o africano a viver em dois mundos, o real e o irreal. Este, ligado a uma vida interior em que o ator se coloca dentro de uma hierarquia aberta a uma dinâmica religiosa-mitológica-gratificante pelos *status* que lhe pode oferecer, por oposição à vida real, onde a instituição da escravatura lhe impede qualquer possibilidade de mudança, mas não de sonhar. A meu ver, foi exatamente e principalmente em decorrência deste fenômeno que os escravos bantus aderiram, em parte, ao *pantheon* dos “deuses sudaneses” e “à sua religião”, copiando a sua liturgia, a fim de encontrar nessa hierarquia uma forma de gratificação endógena, através de uma variável exógena. Verifica-se a repetição deste fenômeno em nossos dias, ao se analisar a difusão dos cultos afro-brasileiros em São Paulo, por exemplo. Um estudo sobre as causas da adesão do branco num meio industrial explicaria em boa parte o problema.

Gilberto Freyre, a propósito de Canudos, afirma

“os relapsos em furor selvagem observamo-los em movimentos de fins aparentemente políticos ou cívicos, mas na verdade pretexto de regressão à cultura primitiva, recalçada porem não destruída” (1943, p. 276).

Dentro de uma perspectiva de vida comunitária africana tradicional, não vemos como separar religião de vida familiar, do trabalho, do sistema, de poder. A adesão a certas formas pode, até certo ponto e o é certamente, o resultado de um mecanismo de fixação através da memória coletiva, mas tem muito de irracional, de procura de uma nova utopia mais adequada ao momento novo, a um dado tempo. Assim é que, como veremos mais adiante, certas formas organizatórias, do tipo do movimento dos chamados “negros muçulmanos” nos EUA, não é de fato uma revolta a uma cultura original, mas a fixação em torno de uma simbologia ritual — cabalística, escatológica mesmo — para, através dela, se atingir um dado objetivo, o que, no campo da política, tem levado a utilizar certos valores como elementos força de contestação, mas totalmente divorciados das origens, embora colocados em movimento em seu nome, como, por exemplo, o conceito “americano” de negritude por oposição ao conceito “africano”, em que a negritude foi, no início, um movimento de encontro com um passado, não para o copiar, mas para permitir encontrar um equilíbrio psicológico entre os desenraizados pelo processo colonial, na medida em que lhe ficasse claro que também haviam tido uma cultura — ainda em boa parte vivida pelos que não sofreram tão intensamente a desaculturação —, cultura essa que tende a universalizar o africano no mundo atual.

O cristianismo português apresenta atmbem aspectos especiais,

“quase pagãos” (1943, p. 406).

pleno de representações pagãs, o que contribuiu tambem, ao nível da procriação, numa sociedade em que escasseavam as mulheres brancas, para a miscegenação, resultando que

“raras são as famílias no Brasil tropical que se têm mantido brancas ou quase brancas” (1943, p. 423).

Ao analisar a contribuição portuguesa o autor fixa-se no tempo, dando ênfase à contribuição de uma burguesia nascente, o que, aliado à falta de mulheres brancas e a outras variáveis, algumas das quais já destacadas, explicaria a miscegenação,

“tendência que parece resultar da plasticidade social, maior no português do que em qualquer outro colonizador europeu”,

afirma Gilberto Freyre (1943, p. 314).

A dualidade “plebeismo”, “patriarcalismo” é habilmente colocada pelo autor. Embora não se possa falar em feudalismo em Portugal, no sentido usual do termo, registrou-se a permanência histórica de uma situação difusa apoiada num semi-feudalismo que se vem a reunir em torno do poder real, o que, na perspectiva de Eduardo França (1946), para se manter, perpetua-se através de uma política fiscalista levada a cabo pelo Reino — função latente —. É nas contradições desse sistema que encontramos os fatores de maior dinamismo que levaram à miscegenação. O isolamento, em relação ao qual a iniciativa privada foi, em parte, a resposta possível (1943, p. 106 a 108), criou condições para o desenvolvimento de uma sociedade matizada pela miscegenação, esta com características assimilatórias, decorrentes do mecanismo da escravidão, que

“foi, no Brasil, escola de cristianização e europeização de pretos e pardos” (1953, p. 406).

Gilberto Freyre acrescenta que foi a escravidão que levou o africano ao “hábito do trabalho regular”, admitindo que o originário de Angola era

“superior em cultura a grande número de grupos ameríndios” (1953, p. 405).

Como vemos, fala-se em cultura dos povos africanos, mas não se define em nenhuma parte dos textos o que vem a ser realmente essa cultura africana. Este, a meu ver, é um dos pontos cruciais da análise. Este tipo de interpretação é, como já afirmamos, comum a grande número de autores que trataram do problema do negro brasileiro. Muito se tem dito sobre os canais pelos quais nos chegou essa cultura, mas muito pouco sobre a cultura africana em si. Daqui resultam, por vezes, interpretações mais de cunho ideológico.

Entre outros componentes, a mulher africana, a quem o homem se ligara,

“acima de preconceitos de cor, de raça, de classe, de posição, deu à mestiçagem no Brasil sua expressão mais humana, e ao mesmo tempo mais cristã, sem que ela deixasse de ter outra: a de luxúria, a de voluptuosidade, a de abuso brutal da mulher indígena ou africana pelo homem branco” (1940, p. 44).

Gilberto Freyre defende abertamente a miscegenação como um fator de criação da nacionalidade, elemento que permitiu uma situação diferencial no mundo tropical, criticando o

“nacionalismo estreito de um pequeno grupo de lusófobos”

que se apoia em

“mitos de raça” (1940, p. 52).

O autor manifesta-se, como princípio, contra os “mitos de raça”, valorizando a síntese resultante do cruzamento racial, que deu especificidade e caracteriza o brasileiro.

