

## GILBERTO FREYRE: RAÇA, RELIGIÃO E MODELOS DE HISTÓRIAS

Roberto Motta

Tudo o que eu quero fazer neste trabalho é uma reflexão sobre certos trechos básicos de *Casa-Grande & Senzala*.

“Verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e sentimentos. . . . Confraternização que dificilmente se teria realizado se outro tipo de cristianismo tivesse dominado a formação social do Brasil; um tipo mais clerical, mais ascético, mais ortodoxo; calvinista ou rigidamente católico; diverso da religião doce, doméstica, de relações quase de família entre os santos e os homens que, das capelas patriarcais das casas-grandes, das igrejas sempre em festas — batizados, casamentos, festas de bandeira de santos, crismas, novenas — presidiu o desenvolvimento social brasileiro. Foi esse cristianismo doméstico, lírico e festivo, de santos compadres, de santas comadres dos homens, de Nossas Senhoras madrinhas dos meninos, que criou nos negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e com a cultura brasileira. . . . Não foi só no ‘sistema de batizar os negros’ que se resumiu a política de assimilação, ao mesmo tempo que de contemporização, seguida no Brasil pelos senhores de escravos: consistiu principalmente em dar aos negros a oportunidade de se conservarem, à sombra dos costumes europeus e dos ritos doutrinas católicas, formas e acessórios da cultura e da mítica africana. . . . Vê-se quanto foi prudente e sensata a política social seguida no Brasil com relação ao escravo. A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e

nunca uma intransponível ou dura barreira. Os próprios padres proclamavam a vantagem de concederem-se aos negros seus folgedos africanos. Um deles, jesuíta, escrevendo no século XVIII, aconselhava os senhores não só a permitirem, como a 'acodirem com sua liberalidade' às festas dos pretos. . . . A catequese era a primeira fervura que sofria a massa de negros, antes de integrar-se na civilização oficialmente cristã aqui formada com elementos tão diversos. Esses elementos, a Igreja quebrou-lhes a força ou a dureza, sem destruir-lhes toda a potencialidade" (Freyre 1946:586-9).

Não é de estranhar que este trabalho comece com uma longa citação de Gilberto Freyre e que se proponha, em seguida, a comentá-la. Parte substancial da literatura sobre relações raciais no Brasil e mesmo, de modo geral, nas Américas, faz exatamente a mesma coisa, às vezes de forma implícita, muitas outras vezes, porém, de modo absolutamente explícito. Fazem-no, para citar apenas alguns nomes, os Donald Pierson, os Frank Tannenbaum, os Charles Wagley, os Roger Bastide, os Pierre Verger, os Thales de Azevedo, os Florestan Fernandes, os Octavio Ianni, os Marvin Harris, os Carl Degler, os Carlos Hasenbalg, os René Ribeiro e muitos outros. Mesmo um Stanley Elkins, autor do impressionante *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life* (Elkins 1963), embora se declare sobretudo baseado, para seu material a respeito da América Latina, em Frank Tannenbaum, Dieudonné Rinchon, Sir Harry Johnston e Fernando Ortiz, não deixa de conhecer Gilberto Freyre diretamente, de citá-lo e comentá-lo; e ainda que não o fizesse diretamente, teria feito através de Tannenbaum.

Não que todos esses estudiosos sejam discípulos ou seguidores de Gilberto Freyre. Alguns dizem que são e efetivamente são. Outros dizem que não são e efetivamente não são. Ainda outros dizem que não são, mas são. Tal é ao meu ver eminentemente o caso de Marvin Harris, meu antigo professor e orientador de estudos no Departamento de Antropologia da Universidade de Colúmbia na cidade de Nova Iorque. Dificilmente haveríamos de encontrar, como já salientei em artigo publicado na revista *Ciência & Trópico* do antigo Instituto, hoje Fundação Joaquim Nabuco (Motta 1973), melhor e mais insuspeito aliado para a tese da morenidade, tal como Gilberto Freyre a elabora em artigo capital, *The Racial Factor in Contemporary Politics* (Freyre 1966), do que Marvin Harris em seus trabalhos *Patterns of Race in the Americas* (Harris 1964a), *Racial Identity in Brazil* (Harris 1964b), *Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity* (1970) e *The Structural Significance of Brazilian Racial Categories* (Harris e Kotak 1963). Não dispondo aqui de espaço para revisões bibliográficas, vou limitar-me a trechos rápidos.

"É incorreto dizer que a identidade racial, no Brasil, depende da aparência ou das atividades das pessoas, pois a percepção da aparência e da atividade parece influenciada por fatores obscuros ou mesmo invisíveis. Assim tem sido abundantemente observado que a identificação racial é afetada

consideravelmente pelo *status* educacional e econômico tanto do informante, como da pessoa a classificar" (Harris e Kotak 1963: 204).

"Desprovida de distinções de casta baseadas em identidade racial, a estrutura social brasileira não contém requerimentos práticos de existência de altos níveis de competência em relação a taxonomias raciológicas" (Harris 1970:12).