Um reexame das culturas africanas impõe-se de modo a melhor caracterizar a contribuição africana à formação do pensamento brasileiro.

A dinâmica do processo da formação da sociedade brasileira é colocada, de forma bem mais sistemática em *Sobrados e Mucambos*, onde, na Introdução à segunda edição, o autor oferece uma das chaves para a análise:

“a verdade é que, sem pretendermos ser indivíduo inteiramente livre de preconceitos, cremos ter o direito de sorrir quase toda a vez que nos acusam de sistemática “negrofilia” ou de “lusofilia”, de anti-Jesuitismo” ou “antibacharelismo” sistemático, de “anti-Marxismo” ou de “anti-Catolicismo”, de “Judaísmo” ou de “anti-Judaísmo”, de “burguesismo” ou de “proletarismo” sectário. Pois seria, talvez, impossível a um indi-

víduo reunir sistematicamente tantos preconceitos em conflito uns com outros" (1960, p. XCIII).

É essa interpenetração de "círculos", em *Casa Grande & Senzala* e em *Sobrados e Mucambos*, que explica para o autor a dinâmica da nossa sociedade, valorizando sistematicamente a síntese daí resultante e insurgindo-se contra os europeísmos que atentam contra a especificidade da cultura brasileira. Para o autor o mais importante, por que não dizer o mais válido, vem a ser o resultado desse encontro racial, em que no mucambo

"o próprio branco integrado na situação social do caboclo" (1960, p. 233),

assim como o

"mulato que vinha aos poucos desabrochados em bacharel, em padre, em doutor", (1960, p. 308),

determina uma

"meia-raça a fazer de classe média".

Essa dinâmica é por vezes interrompida quando a

"reeuropeização do Brasil começou fazendo empalidecer em nossa vida o elemento asiático, o africano, ou o indígena" (1960, p. 312),

mas do choque nasce uma nova dinâmica,

"a educação toda reeuropeizou-se, ao contacto maior da colônia e, mais, tarde, do Império, com idéias e modas inglesas e francesas. E aqui se absorve um contraste: o contacto com as modas inglesas e francesas operou, principalmente, no sentido de nos artificializar a vida, de nos abafar os sentidos e de nos tirar dos olhos o gosto das coisas puras e naturais; mas o contacto com as idéias, ao contrário, nos trouxe, em muitos pontos, noções mais exatas do mundo e da própria natureza tropical. Uma espontaneidade que a educação portuguesa e clerical fizera secar no brasileiro" (1960, p. 316-316).

Mais tarde a vinda de imensos contingentes de imigrantes de outras nacionalidades, — quando a imigração portuguesa para o Brasil começara a declinar — vem alterar e dar novo sentido à síntese nacional. Vai-se buscar, utopicamente, elementos

"do nativo contra o importado", isto é, a antropofagia, corrigiu a impossibilidade do fechamento dos portos pelo mais ingênuo e brasileiro processo nacionalizador que é essa assimilação das qualidades" (1972, p. 300).

O Brasil encontra-se. Diferencia-se.

Voltando ao esquema central da exposição, encontramos no final do século passado e no início deste uma série de manifestações indianistas, uma busca de autenticidade, mas a partir de elementos utópicos

“o indianismo literário que Gonçalves Dias parece ter adotado como uma cabeleira ou uma dentadura postiça, mal disfarça essa sua dor enorme de ser mulato ou amulatado” (1968, p. 589).

A par desta situação, recuando no tempo, Gilberto Freyre oferece um outro matiz, ao caracterizar o Aleijadinho, através de sua escultura como

“marginalmente africano, apenas. Caracteristicamente brasileiro, isto é, mestiço; ou culturalmente plural” (1968, p. 591).

Contradições entre

“os preconceitos de branquitude, de sangue limpo — o fato teria ocorrido em meados do século XIX — quem os tinha mais vivos na família, era a avó da moça, senhora de formação ainda colonial” (1968, p. 592),

mas a passagem a pardo mostra o lado oposto da questão

“refere-se, por exemplo, Melo Morais Filho, ter sido nomeado para comandar a milícia de pardos, no Rio de Janeiro colonial, certo português branco, contra quem manifestou-se o batalhão pelo fato de ser o nomeado, branco e europeu. Ao ter ciência dessa atitude dos seus comandados, o português reuniu, em banquete, oficialidade, e, em discurso eloquente, declarou-se descendente de africanos”.

Parece ter bastado tal declaração para torna-lo pardo para o efeito de merecer a confiança dos comandados. De modo que não era só de “raça-parda” que se passava arbitrariamente à “branca”; também da “branca” se passava, do mesmo modo, à

“parda”, contanto que o deslocamento correspondesse à conveniência, para o indivíduo, de interesse político ou social de domínio” (1968, p. 609 e 611).

Essas contradições aponta-as ainda Gilberto Freyre

“essas qualidades e êsses recursos plásticos de mulato em ascensão para branco, e de filho ou neto de escravo em ascensão

para senhor, encarnou-as Nilo Peçanha do modo mais expressivo" (1968, p. 646).

E é neste contexto que Gilberto Freyre coloca uma de suas hipóteses fundamentais,

"muitas das qualidades ligadas à raça, ou ao meio, vê-se então que se desenvolvem historicamente, ou antes, dinamicamente, pela cultura, no grupo e no homem. Condicionadas pela raça e, certamente, pelo meio, mas não criadas por uma ou determinadas pelo outro. A raça dará as predisposições; condicionará as especializações e cultura humana. Mas essas especializações desenvolvem-se o ambiente total — o ambiente social mais do que o puramente físico — peculiar à região ou à classe a que pertença o indivíduo. Peculiar à sua situação" (1968, p. 657).

Em relação à ideologia do mestiçamento, o pensamento de Gilberto Freyre é bastante claro

"no Brasil, uma coisa é certa: as regiões ou áreas de mestiçamento mais intenso se apresentam as mais fecundas em grandes homens" (1968, p. 660).

Continua-se a falar do negro, de sua cultura, mas esta continua muito pouco conhecida. Manuel Diegues Júnior, a propósito da contribuição do negro à formação da sociedade brasileira (1962, p. 11) afirma:

"foi que o negro influiu na vida brasileira, trazendo à formação cultural do Brasil características próprias, muitas delas puramente suas, dando formas menos portuguesas a elementos que ainda hoje se espalham pelo país. Entretanto não tem sido suficientemente estudada essa contribuição",

e afirma mais adiante, no mesmo escrito, que faltam estudos seguindo

"as sugestões oferecidas por Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala* e mais tarde em *Sobrados e Mucambos*" (1962, p. 12).

E complementa esse autor:

"de um Brasil em que, ao lado dos valores portugueses, dos valores indígenas, dos traços mais recentes de alemães, de italia-

nos, de japoneses, por exemplo, se arrolam os valores que os negros africanos e seus descendentes nos transmitiram. E que estão aí desafiando estudiosos brasileiros” (1962, p. 13).

A propósito desta problemática retomemos Gilberto Freyre:

“Se, em grande número de casos, a cristianização ou a europeização de ameríndios e de africanos e de seus descendentes foi obra de superfície, não os arrancando senão aparentemente de seus hábitos de ‘raças inferiores’ transformadas em classes servis, noutros casos resultou em fazer de descendentes de selvagens ou primitivos uns quase fanáticos das ortodoxias — a política, a moral e a religiosa — por eles mal assimilados dos primeiros europeus. Nessas ortodoxias — talvez mais por fidelidade ou apego à região mais propícia aos homens de cultura primitiva e de economia antes rústica que urbana, isto é, o sertão, que por motivos principalmente de ‘raça’ ou de classe — alguns grupos se fixaram com unhas e dentes, contra desvios ou invasões dos próprios brancos do litoral. Daí o seu modo nem sempre lógico de participação em lutas civis travadas no Brasil, depois de já aqui estabelecidas formas patriarcais de convivência” (1968, p. 364).

Gilberto Freyre coloca o problema de uma mudança “de superfície”. Este ponto merece a maior atenção. Estaremos perante um problema de natureza cultural, ou de natureza social? Alguns autores colocam o problema partindo da hipótese da existência, hoje, de uma cultura brasileira, em que os elementos raciais, no sentido cultural, não mais representam um aspecto diferenciador e em que a marginalidade se mede pelos seus aspectos sociais e não culturais em função das origens. A colocação, em si, é correta, mas não é completa. E aqui voltamos ao problema da necessidade de definir o que vem a ser cultura africana, que entrou na síntese cultural brasileira, mas não suficientemente estudada em comparação com a variável lusitana e outras. A marginalidade, entre nós, quando se manifesta, tem mais cunho social. Entretanto, em certos momentos começa a manifestar-se um comportamento de tipo contestatório em que os valores africanos são aparentemente utilizados, vestuário, etc. Esse comportamento, resposta a certos problemas de natureza social, é apresentado e aparentemente caracterizado por uma volta a uma cultura africana original, o que não é verdade. Estamos perante uma criação utópica, que recorre apenas a símbolos aparentemente africanos, mas desligados da dinâmica da cultura africana. Antes de prosseguirmos em nosso raciocínio vamos tentar definir com uma certa precisão o fenômeno da marginalidade. Roger Bastide afirma:

“l’homme marginal est celui qui participe à deux cultures différents, qui se battent au dedans de lui, et qui par conséquent se sent divisé: il peut être métis, mais il existe une hybridation culturelle indépendante de la miscégenation” (1971, p. 107).

No caso brasileiro ele participa e age dentro de um contexto cultural já brasileiro, mas, em certos casos, como reação à marginalidade, lança mão de símbolos aparentemente africanos, numa busca de autenticidade, que seria o componente utópico de uma manifestação social de natureza política. Socialmente marginalizado, procura encontrar no nível da cultura a compensação. Mas na medida em que se socorre de símbolos que só aparentemente são africanos, estes, em vez de o levarem a uma nova compreensão do fenômeno cultural e societário, encaminhando-o para um equilíbrio psicológico — que não aniquila a sua participação, mas que a nosso ver lhe daria um sentido real — apenas reforça uma atitude irracional de mera contestação, ao mesmo tempo que não o satisfaz no nível do individual, pois os símbolos de que lança mão são meros signos ritualizados através de um processo político, completamente estranho ao devir do processo orgânico. Daí uma dupla confusão ao nível dos que utilizam esses símbolos e ao nível dos espectadores que, igualmente, creem estar perante um renascimento de valores africanos. Este processo, que iremos analisar melhor, mais adiante, é típico de movimentos do tipo do “poder negro” norte-americano e de suas ramificações. Um estudo de Vincent Monteil (1966) põe em evidência essa problemática, quando tratou dos chamados “muçulmanos negros” nos E.U.A. No nosso caso estamos mais perante um fenômeno, a um primeiro nível, com consequências psicológicas, como afirma Roger Bastide, mais ligado ao

“marginalisme structurel plus que du marginalisme culturel” (1971, p. 108).

Em relação ao movimento *Black Muslims* apareceu um trabalho teórico que apresenta uma excelente colocação do problema. Young e Chassy (1971, p. 224), afirmam

“lorsqu’une identité sociale, base de l’organisation des systèmes d’action d’un nombre important de personnes, se détériore, il devient nécessaire d’y remédier par une stratégie, faute de quoi des parties considérables de la population concernée deviennent anomiques, car elles ne possèdent aucune identité sociale qui soit honorée dans les rapports sociaux. Une telle inconsistency structurelle aboutit à des personnalités psychopathologiques, à des conduites antisociales et /ou à des activités révolutionnaires”.