O impacto de Harris sobre outros norte-americanos ou brasileiros, sobre, por exemplo, Carl Degler, que, diretamente ou "par personines interposées", tornou-se num dos ideólogos dos assim chamados movimentos de libertação do negro brasileiro, muito dificilmente pode-se subestimar. Não deve causar surpresa se eu, com facilidade da qual sou o primeiro a espantar-me, descubra em Degler, que substancialmente repete, ampliando-as, as interpretações de Harris, um dos mais ferrenhos e ortodoxos gilbertianos dentre todos os estudiosos das relações raciais no Brasil. É já, em letras quase garrafais, o título de seu livro que permite, na verdade obriga a atribuir-lhe tão inesperada classificação. Pois vamos e venhamos. *Nem Preto, Nem Branco* corresponde muito aproximadamente à "ambigüidade referencial no cálculo da identidade racial", a que se refere Marvin Harris (Harris 1970) e, "excusez du peu", ao conceito de *moreno* defendido por Gilberto Freyre, que o define exatamente em termos de *nem preto, nem branco*. Notemos ainda que a pitoresca expressão, "saída de emergência do mulato", sem dúvida bastante larga para que por aí escape a maior parte do povo brasileiro, parece ter sido especialmente inventada para saída de emergência dos que se pode legitimamente considerar gilbertianos ocultos, criptogilbertianos, ou, não sei por que, gilbertianos envergonhados, "closet Gilbertians", se me faço entender melhor em inglês macarrônico. Pela saída de emergência também passam disfarçados, chegando a freqüentar os salões mais aparentemente radicais de Ipanema, das PUC e das reuniões da S.B.P.C., teorias inteiras de metarraça e morenidade.

Harris, Degler e muitos dos seus discípulos investem, com floreios de valentia verbal, contra moinhos de vento. Ainda quando atribuem a maior importância a fatores ecológicos e econômicos, ainda quando denunciam o "mito do bom senhor", que não se encontra, do que eu saiba, em nenhuma obra de Gilberto Freyre, embora talvez se esboce em Tannenbaum e Elkins, nem por isso deixam de continuar fundamentalmente na trilha de *Casa-Grande & Senzala*, sobretudo de sua *Introdução*, tão marcada por alguns princípios do materialismo histórico, onde se encontram passagens, que a certos opositores de direita pareceram, nas décadas dos 30 e dos 40, desbragadamente marxistas, como a em que se diz que "No Brasil, as relações entre os brancos e as raças de cor foram desde a primeira metade do século XVI condicionadas, de um lado pelo sistema de produção econômica — a monocultura latifundiária; do outro pela escassez de mulheres brancas entre os conquistadores" (Freyre 1946:23).

Entre historiadores, antropólogos, sociólogos, não é rara a coexistência inconsciente de teorias das quais a análise abstrata diria que "hurlent de se

trouver ensemble". Freud talvez explique essa pluralidade de paradigmas em conflito. Vou deter-me num livro de que, sem favor algum, temos de reconhecer o papel decisivo que vem desempenhando no panorama dos estudos afro-brasileiros. Refiro-me ao brilhante ensaio de Carlos Hasenbalg, intitulado *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil* (Hasenbalg 1979), excelentemente resumido em *Lugar de Negro* (Gonzalez e Hasenbalg 1982). Deste autor eu não direi que já começa sendo gilbertiano pelo título; ele é sem dúvida mais sutil que Carl Degler.

Trata-se de um verdadeiro compêndio. Quem o ler com atenção obtém um valioso apanhado da bibliografia sobre relações raciais nas duas Américas, conforme salienta René Ribeiro no *Prefácio* a seu recente *Antropologia da Religião*: "Sobre seus predecessores mostra Hasenbalg a vantagem de ser o seu trabalho logicamente melhor articulado, bibliograficamente bem documentado, conquanto suas conclusões nem sempre possam ser aceitas como respeitáveis" (Ribeiro 1982:20). E o que diz em suma o Professor Hasenbalg? A tese básica expressa-se em muitos trechos do seu livro principal (Hasenbalg 1979: 20, 24, 61, 76, 85, 211, 221, etc). Na impossibilidade de citá-los todos, escolho o que constitui a conclusão do capítulo VII, o capítulo decisivo, intitulado *Mobilidade Social, Desigualdade de Oportunidades e Raça* (Hasenbalg 1979): 197-221):

"Devido aos efeitos de práticas discriminatórias sutis e de mecanismos racistas mais gerais, os não-brancos têm oportunidades educacionais mais limitadas que os brancos da mesma origem social. Por sua vez, as realizações educacionais dos negros e mulatos são traduzidas em ganhos ocupacionais e de renda proporcionalmente menores que os dos brancos" (Hasenbalg 1979: 221).

E daí se segue o apocalíptico corolário de natureza política:

"Se os processos de competição social calcados no mecanismo de mercado envolvidos no processo de mobilidade social individual operam em detrimento do grupo racialmente subordinado, então o enfoque da análise deve se orientar para as formas de mobilização política dos não-brancos e para o conflito inter-racial" (Hasenbalg 1979: 221).