Os autores põem em evidência, que se o negro americano está ligado ao sistema cultural norte-americano, a sua identidade está em vias de se deteriorar, o que os leva a atitudes extremas dentro do contexto da sociedade norte-americana seguindo modelos de condutas agressivas, — rebelião (*Nègre anti-noir, Black Panther*), condutas independentes-inovação — (*Freedom-Now-Black, Black Muslim, Black Panther, Soul Sister*), contração — conduta passiva — (*Nègre, Oncle Tom*), ritualismo — conduta dependente — (*Noir, Nègre blanc*), (1971, p. 288). Os autores põem em evidência o processo de “restauração de identidade” e sua importância psicológica, ao nível individual e política, ao nível do grupo sociologicamente minoritário, mas não nos esclarecem sobre o componente utópico de ir procurar em símbolos aparentemente africanos ou mera cópia de exteriorizações de origem africana, o elemento catalizador. A falta de significado, ou melhor, a sua aparente identificação com a cultura africana, o que não corresponde à verdade, como salientou muito bem Vincent Monteil, — em conferência realizada quando de sua passagem por São Paulo — talvez esteja na origem da explicação do declínio desse movimento.

Este modelo é típico de uma sociedade estratificada em termos raciais e não se aplica a uma sociedade em que a estratificação é apenas social, caso do Brasil, que é, na verdade, uma sociedade multirracial.

Dentro de uma linha de ciência somos forçados a recolocar o problema no seu justo lugar. A descoberta da cultura africana permitirá encontrar uma forma gratificante em termos de um passado desconhecido e que durante longos anos se tentou apagar, pois trazia à tona uma conotação de “primitivismo” a que todos pretendiam fugir. Não se trata de uma volta à África, pois partimos do princípio de que o “negro” brasileiro já é de fato um brasileiro e que nossa cultura é de fato uma síntese, embora creiamos que a contribuição africana a essa síntese é que não tem sido suficientemente estudada, permitindo, portanto, valorizar mais outras contribuições, o que não me parece válido. Necessitamos, sim, é de conhecer a cultura africana, pois através dela passaremos também a contar com dados preciosos para um melhor estudo da cultura brasileira. Esse conhecimento reequilibraria uns, ao nível do comportamento psicológico, e permitiria uma melhor análise da cultura brasileira, sem introduzir viés de qualquer tipo ou natureza. Tal proposição, no espaço brasileiro, variaria no espaço e no tempo. O espaço brasileiro de origem yoruba-fon-gege é completamente diferente de um espaço de origem bantú. Em relação ao primeiro, o que se impõe seria o estudo de um dos momentos da síntese maior, na fase da síntese intermediária entre o formalismo do *panthéon* sudanês transposto já em parte ritualizado e o dinamismo do mundo bantú, ainda ligado a uma cultura de cunho comunitário e nem sempre ainda ritua-

lizada. Aliás, essa ritualização no espaço brasileiro, só vem a ocorrer quando passa a copiar em parte a liturgia sudanesa.

Descobertas como a que Gilberto Freyre fez em relação ao aparecimento de uma seita panteísta em Pernambuco mereciam melhor análise. Os poucos autores que posteriormente estudaram o assunto, em sua maioria, relacionaram mais o fenômeno com o panteísmo de origem grega, do que com a dinâmica do pensamento africano em sua visão totalizadora. O dinamismo da idéia de força-vital, por exemplo, não foi devidamente testada ao se analisar esse movimento. Parte de uma estrofe de um cântico panteístico, que aparece em um trabalho de Waldemar Valente, nos dá a pista:

“Não sou mais espírito
Como alguém ditava
Possuo um ser
Que me amparava” (1966, p. 179).

Até certo ponto o problema deve-se à forma como ocorreu a aculturação na transposição ou a mudança mesmo antes da transposição, principalmente, quando se trata de aculturação formal, tal como afirma Roger Bastide

“a partir desta aculturación formal es posible que poco a poco se vayan introduciendo cambios de contenido, sobre todo allí donde la memoria colectiva haya experimentado mayores pérdidas” (1973, p. 152).

É necessário distinguir a aculturação material da aculturação formal, com

“la reinterpretación de la cultura occidental en términos africanos (lo qual corresponde a los límites y los obstáculos de la aculturación formal)” (1973, p. 153),

complementando Roger Bastide,

“toda forma es un principio de organización, y en tal virtud lo que debemos requerir de la psicología es que nos permita llegar a los procesos de desorganización de las antiguas formas de percepción, memoración, etc., y a los de su reorganización según diferentes; o, si se prefiere otra terminología, los procesos de desestructuración y reestructuración de la afectividad y el pensamiento” (1973, p. 153).

A respeito dos chamados candomblés comerciais Bastide afirma-
va que a

“mentalidad de los jefes de esos camdomblés mercantiliza-
dos ya no es africana sino occidental, porque han perdido la
fe” (1973, p. 152).

E acrescento que o sinal da fé, quando permanece, se alterou
muitas vezes com maior ou menor significado, pois na medida em que
o rito toma o lugar do mito, o seu significado muda ao se alterar o con-
texto vivencial, lá como cá, mas que se acentua com a vinda para o
“novo mundo”. A meu ver, o erro essencial está em se estudar a África
através dessas manifestações ocorridas já no “novo mundo”, eivadas
de significados diferentes a que a memória coletiva, sem perceber, foi-se
traindo aos poucos.

Embora partindo da tese defendida por Cheikh Anta Diop (1959),
do princípio da unidade cultural africana, colocamos, a título de hi-
pótese, que entre os bantús, mais do que entre os sudaneses — espe-
cialmente entre aqueles que pertenciam a áreas já caracterizadas pelo
sistema de centralização do poder, onde se estrutura e cristaliza um
panthéon religioso, separado das outras manifestações — a religião
tomava, antes de tudo, um aspecto de participação. Em contato com
o “novo mundo”, no Brasil, o africano, que se vê desligado de sua
sociedade, socorre-se da religião, desligada já do antigo contexto so-
cietário, ora a formas mais ritualizadas — *panthéon* sudanês — ora
a formas menos ritualizadas — tradicionais, que no contexto brasilei-
ro coincidiam mais com o mundo bantú —. O escravo, que obriga-
tariamente era batizado, depara-se, no mundo dos brancos, com um
catolicismo que, por sua vez, apresentava dois matizes, um, o do ca-
tolicismo oficial, formal, e outro, de cunho popular, a que se liga, do
qual recebe influências e que, por sua vez, influenciou profundamente,
transmitindo ao mundo dos brancos — à sociedade brasileira em for-
mação — valores característicos da cultura africana. O escravo não
transpôs para o Brasil o seu quadro societário. Como diz Gilberto
Freyre, não transpôs, por exemplo, o sistema matriarcal, mas no âm-
ago do sistema patriarcal, influi através da maternidade, o que é dife-
rente. Transpôs a religião: já cristalizada ao nível do *panthéon* suda-
nês ou ainda inscrevendo-se ao nível do natural, dinâmica por exce-
lência, embora tendo, com a nova situação — escravo — perdido o
seu relacionamento direto com a sociedade-todo. Pela maternidade e
pela religião, esta, principalmente pelos seus aspectos mais difusos e
latentes, africanizou o branco. No contexto do Brasil o que vimos
assistindo é à formação de uma civilização brasileira, em que a con-
tribuição africana, mais do que através da persistência de certos ri-

tos, aparece e contribuiu em muito para a formação da mentalidade brasileira, isto é, aquilo que certos autores chamaram de homem colóquial. Claro que, em qualquer dos casos, como muito bem notou Bastide, temos de circunscrever o processo no espaço,

“las similitudes derivan de la unidad de la fuente, la civilización originaria común, pero también, puesto que cada núcleo negro evolucionó por separado, han de hallarse diferencias” (1973, p. 234-235),

visíveis ao se estudar a transposição de uma cidade para outra. Com o subtítulo *Imigración y metamorfosis de um dios* (1973, p. 224-257), Roger Bastide, ao tratar de Exú, mostra claramente as mudanças ocorridas ao nível do significado, ao dar-se a imigração, quer ainda ao nível da própria África, quer no Brasil, de uma cidade para outra. Ao descrever a aculturação sofrida por Exú, Bastide afirma

“así se reconcilia la fidelidad al Africa con esta primera ruptura, esta fisura inicial en la mitología negra” (1973, p. 236)

completando mais adiante

“de modo que en el Brasil la historia de Exú se confunde con el destino de toda una raza. Sus transformaciones siguen muy de cerca los cambios que se operan en la estructura social y en las relaciones entre los “colores” dentro de una comunidad multirracial” (1973, p. 240).

E mais adiante afirma

“mucho se ha hablado del sincretismo de esta religión con el catolicismo, con el argumento de que en ella cada divinidad tenía un nombre de “santo” y sus fieles no dejaban de ir a misa, especialmente al concluir las ceremonias de iniciación. Este catolicismo, que en principio fue solo una simples ‘máscara’ destinada a ocultar de impertinentes fisgoneos los ‘secretos’ de la ‘secta’, quedó pegado sobre ‘el fetichismo negro’, pero alcanzó a penetrarlo poco o nada y, en todo o caso, nunca llegó a deformar los valores nativos” (1973, p. 242),

se bem que a mutação ao nível dos significados sofreu uma evolução, como anteriormente o afirmamos, mesmo no espaço e no tempo africano, no que Bastide concorda

“de modo que en Nigeria la línea de ruptura se abre entre los aspectos místicos y social del fetichismo, mientras que en Dahomey la brecha se insinúa entre el grupo religioso y el grupo político” (1973, p. 249).

Nesta passagem Roger Bastide faz referência ao “fetichismo africano”, expressão que prefiro não utilizar, pois tem levado a erros graves. O fetichismo, a meu ver, não é uma constante no continente africano, quer em termos de espaço, quer em termos de tempo. A ruptura ocorrida com o processo colonial, independentemente de sua origem, levou e determinou uma mutação generalizada, como, por exemplo, a transformação do curandeiro em feiticeiro, isto é, mantiveram-se mais os rituais do que os significados, ou estes mudaram mais ou menos, o que anteriormente, independentemente do processo colonial, com a formação dos impérios na costa ocidental africana, a consequente divisão do trabalho levou a uma diferenciação num mundo originalmente comunitário em que trabalho, religião, família, poder, etc., não se podiam analisar separadamente. Roger Bastide não fica muito longe desta concepção ao afirmar

“hasta que límites resulta imaginable una ‘secularización’ del fetichismo?” (1973, p. 249).

A mutação, no contexto da sociedade brasileira, é feita, tal como o afirma Bastide

“no Brasil hay una sola sociedad de classes multirraciales, la movilidad vertical se realiza en el interior de la comunidad total” (1973, p. 41)

e, mais adiante, acrescenta, no que se aproxima de Gilberto Freyre,

“un mismo ‘pattern’ para las relaciones raciales, herencia de la esclavitud, se extiende a todo el Brasil, pese a las diferencias económicas, culturales, demográficas y sociales que distinguen a sus diversas regiones” (1973, p. 60),

afirmação esta relacionada com a adaptação dos estrangeiros no Brasil.