E através de que processos metodológicos terá sido possível chegar a conclusões tão radicais? O livro-resumo, *Lugar de Negro*, apresenta, em poucas linhas, a essência da argumentação utilizada:

"Foi sugerido anteriormente que as causas das desigualdades raciais não só devem ser procuradas no passado, mas que elas também operam no presente. Isso leva a confrontar duas interpretações que podem ser assim formuladas: (1) segundo a noção de "democracia racial" o negro usufrui hoje as mesmas oportunidades que o branco e sua posição social inferior é devida ao ponto de partida desigual no momento da abolição, e (2) a

subordinação social do negro é devida ao diferente ponto de partida e à persistência de oportunidades desiguais de ascensão social. A forma de dirimir dúvidas consiste em estudar o processo de mobilidade social dos dois grupos raciais e assim determinar a existência ou não de oportunidades desiguais" (Hasenbalg 1982: 93-4).

Não pretendo questionar a validade das amostras e das inferências estatísticas a que chega Hasenbalg, no livro grande e no pequeno (embora valha a pena notar a severa crítica que René Ribeiro lhes dispensa em seu *Antropologia da Religião*). Desejo salientar apenas o seguinte: *Supondo* correto o emprego das técnicas estatísticas, restam ainda, antes que se possa concordar com as conclusões da obra, alguns problemas de primeira magnitude. Se for verdade que "os não-brancos têm oportunidades educacionais mais limitadas que os brancos da mesma origem social"; se for verdade que, "por sua vez, as realizações educacionais dos negros e mulatos são traduzidas em ganhos ocupacionais e de renda proporcionalmente menores que os dos brancos", não será ainda metodologicamente legítimo passar à conclusão de que tal se deve "aos efeitos de práticas discriminatórias sutis e de mecanismos racistas mais gerais". Tal argumentação só possuiria a cogência de uma autêntica demonstração científica, ou sequer a plausibilidade de uma boa hipótese popperianamente falseável, se e somente se o autor que as propõe cuidasse de descrever ou ao menos indicar, de maneira próxima ou remotamente observável, quais são e como operam no concreto "as práticas discriminatórias sutis" e "os mecanismos racistas mais gerais" a que alude. E como de fato não o faz em ponto algum de sua obra (refiro-me aos dois livros que mencionei), como não constrói a transição ou mediação entre a hipótese (ou conclusão) da discriminação racial e a falta ou fraqueza de oportunidades educacionais e ascensão social, parece-me, ao contrário, legítimo concluir que esse livro tão erudito, denso, provocante, verdadeira enciclopédia dos estudos de relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos, caia, em seus aspectos centrais, num "begging the question", ou, como se diz em bom português, numa petição de princípio, defeito aliás comum em dissertações de mestrado ou doutorado, que querem a todo custo, mesmo de princípios lógicos fundamentais, provar alguma coisa, para satisfação de bancas e professores orientadores.

Referi-me há pouco a paradigmas que "hurlent de se trouver ensemble". Registro ainda o meu espanto que o em tantos aspectos admirável Carlos Hasenbalg, que escreveu um livro sem favor monumental — não consigo lembrar exatamente quem foi que considerou "a splendid failure" nada menos que *As Estruturas Elementares do Parentesco*, de Claude Lévi-Strauss — o autor que se propõe provar ao mundo a atuação e a força da discriminação e desigualdades raciais no Brasil, seja o mesmo autor — e nem por isso menos admirável — com todas as letras também capaz de afirmar que "Nem durante a época da escravidão, nem após a abolição formaram-se mercados de trabalho racialmente segmentados no Brasil. Esta circunstância ajuda a explicar o baixo nível de antagonismo racial no Brasil" (Hasenbalg 1979: 226). O mesmo autor, ainda, em quem se encon-

tram passagens o mais “democracia racial” que se possa desejar, como a que em seguida transcrevo:

“O fato de compartilhar condições de vida semelhantes com os brancos da classe baixa não só significa que muitos negros e brancos ocupam posições semelhantes na estrutura de classes, como implica também uma ampla gama de intercurso social, entre os dois grupos — de contactos amistosos e superficiais no emprego e em vizinhanças racialmente mistas até relacionamentos sociais mais íntimos. . . Os negros brasileiros . . . têm uma rica tradição de vida associativa. . . Batuques e congadas bem como o samba eram originalmente expressões culturais do negro. Com o passar do tempo, essas manifestações culturais negras foram incorporadas como uma parte legítima da cultura nacional. Um processo semelhante ocorreu com as instituições religiosas e recreativas afro-brasileiras, que primeiro aceitaram a presença da classe baixa branca e mais tarde incluíram brancos de classe média e patrocinadores ricos. No Rio de Janeiro é claramente esse o caso dos centros de umbanda e candomblé e das escolas de samba” (Hasenbalg 1979: 252-3).