O problema apresentou e apresenta variações no espaço nacional. Não podemos comparar a situação do negro na Bahia, com São Paulo, por exemplo, quer no plano cultural, quer no social. Em São Paulo, o negro ficou durante largo período numa situação de marginalidade, em virtude de, ao terminar a escravatura, ter sido obrigado a

disputar funções, que poderia ter ocupado no quadro urbano, com os imigrantes italianos, espanhóis e outros que entravam no País em grande quantidade para os substituir na lavoura e que aos poucos se passavam para as cidades. Este fenômeno determinou uma marginalização social do ex-escravo e seus descendentes, onde tal processo ocorreu mais marcadamente, e dificultou o mecanismo da integração social até ao momento em que, com o desenvolvimento do processo industrial, a situação se veio a alterar. Esta nova fase do processo é muito bem colocada por Roger Bastide em um artigo ainda inédito, em que esse autor faz a análise das mudanças ocorridas em São Paulo, após ter realizado, em 1973, uma nova visita ao Brasil, com o objetivo de retestar suas hipóteses de trabalho numa situação nova, isto é, em confronto com o resultado do desenvolvimento do processo industrial. Bastide mostra claramente que a situação evoluiu em quase todo o Brasil, e principalmente em São Paulo, onde notou, com satisfação, o surgimento de uma burguesia negra. Para melhor compreendermos o problema colocado, cabe fazer uma breve digressão pelo conceito de negritude que vem sendo normalmente colocado entre nós de modo confuso, sem entrar, contudo, na discussão do conceito de forma geral.

A negritude, após ter desempenhado um papel muito ativo no processo da independência dos países africanos, principalmente os de língua francesa, quando o objetivo principal era o de oferecer um quadro de referências aos jovens líderes africanos educados, em sua maioria, dentro do contexto cultural da ex-metrópole, que os levava a situações extremas e a reações estéreis decorrentes de um longo processo de despersonalização — mais de cunho irracional —, pela redescoberta da cultura africana ofereceu um quadro próprio que revitalizou os africanos e impôs uma consideração nova por essa cultura em relação ao mundo culto ocidental, passou agora, numa nova fase, a

“integrar ao humanismo de amanhã” (1962, p. 108), “em vista da edificação de uma civilização universal”, o “que há nas civilizações africanas de original e valioso” (1962, p. 108),

afirma Bastide. Em relação ao Brasil, dizia o mesmo autor,

“hay una sola sociedad de clases multirraciales, la movilidad vertical se realiza en el interior de la comunidad total, y la segregación se hace menos marcada a medida que se pasa de las classes inferiores a las classes superiores” (1973, p. 41).

Ao tempo da Frente Negra existia

“inclinación a constituer un partido politico negro, para que las voces de los negros no sigan dispersas por los distintos movimientos políticos acaudillados y dirigidos por blancos. Dentro de esta concepción de la negritude el negro no ha hecho esfuerzos por ‘africanizarse’ sino que, por lo contrario, ha denunciado las supervivencias africanas que exhibe el Brasil, bajo formas como el candomblé o la macumba” (1973, p. 75).

A Frente Negra

“se montre anti-africain” (1973, p. 3) ... “il s’agit de valoriser la couleur de la peau plus que de valoriser la culture africaine” (1973, p. 3)

ou então de aproveitar os candomblés, por exemplo, através de uma reinterpretação,

“dont la fonction devient plus politique, de contestation sociale, que religieuse” (1973, p. 3).

Bastide, em seu último trabalho, verificou que

“la seconde guerre mondiale a favorisé les progrès de l’économie brésilienne en même temps qu’en limitant l’immigration européenne, elle a facilité la passage des noirs d’un sous-prolétariat ou ils restaient cantonnés depuis l’abolition de l’esclavage, au prolétariat, ce qui constituait une première ascension sociale, voire même, pour une petite minorité, l’accès à la petite classe moyenne” (1973, p. 4).

O desenvolvimento industrial tem permitido o crescimento desta nova classe média que começa agora a

“s’appuyer maintenant sur un élément nouveau, la valorisation de l’Afrique Noire, qui lui enlève sa pointe de rebellion, non que toute revendication ait disparu au sein de la masse nègre, mais elle ne se fait plus sur la ligne de race, mais de classe” (1973, p. 8).

Acreditamos que Bastide, ao colocar o fulcro agora em termos de classe, não está utilizando um conceito de classe ligado ao de raça, mas colocando o problema em termos de uma evolução comum a negros e brancos, independentemente da idéia de raça. Isto é, a valorização da cultura africana e da África, através do processo das indepen-

dências, de suas representações diplomáticas, etc., representa uma certa aceitação da concepção senhoria da negritude. Esta concepção oferece ao homem negro um orgulho que lhe permite um equilíbrio dentro da sociedade global, não numa linha racial, mas a partir da descoberta de que seus antepassados não eram seres sem cultura, selvagens, mas indivíduos portadores de uma cultura que, apesar de ter sofrido várias rupturas, conseguiu sobreviver e acalantar o processo de independência de boa parte das jovens nações que compõem o continente africano.

“Cette nouvelle négritude, loin de s’opposer à l’incorporation et d’éveiller, comme l’ancienne, la méfiance des blancs (qui dénonçaient dans les journaux de 1950-55 la naissance d’un racisme noir), devient la *clef même de l’incorporation* du nègre à la société multiraciale du Brésil, ou, si l’on préfère, son instrument propre de réalisation” (1973, p. 14) e diz ainda Bastide “l’exemple de la négritude de la classe moyenne de couleur de São Paulo prouve au contraire que la négritude ne vas pas contre l’incorporation, qu’elle peut en être au contraire la meilleure voie d’accès” (1973, p. 14).

Em vez de movimentos contestatórios multiplicam-se não só as escolas de samba, o que já levou um jornal carioca a dar uma manchete

“Nosso samba transferiu-se para São Paulo”,

como também os locais de umbanda. Nesta,

“le noir assume, en y entrant, le côté blanc de la culture afro-brésilienne tandis que le blanc, de son côté, assume le côté nègre de la même culture” (1973, p. 6).

A par desta corrente, dominante, voltam a aparecer, como no passado, outras correntes, sem força para se imporem ainda, centradas em torno de um projeto ligado à condição meramente racial, que vai buscar inspiração no poder negro de origem norte-americana, divorciado totalmente em relação à cultura africana e ao conceito africano de negritude, que consideram alienatório e negativo ante seus propósitos, não levando também em conta que o processo de integração do negro nos Estados Unidos seguiu e segue caminhos totalmente diferentes dos nossos. Se o americanismo do norte se contrapôs à europeização o fez a partir de uma síntese de valores de raiz européia que, no “novo mundo”, passam a ter conotações diferentes, desenvolvendo uma civilização pragmática, enquanto que no Brasil a especificidade da cultura brasilei-

ra já integra, e desde longa data, valores da cultura negra, o que poderá permitir

“utiliser enfin cet élément différenciateur nègre dans une idéologie nationaliste, pour montrer au monde que la civilisation brésilienne, même lorsqu'elle se rapproche le plus des valeurs occidentales, est une civilisation originale — et non une simple “copie conforme” des civilisations européennes; l'élément nègre, n'étant plus dangereux, puisqu'il n'est plus africain, mais afro-brésilien, devient dès lors la marque du caractère “américain”, anti-européen” de la civilisation brésilienne en face des autres” (1973, p. 10).

A negritude africana, senhoriaiana ou na sua forma de *African Personality*, mais próxima às ex-colônias britânicas, ou ainda no recém-criado movimento da autenticidade do Zaire, tem por objetivo principal oferecer um sustentáculo de cunho psicológico ao cidadão que, despersonalizado pelo processo colonial, passa a agir alienadamente. Numa primeira fase combateu o processo colonial, depois passou a ser usada como meio de integração a uma cultura universal e humanista, enquanto que em alguns casos, como na chamada autenticidade do Zaire, essa

“recherche de notre authenticité, à cette découverte de notre vrai visage d'Africains, tel que l'ont façonné, jour après jour, les ancêtres à qui nous devons le noble héritage de notre patrie-africaine” (de que falava o presidente Mobutu Sese Seko, do Zaire, (1971, p. 9)

e, dois anos mais tarde, uma alta personalidade desse jovem país afirmava

“être authentique, c'est être soi-même, c'est avoir une âme originale libre “e acrescentava “c'est pourquoi le recours à l'authenticité est un choix et non un retour à un passé qu'on adopterait en bloc sans examen” (1973, p. 6),

colocando-se claramente o problema que não se trata de uma volta ao passado, mas de encontrar uma fórmula que, tendo base nas raízes tradicionais, mas em consonância com a dinâmica da vida moderna, permita a todo indivíduo de *s'être soi-même*, isto é, dar-lhe uma razão de ser, um projeto de vida, meios para vencer a barreira criada pela anomia que caracterizou, do ponto de vista societário, o processo colonial.

A negritude, que apresenta vários matizes, variou no tempo e no espaço, adaptando-se a situações peculiares, mas girou sempre em torno da idéia da redescoberta dos valores fundamentais da cultura africana, independentemente das barreiras étnicas. O próprio modelo pragmático que norteia o processo de desenvolvimento da Costa do Marfim que, indiretamente, tem levado a uma revalorização das tradições dentro de um contexto moderno, e que tem levado a uma africanização dentro do universalismo moderno, é, a meu ver, uma forma de negritude.

Esta busca, no passado, dos elementos essenciais da cultura africana, não pretende impor um esquema arcaico, mas antes dar condições de pleno desenvolvimento a um modelo dinâmico no seu sentido mais amplo pela reincorporação a um esquema especificamente africano dos setores da sociedade que, em decorrência do processo colonial, passaram a se caracterizar por um procedimento anômico e, o que é muito importante, dentro de um quadro que, se por um lado, prima por dar uma consciência africana e nacional,

"c'est se sentir dans son propre pays comme au centre de l'univers" (1973, p. 7),

universaliza o homem africano. A universalização varia na razão direta da sua autenticidade, à medida que o desenraizado, assim como os não africanos, passem a conhecer a cultura africana, em seu dinamismo próprio, em seu ritmo próprio, nascerá uma nova visão do continente africano.

Não podemos extrapolar o esquema da negritude para caracterizar movimentos do tipo do chamado "poder negro" e outros, em que não se chega a atingir a dinâmica do passado, mas apenas se busca, utopicamente e dentro de um esquema de ação política, utilizar certos símbolos que lembram aparentemente o continente africano para, a partir de um ponto de vista racial, diferenciar os negros dos brancos, os unir em torno de uma contestação. Este esquema, que pode ter a sua validade em outros países do continente americano, não se aplica nem ao continente africano, nem ao Brasil. Em relação ao nosso País, estamos perante uma sociedade multirracial, cuja evolução tem-se mostrado dinâmica, como demonstram os dois trabalhos de Bastide (1973, 1974) em relação a São Paulo. A integração à sociedade maior é, entre nós, um problema geral e não meramente circunscrito a uma situação racial. Defendemos, sim, a necessidade de um estudo profundo da civilização africana, não acreditando que venha a resultar daí o acentuamento de particularismo, mas sim uma real universalização dentro de um contexto genuinamente brasileiro. Como brasileiros temos orgulho da nossa síntese cultural, mas tendemos a colocar no plano do

real os elementos que melhor conhecemos dessa síntese, a contribuição do português, e, mais tarde, de italianos, alemães, árabes, japoneses, etc., enquanto que em relação à origem africana, embora muito dela se fale, muito pouco se conhece realmente. Não raro tem sido utilizada, como ocorreu com o indigenismo, como mero elemento utópico de diferenciação e reação anti-européia, mas sempre ao nível do plano do irreal. Se adopta um nome indígena, tem-se orgulho “na gota de sangue negro”, mas, ao nível do comportamento real, analisando-se os procedimentos, constata-se uma divergência. Acreditamos que, à medida em que se passe a conhecer, em profundidade, a cultura africana, essa divergência real tenderá a desaparecer, dando condições de um maior dinamismo à nossa sociedade plurirracial, a essa