As contradições formais que penso descobrir em trabalhos desses líderes do atual pensamento raciológico brasileiro, Carl Degler e Carlos Hasenbalg, parecem derivar de contradição ainda mais profunda e decisiva. Do choque entre o respeito do real em busca de reconhecimento e, de outro lado, determinada grade teórica, uma certa idéia de sociedade e história, muito próxima ao “ópio dos intelectuais” de que fala Raymond Aron em seu famoso ensaio (Aron 1980). Entre o *a priori* de certas filosofias da história e o exame *a posteriori* — único válido porque único possível — opta-se pelo primeiro e desconhece-se no real, o que não esteja, *a priori*, de acordo com o *a priori*. “Ora”, diz Aron, “se é legítimo juntar dados parceláveis ao conjunto, não o é a substituição dos fatos por um significado que os contradiz sob o pretexto de uma compreensão mais profunda” (Aron 1980: 117).

O *a priori* de que se trata, “o pretexto de uma compreensão mais profunda” compõe-se, na prática, de dois *a priori*. Primeiro uma concepção materialista de história e sociedade — não aliás, necessariamente, uma concepção materialista dialética — que privilegia, unilateralmente, fatores considerados ecológicos, tecnológicos, econômicos, demográficos. Assim, para Marvin Harris — provavelmente o maior inimigo, entre estudiosos norte-americanos, das explicações, na verdade bastante diversas entre si, dos Freyres, dos Tannenbauns e dos Elkins — “embora a grande plantação escravocrata (em todas as partes das Américas) tenha sido notavelmente semelhante em seus efeitos, independentemente dos antecedentes culturais de escravos ou de senhores, o ambiente natural, demográfico e institucional, com que a escravidão se articulava, esteve muito longe de ser uniforme. É obrigação de todos, desejosos de explicar as diferenças, no relacionamento racial, entre os Estados Unidos e a América Latina, voltarem-se primeiro para essas explicações materiais” (Harris 1964: 81). Explicações materiais que bastariam

para mostrar, sempre segundo Harris, por que os conquistadores, no Brasil, "se viram forçados a criar um grupo livre, composto de mestiços", (é a cooptação dos mais claros, o *survival of the fairest*, que já começava no século XVI) "para servir de intermediário entre senhores e escravos, pois havia certas funções essenciais, de caráter econômico e militar, para as quais o trabalho escravo era inútil, e o europeu demasiadamente escasso" (Harris 1964: 87).

Em Carl Degler encontramos versão substancialmente análoga da primazia dos fatores ecológicos, econômicos e demográficos:

"Nem a Igreja nem o Estado no Brasil revelaram qualquer preocupação profunda no que diz respeito à condição humana do escravo e, de qualquer forma, nenhum dos dois usou sua autoridade para influir de maneira significativa na vida do escravo. . . . Mesmo quando a Coroa portuguesa procurou dar alguma proteção ao negro, como ser humano, nem sempre era obedecida pelos senhores brancos. As explicações mais convincentes para essas diferenças (entre escravidão e relações raciais nos Estados Unidos e no Brasil) talvez sejam as de desenvolvimento demográfico e econômico e as circunstâncias geográficas nos dois países, i. é., as diferenças em suas respectivas experiências históricas" (Degler 1971: 101).

Vale a pena repetir, neste contexto, como Harris e Degler, na medida em que, propondo explicações de caráter materialista, investem contra *Casa-Grande & Senzala*, investem na verdade contra moinhos de vento. Não preciso reproduzir, de Gilberto Freyre, a citação anterior a respeito da monocultura latifundiária e da escassez de mulheres brancas. Outros trechos deste autor também revelam a importância que atribui, na origem dos padrões sociais e raciais do Brasil, à economia das grandes plantações:

"Compreende-se que os fundadores da lavoura de cana no trópico se tivessem impregnado em condições de meio físico tão diversas a seu esforço, do preconceito de que 'trabalho é só para negro' " (Freyre 1946: 333).

O *a priori* que conflita com o reconhecimento do real não se encontra no reconhecimento de condicionamentos ou fatores de caráter ecológico, econômico ou demográfico, nem mesmo, ainda, no suposto epistemológico de que represente "obrigação de todos, desejosos de explicar as diferenças, no relacionamento racial, entre os Estados Unidos e a América Latina, voltaram-se primeiro para essas explicações materiais" (Harris 1964: 81), mas sim no preconceito de que as explicações materiais sejam, unilateralmente, as *únicas* possíveis. Essencialmente, na base desse debate, encontra-se uma questão antropológica no sentido mais restrito do termo, o qual, quanto mais restrito tanto mais se desdobra em problema filosófico. Que é o homem e quais são — para usar o vocabulário do admirável Jean Duvignaud em *Fêtes et Civilisations, Le Don du Rien, La Banque des Rêves* (Duvignaud 1973, 1977, 1979) — as "grandes instâncias" ou urgências que enfrenta?