“dupla interação que se estabeleceu nas duas direções” (1972),

como afirma Florestan Fernandes, ao se referir à obra de Gilberto Freyre. O autor de *Casa Grande & Senzala* oferece várias hipóteses de trabalho para o conhecimento dessa síntese da qual resultou a cultura, a que prefiro chamar já de brasileira, tridimensional por suas origens — africana, índia e européia —, como afirma Clarival Prado Valadares, e que, graças à contribuição africana, à incorporação dos valores de uma cultura ritmada em torno da idéia de um ser-força, incorpora e se desdobra em novas fórmulas e formas, dando origem a algo que, em outra ocasião (1974), chamei de “negritude nuançada” ao caracterizar a civilização brasileira.

No plano prático, acreditamos ser do mais alto interesse nacional o estudo das origens africanas, dentro de uma perspectiva moderna, a exemplo de uma tradição que vem estudando sistematicamente a contribuição portuguesa e, mais tarde, a italiana, alemã, espanhola, árabe, japonesa, etc. Centros de estudos, semanas de estudo, isto é, as mais variadas fórmulas de estudo e divulgação dessas culturas, quer na origem, quer como elemento contributivo à síntese, são, de longa data, uma realidade. Entretanto, em relação à contribuição do negro em termos culturais, muito pouco se tem feito, fora a contribuição da escola baiana que, após ter imposto o problema à consciência nacional, veio a dissipar-se. Ou melhor, muito se fez, falou-se muito do negro, após uma fase a que Arthur Ramos chamou de “conspiração do silêncio”, mas falou-se do negro sem um maior conhecimento das culturas africanas, admitindo-se, por vezes, uma certa idéia de primitivismo, totalmente falsa, o que, a meu ver, levou à dissipação dos estudos sobre o negro. A recolocação do problema impõe, portanto, um conhecimento profundo das culturas africanas. A par dos estudos sobre o escravo, hoje em franco desenvolvimento, principalmente a partir da descoberta de documentos inéditos e com a apresentação de novas teses no campo da História, temos de, agora, preferencialmente, estudar, ou melhor di-

to, conhecer o africano, premissa indispensável para se encontrar uma saída válida no campo dos estudos sociológicos e antropológicos do que alguns autores chamam de “negro brasileiro” ou como elemento de base para o estudo e análise da cultura brasileira, opção que, a título de hipótese, me parece mais válida.

* *

*

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA.

Obras de Gilberto Freyre:

FREYRE (Gilberto) (1943), *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1943.

FREYRE (Gilberto) (1953), *Aventura e Rotina*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1953.

FREYRE (Gilberto) (1940), *O Mundo que o português criou*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1940.

FREYRE (Gilberto) (1968), *Sobrados e Mucambos*. 4ª edição Rio de Janeiro, José Olympio, 1960, 2 v.

Outros autores:

BATISTA (Marta Rosseti), LOPEZ (Telê Porto Ancona) e LIMA (Yone Soares de) (1972), *Brasil: 1º Tempo Modernista 1917/29. Documentação*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo.

BASTIDE (Roger) (1962), *Novo conceito de negritude*. In: “Cadernos Brasileiros”, nº 4, ano IV. Rio de Janeiro, 1962.

BASTIDE (Roger) (1971), *Anthropologie Appliquée*, Petite Bibliothèque Payot. Paris, Payot, 1971.

BASTIDE (Roger) (1973), *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973. (*Le prochain et le lointain*, Paris, Editons Cujas, 1970).

BASTIDE (Roger) (1974), *Negritude et Integration Nationale*, artigo datilografado e ainda inédito.

DIEGUES Júnior (Manuel) (1962), *Sugestões para o estudo da contribuição cultural do negro Africano no Brasil*. In: “Cadernos Brasileiros”, Rio de Janeiro, 4 (4), 1962.

DIOP, (Cheikh Anta) (1959), *L'Unité Culturelle de l'Afrique Noire*, Paris. Présence Africaine, 1959.

FLORESTAN (Fernandes) (1972), *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.

FRANÇA (Eduardo d'Oliveira) (1946), *O Poder em Portugal e as origens do absolutismo*. Boletim “História Antiga e Medieval”, nº 6, São Paulo, F.F.L.C.H. — U.S.P., 1946.

- LEITE (Dante Moreira) (1954), *Carater Nacional Brasileiro*. Descrição das características psicológicas do brasileiro através de ideologias e estereótipos. Boletim nº 230, F.F.C.H. da U.S.P., São Paulo, 1954.
- MOBUTU (S.S.) (1971), *À la Recherche de notre Authenticité*, Kinshasa Ministério da Informação, 1971.
- MONTEIL (Vicent) (1956), *A Religião dos Black Muslims*, in: "Afro-Asia", nº 2-3, 37-58, Salvador.
- MOURÃO (Fernando Augusto Albuquerque) (1974), *Reprise de l'Afrique au Brésil, Communication au Colloque*. "Négritude et Amérique Latine", Dakar, janvier, 1974.
- YOUNG (T. R.) e CHASSY (Paul) (1971), *La restauration d'une identité: les "Black Muslims"*. In "Cahiers Internationaux de Sociologie", Paris, LI, 1971.
- VALENTE (Waldemar) (1956), *Panteísmo em Pernambuco*. In "Anuário da Faculdade de Filosofia" 1962/64. Recife, U.R. 7:129-179, 1966.
- Commissaire d'Etat à L'Oriention Nationale de la République du Zaire (1973) — Conference donnée à l'Institut Royal des Relations Internationales, Bruxelles, 15 de mars, 1973.