Por que reduzir à instância econômica as muitas instâncias — o desejo, a morte, o imaginário, a arte, as interpretações simbólicas e religiosas — que sollicitam e atormentam indivíduos, povos, países e civilizações? E como operar tal redução sem desgastes metodológicos que a tornam ilusória, filosófica e cientificamente impraticável, sem destruir a textura plural com que se organizam as sociedades de carne e osso, em que circulam o sangue e a energia da história ou das histórias? No pluralismo das instâncias ou urgências, ao redor das quais e, ao mesmo tempo, indo muito além de cada uma ou de todas elas, despontam civilizações e representações, encontra-se não apenas um dos temas decisivos do mais recente e pioneiro pensamento social francês, admiravelmente desenvolvido nos estudos de Michel Maffesoli (Maffesoli 1979, 1981a, 1981b, 1982). Também se acham, desde pelo menos *Casa-Grande* (1933, 1a. ed.), e *Sociologia* (Freyre 1945), as teses centrais, como venho insistindo numa série de artigos e prefácios (Motta 1977, 1978, 1979, 1982) da às vezes tão desconhecida e injustiçada Tropicologia.

O segundo *a priori* prende-se à concepção ortogenética do progresso, ao pressuposto da história unilinear comum ao idealismo de Hegel, ao materialismo histórico, e a certas interpretações da sociologia de Max Weber. A questão se coloca, se se permite um pouco de simplificação, nos seguintes termos. Como pode um país “subdesenvolvido” como o Brasil apresentar maior êxito adaptativo, na convivência e interpretação — genética e cultural — de europeus e africanos, do que os Estados Unidos, supostamente situados, em comparação com o Brasil, na vanguarda da História? O problema leva, em Carl Degler, a elucubrações antes históricas que propriamente históricas:

“Como em Portugal, a mãe-pátria, faltava do Brasil a concepção do valor moral do trabalho, que vem sob o nome de ‘ética protestante’. Não é que os brasileiros não trabalhassem, pois na verdade as circunstâncias impeliam a maioria deles ao trabalho. (Obrigado!) . . . As diferenças no relacionamento racial do Brasil e dos Estados Unidos surgiram das muitas diferenças entre uma sociedade móvel e uma que era estável, tradicional, hierárquica e católica” (Degler 1971: 255-6).

Notemos, nesta última e decisiva citação, primeiro a pelo menos aparente contradição entre a ênfase que Degler professa atribuir à causação material e a que no momento imprime a motivações éticas e religiosas. *Nem Marx, Nem Max Weber* podia afinal chamar-se o ensaio deste autor, embora eu não perceba a saída de emergência que lhe sobra. Em segundo lugar, observe-se como fraseologia e ideologia, nesse pequeno trecho, concentram as escórias de apriorismos provenientes de Hegel, de Marx e Engels, de Max Weber, de Talcott Parsons, desde que sirvam para a apologética das civilizações comparadas. Racismo, aliás, consiste exatamente nisso, na atribuição *a priori* de superioridades a povos e cultura, uns — os inferiores ou atrasados — representando não mais do que imagens deformadas, caricaturas da humanidade verdadeira. E finalmente registremos, em termos e contratermos do próprio Degler, o paradoxo, para dizer com mansidão e suavi-



dade, derivado de que sociedade assim caricaturalmente "estável, tradicional, hierárquica e católica" (Degler 1971: 256) como a brasileira, fosse, simultaneamente, a mesma capaz de recorrer, e com que intensidade, à "saída de emergência do mulato".

Esta primeira série de considerações, eu a concluiria dizendo simplesmente que o entendimento das relações raciais no Brasil, na verdade o entendimento de nossa história e de nossa sociedade, ou se faz através de uma *metodologia pluralista* ou acaba chegando aos maiores absurdos. Absurdos tais como os dos filósofos eleáticos, negando a realidade do movimento, e a quem Diógenes, o Cínico, respondia apenas com o movimento do próprio corpo. *Metodologia pluralista* que comece pelo reconhecimento da pluralidade da história ou das histórias, que rompa com o preconceito da evolução unilinear e que deste modo se aproxime da pluralidade das evoluções culturais, sugerida, na Antropologia norte-americana, pelos Robert Lowie, Julian Steward, Robert Murphy. Pluralismo metodológico que também reconheça a pluralidade das instâncias — volto à expressão de Duvignaud — com que se afrontam sociedades e culturas, sem que se possa, *a priori*, dizer qual a decisiva em tal ou qual período ou circunstância histórica.

Fiz, no último parágrafo, um pouco de *name dropping*, envolvendo sobretudo, além do Jean Duvignaud a quem tanto admiro, alguns nomes ligados ao meu querido Departamento de Antropologia da Universidade de Colúmbia em Nova Iorque. No entanto, os elementos essenciais dessa metodologia pluralista estou certo de que, pelo menos de maneira vivida e implícita, encontram-se em *Casa-Grande & Senzala* (Freyre 1933), *Sobrados e Mucambos* (Freyre 1936) e, em forma explícita e elaborada, nessa *Sociologia* (Freyre 1945) onde, para usar o vocabulário do Nietzsche de *O Nascimento da Tragédia*, o autor condensa na "clareza e firmeza" das imagens apolíneas, "o entusiasmo dionisíaco. . . que faz o artista ultrapassar sua individualidade e penetrar noutra personagem". Pois o criador "não é mais um artista; ele transformou-se em obra de arte; e nesses paroxismos de embriaguez e poder artístico de toda a natureza revela-se para a mais alta glorificação da unidade primordial" (Nietzsche 1967:37, 64, 66).

Prolonga-se ainda, o pluralismo metodológico, em Tropicologia. "Para a Tropicologia", diz Gilberto Freyre.

"para o conjunto de estudos que, com essa denominação, hoje se organiza em ciências — o Trópico, o Homem situado no Trópico, as culturas condicionadas pelo Trópico estão longe de ser apenas pitoresco. Ou puro exotismo. Ao contrário: são uma parte do mundo e da humanidade tão normal quanto a outra, embora com motivos de ordem biológica e de ordem cultural para se desenvolverem de modo diferente da européia e da norte-americana" (Freyre 1962:24).

Tropicologia implica toda uma Filosofia e toda uma teoria do conhecimento. Filosofia toda o oposto da dedução da História a partir de princípios

*a priori*. A Tropicologia recusa esquemas unilineares de evolução que se aplicassem a todas as épocas e povos. A própria idéia de subdesenvolvimento, na medida em que tente ultrapassar o âmbito tecnológico e econômico, também, dentro da perspectiva tropicológica, está sujeita a restrições. Não se enganou Roger Bastide ao atribuir máxima importância à Tropicologia, em seu *Anthropologie Appliquée* (Bastide 1971a), para a "defesa e ilustração do marginalismo". Na Tropicologia, Bastide descobre não *uma* das, porém *a* teoria capaz de ressaltar a integridade do homem na dinâmica concreta e nos estudos dos contactos interétnicos e interculturais. E agora, usando o vocabulário da lingüística e do estruturalismo, eu reafirmaria que o humano é o sintagma resultante de seus diversos modos de realização no tempo e no espaço. Nunca o paradigma — a história paradigmática — em que, a partir de um dos termos, de um dos modos, conclui-se que os outros não passam de metáforas ou imagens deformadas. Mas, ao contrário, a História se forma do conjunto das histórias, das realizações concretas que se penetram e fecundam por convirem em ser todas humanas e portanto nunca alheias umas às outras.

Declarei, logo no início deste trabalho, que tudo que me propunha a fazer era um comentário sobre certas passagens de *Casa-Grande & Senzala*, onde se lê: "Verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e sentimentos" (Freyre 1946:586) e "A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível ou dura barreira" (Freyre 1946: 588). Não creio que eu tenha me afastado muito da tarefa. Creio, no entanto, que o estudo do sincretismo religioso afro-brasileiro e, de modo mais amplo, dos assim chamados cultos afro-brasileiros, viria confirmar e ilustrar a metodologia pluralista e tropicológica, que a obra de Gilberto Freyre demonstra ser essencial para o entendimento concreto das relações raciais em nossa terra.

O sincretismo consiste, em primeiro lugar, numa confusão de identidade — entre santos católicos e divindades africanas — que de fato traduz identidade ainda mais profunda: os mesmos efeitos provêm das mesmas causas. Se santos e orixás interferem do mesmo modo na vida dos fiéis, se Xangô e São João, Iansã e Santa Bárbara, Ogum e São Jorge, são responsáveis pelas mesmas categorias de fenômenos e atividades, é porque existe entre eles correspondência e, em nível ainda mais profundo, identidade. A confusão, que tanto surpreende etnólogos, historiadores e sociólogos, apresenta apenas o aspecto mais superficial do sincretismo. Admitamos que a síntese das identidades não é perfeita, nem poderia ser perfeita: como toda composição, tende a eventualmente dissolver-se; encontra-se sujeita a deslocamentos e reformulações. No entanto, expressa a verdade de um momento histórico — de um momento histórico decisivo — o do nascimento da própria identidade do Brasil. Antes de retornar a Gilberto Freyre, quero fortalecer minha interpretação com uns trechos rápidos de Émile Durkheim.

"É com o sentido da unidade tribal", escreve Durkheim, unidade tribal

que se pode, sem violência ao seu pensamento, entender também no sentido de unidade social ou nacional, "que desperta" — ele continua — "o sentido da unidade substancial do mundo. . . a noção de um maná único e universal" (Durkheim 1925:121). Ora, prossegue, essa noção "exatamente aqueles que mais claramente a pensam, ao mesmo tempo a representam como um poder abstrato, que só se pode definir pela natureza dos seus efeitos e tão imperfeitamente que dela o crente só pode ter uma noção muito indecisa. É, aliás, essa indecisão que possibilita esses sincretismos e desdobramentos no decorrer dos quais os deuses se fragmentam, desmembram, confundem-se de todas as maneiras" (Durkheim 1925:286-7).

O sincretismo expressa a verdade da integração do negro africano e de seus descendentes na sociedade brasileira, na unidade social e cultural do país, unidade que não deixa de existir, apesar das distâncias de classe e das assimetrias da economia, da distribuição da renda e do poder. O sincretismo é também uma espécie de língua, instrumento de comunicação de todo um povo e não apenas símbolo do protesto de uma raça ou uma classe, embora constitua fenômeno bastante complexo para permitir mais de uma interpretação. O que aqui eu gostaria de rebater com ênfase especial é a idéia, que não encontra a menor evidência etnográfica, adotada até mesmo, em certos trechos, por Roger Bastide (Bastide 1971b:359-392), do sincretismo como "máscara colonial", disfarce de escravos, ou simples estratégia de sobrevivência étnica. Sincretismo significa, em primeiro lugar, integração social, cultural, nacional e religiosa, "profunda confraternização de valores e sentimentos" (Freyre 1946:587) e "ponto de encontro e de confraternização entre duas culturas" (Freyre 1946:588), em que pesem os protestos, menos — muito menos — de Candomblés e de Xangôs, que dos defensores, desde o tempo de Nina Rodrigues, da história abstrata, paradigmática e conseqüentemente racista, pois existe racismo sempre que, de maneira explícita ou só implícita, nega-se o pluralismo dos desenvolvimentos históricos, encarando-se *uma raça* como modelo para as outras, ou *uma história*, certamente associada a uma raça ou área geográfica, como modelo para todas as outras.

"Profunda confraternização de valores e sentimento" e "ponto de encontro e confraternização entre duas culturas", apesar dos protestos não apenas dos que, como Nina Rodrigues e seus sucessores atualíssimos, encontram-se excessivamente imbuídos de certo mito de progresso ou evolução unilinear, como dos que, colocando ênfase exclusiva — e é só ao exclusivismo que se dirige minha crítica — na instância econômica — uma instância muito importante entre outras instâncias muito importantes — e na luta de classes, tornam-se incapazes de conceber os *nossos* contatos interétnicos salvo justamente em termos de conflito racial. Concepção unilateral e reducionista que faz violência à evidência etnográfica e histórica disponível, que tem demonstrado a interpretação de etnias ou culturas, constatando, no mesmo cenário histórico, a ocorrência de processos simultâneos de conflito e integração, conforme se observa nas próprias guerras dos Palmares. Pois os quilombos, tendo efetivamente representado revolução

social e econômica, enquanto negação radical do sistema escravista, não deixaram de manifestar surpreendente afinidade com o que, já no século XVII, representava civilização brasileira surpreendentemente estruturada em seus traços mais característicos. Daí — refletindo, aliás, certos rasgos centrais do pensamento de Gilberto Freyre — a afirmação de Edison Carneiro:

“Embora em geral contra a sociedade que oprimira os seus componentes, o quilombo aceitava muito dessa sociedade e foi, sem dúvida, um passo importante para a nacionalização da massa escrava. . . . E, inconscientemente, tiveram os quilombos a missão de trazer para a sociedade brasileira os naturais do país, como sentinelas avançadas da colonização do interior” (Carneiro 1958:25).

Como exemplo da afinidade entre os Palmares e a civilização luso-brasileira, não é ainda (usando as palavras de Nina Rodrigues) na “existência, em Palmares, da capela e das imagens católicas encontradas na sua capital Macaco e da igreja mencionada no Diário de Blaer” (Rodrigues 1977:88) que quero determinar, mas no *Te Deum*, missas solenes e grandes festas — sem dúvida legítimas antecessoras da solene e festiva “Missa dos Quilombos”, realizada há alguns meses no Recife e que a Santa Sé, provavelmente devido à falta de treinamento folclórico, etnográfico e histórico dos Cardeais da Cúria, teria desaprovado — celebrados em 1678, quando, como tão vividamente descreve Ernesto Ennes (desconfio que em citação quase direta de algum documento antigo):

“Aceite pelos negros a paz, que lhes propunha o governador (paz, como logo se veria, altamente precária), mandaram estes ao Recife uma embaixada constituída por dois filhos do Rei e mais dez negros notáveis dos quilombos, tendo-se celebrado grandes festas em ação de graça por aqueles sucessos. Ouviram-se missas solenes e cantou-se *Te Deum* na Matriz do Corpo Santo, em ação de graças pelo sossego e tranqüilidade daqueles povos” (Ennes 1938:31).

É outra vez a religião enquanto “profunda confraternização de valores e sentimentos” e “ponto de encontro entre as duas culturas” que atua como instância decisiva — uma das instâncias decisivas. Religião vivida, no concreto, antes que propriamente Igreja com I maiúsculo. O por vezes excessivamente jurídicista Carl Degler julga poder rejeitar a tese da influência do Catolicismo, no estabelecimento de nossos padrões de convivência racial, através do exame do Direito Canônico e de outras ordenações eclesiais. No entanto a prática religiosa, como outras práticas ou “práxis” sociais e culturais, ultrapassa as tentativas de codificação em normas abstratas. O vivido supera as representações, como, implicitamente, advertia, em *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto Freyre, ao assinalar que, dentro do conjunto das “forças que dentro do sistema escravocrata atuaram no Brasil sobre o africano recém-chegado”, encontrava-se “a igreja”, porém “menos a Igreja com I grande, que a outra, com i pequeno, dependendo do engenho ou da fazenda patriarcal” (Freyre 1946:589-580).

Se este trabalho possui uma linha teórica central é a de que, contra as pretensões da história unilateralmente materialista — e nem sempre materialista dialética —, contra o imperialismo da história paradigmática do progresso ou evolução unilinear (que mais cedo ou mais tarde descamba no racismo puro e simples), só é possível, para antropólogos, historiadores e sociólogos, entender a dinâmica das relações de raça no Brasil, com a adoção de uma metodologia pluralista — de que a obra de Gilberto Freyre representa eminente exemplo — capaz de reconhecer — reconhecer mesmo no sentido que Hegel atribui ao verbo na *Fenomenologia do Espírito* — todas as instâncias econômicas, sociais, filosóficas, estéticas, religiosas, com que se defrontam os homens e as civilizações.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARON, Raymond. *O ópio dos intelectuais*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1980.
- BASTIDE, Roger. *Anthropologie appliquée*. Paris, Payot, 1971a.  
 ————. *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira, 1971b.
- CARNEIRO, Edison. *O Quilombo dos Palmares*, São Paulo, Nacional, 1958.
- DEGLER, Carl. *Nem preto, nem branco*, Rio de Janeiro, Labor, 1976.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Alcan, 1925.
- DUVIGNAUD, Jean. *Fêtes et civilisations*. Genebra, Weber, 1973.  
 ————. *Le don de rien*. Paris, Stock, 1977.  
 ————. *La banque des rêves*. Paris, Payot, 1979.
- ELKINS, Stanley. *Slavery: a problem in american institutional and economic life*. New York, The Universal Library, 1963.
- ENNES, Ernesto. *As guerras nos Palmares*. São Paulo, Nacional, 1938.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro, Schmidt, 1933.  
 ————. *Sobrados e mucambos*. São Paulo, Comp. Ed. Nacional, 1936.  
 ————. *Sociologia*. Rio de Janeiro; José Olympio, 1945.  
 ————. *Casa-grande & senzala*. 6. ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1946.  
 ————. *Homem, cultura e trópico*. Recife, Imprensa Universitária, 1962.  
 ————. *The racial factor in contemporary politics*. London, Macbibbon & Kee, 1966.

- GONZÁLEZ, Lélia e Carlos Hasenbalg. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1982.
- HARRIS, Marvin. *Patterns of race in the Americas*. New York, Walker, 1964a.  
 \_\_\_\_\_ . "Racial identity in Brazil". *Luso-Brazilian Review* (Wisconsin) 1:21-8, 1964b.  
 \_\_\_\_\_ . "Referential Ambiguity in the Calculus of Brazilian Racial Identity". *Southwestern Journal of Anthropology* 26 (1): 1-14, 1970.
- HARRIS, Marvin e Conrad Kottak. "The structural significance of Brazilian racial categories". *Sociologia* (São Paulo) 25(3): 203-9, 1963.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- MAFFESOLI, Michel. *La conquête du présent*. Paris, Presses Universitaires de France, 1979.  
 \_\_\_\_\_ . "Pour une sociologie relativiste". *Cahiers Internationaux de Sociologie*. 71:205-14, 1981a.  
 \_\_\_\_\_ . *A Violência Totalitária*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981b  
 \_\_\_\_\_ . *L'ombre de Dionysos*. Paris, Méridien, Anthropos, 1982.
- MOTTA, Roberto. "Raça, ambigüidade e demografia: uma defesa de Gilberto Freyre". *Ciência & Trópico* (Recife). 1. p. 237-46, 1973.  
 \_\_\_\_\_ . "Tropicologia, história e desenvolvimento". *Revista Pernambucana de Desenvolvimento*, 4 (2). p. 121-53, 1977.  
 \_\_\_\_\_ . "Prefácio" a *Anais do Seminário de Tropicologia no Ano de 1972*, Roberto Motta, org.. Recife, Editora Universitária. p. 7-18, 1978.  
 \_\_\_\_\_ . "Prefácio" a *Anais do Seminário de Tropicologia no Ano de 1973*, Roberto Motta, org.. Recife, Editora Universitária, 1979.  
 \_\_\_\_\_ . "Prefácio" a *Anais de Tropicologia no Ano de 1975*, Roberto Motta, org.. Recife, Massangana, 1982.
- NIETZSCHE. *The birth of tragedy*. Trad. Walter Kaufmann. New York, Random House, 1967.
- RIBEIRO, René. *Antropologia da religião*. Recife, Massangana, 1982.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1977.