C.D.U. 39(81 = 96)

O NEGRO NA ATUALIDADE BRASILEIRA: RELIGIÕES POPULARES E ETNIAS

René Ribeiro
Professor de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco

As conseqüências do que Jean Ziegler chamou com alguma impropriedade de *diáspora africana* [1] não se fizeram sentir por igual em toda a América. Condições peculiares à implantação e ao desenvolvimento das várias colônias no Novo Mundo — principalmente etológicas, demográficas, geopolíticas, sócio-econômicas, ideológicas — ao tipo circunstancial de empresa exploradora (mineração, plantação, pastoreio), à disponibilidade de mão-de-obra nativa (aqui tanto o novo mundo anglo-saxão, como o hispânico diferiram do português), ao momento e à fase do capitalismo mercantil então em expansão, ditaram uma política variável de importação de africanos para o trabalho escravo. Não é defender a escravidão assinalar que a conquista da península hispânica pelos mouros familiarizou os portugueses com essa forma de sujeição dos povos vencidos e confrontados com o Islão militarmente expansionista. Testemunho disso são os grilhões afixados à fachada de igreja em Portugal, retirados dos cristãos libertos da escravidão moura, quando da reconquista. Por outro lado, o tráfico de escravos da costa ocidental da África iniciou-se com a exigência dos Ashanti (de Gana) de só negociarem seu ouro por escravos que os portugueses tiveram de ir resgatar com suas quinquilharias nas ilhas de São Tomé e do Príncipe. [2] Ao aceitar-se a proposta paternalista de Degler de uma "assistência compensatória" aos descendentes dos escravos [3] será necessário, paradoxalmente, exigir hoje um rateio com os governos de Gana, da Nigéria e do Daomé, para pagá-la.

Os portos de Vera Cruz, no México, de Cartagena de Índias no Novo Reino de Granada, da Bahia de Todos os Santos, no Brasil, de Charleston nos E.U.A., foram os principais pontos de entrada dos africanos destinados a trabalhar nas minas e nas plantações. As facilidades de oferta dos escravos na própria África, aumentadas pelas guerras de apresamento (principalmente do Daomé), por outro lado, induziram grande variabilidade dos grupos étnicos constituintes do fluxo de indivíduos sujeitos ao cativeiro. Sabe-se que as regiões atingidas do continente negro foram a subsaariana, principalmente o Golfo da Guiné,[4] a embocadura do rio Congo, Angola e Moçambique.[5]

Embora aqui não seja a ocasião apropriada para historiar o tráfico negreiro, aponte-se, não obstante, que ele atingiu a baixada como o altiplano mexicano, o vale do rio Madalena, na Colômbia, as regiões costeiras da Venezuela e do Equador, o rio da Prata e as regiões costeiras e serranas do Brasil (Minas Gerais, Recôncavo Baiano, vale do Paraíba, canaviais do Nordeste, do Maranhão até o Rio Grande do Sul), a Virgínia e demais regiões de plantação algodoeira, canavieira e de tabaco dos Estados Unidos. Ajunte-se que aí povos de diferentes tradições culturais africanas foram implantados em matrizes sócio-culturais modeladas à imagem das nações européias colonizadoras que passaram a exercer posição de dominância e influência deculturativa e assimiladora.[6] Em todas essas áreas a presença física e cultural do negro (que nunca foi antropologicamente uno) é, quando não marcante, pelo menos possível de assinalar. Assim, elementos das culturas Efik, Dahomeana, Yoruba, Hausa, Congo-angolanas, Ashanti, Banto da Contra-Costa, dentre outras, puderam ser identificadas desde o sul dos Estados Unidos até o rio da Prata, na América do Sul.[7]

Apesar da dispersão intencional dos escravos de uma mesma etnia, com vistas ao afrouxamento dos laços de identidade cultural e de solidariedade grupal, cedo os africanos desenraizados e subjugados utilizaram-se de *estruturas de apoio*[8] que já encontraram ou que ajudaram a desenvolver nos sistemas social e cultural das colônias do Novo Mundo. Esse foi um processo natural de adaptação, diga-se, sem a intencionalidade que as análises dialéticas querem emprestar aos processos sócio-culturais as quais diga-se de passagem, mutilam a visão humanística do africano no Novo Mundo. O *malungo* ou companheiro de viagem para o infortúnio; o compadre e o padrinho, do parentesco ritual católico; o *irmão* ou o *vogal* da irmandade religiosa; o *governador de pretos* ou o *juiz* e *maioral* (de todos os negros ou somente daqueles de determinadas "nações" ou ofícios); os *reis de Congo* e do *maracatu;* as sociedades carnavalescas, mutuárias e funerárias, finalmente, o *candomblé* e o *babalawo* mágico-adivinho, serviram para compensar a destribalização, estabelecer vínculos de lealdade e de prestação de serviços, facilitar

a compra da liberdade, proteger da violência, reavivar as tradições e costumes originais, oferecer oportunidades lúdicas, garantir com o enterro decente o lugar condigno junto aos antepassados, perpetuar o culto aos *orisha* (ou divindades africanas) e aos *egun* (ou espíritos dos mortos), permitir as funções lúdica, dramática, ritualista e solidária dos grupos de culto, ou a consultação individual, as práticas mágicas e a previsão do destino. [9]

Vinculadas à igreja católica ou dissimuladas dentro do culto aos santos católicos, as práticas religiosas dos negros escravos e posteriormente dos pardos e negros libertos, ao mesmo tempo que encontraram aí *nichos* para sua preservação (como sugere Roger Bastide), [10] eram envolvidas e reorientadas dentro de uma nova configuração sócio-cultural resultante do desenvolvimento de novas sociedades nesta parte das Américas e da ação dos processos *transculturativos.*

O impacto sobre o escravo africano dos costumes do colonizador, das suas instituições sociais e políticas, do seu sistema de crenças (principalmente do catolicismo, na América Latina) foram, porém, de tal ordem, a ponto de virem a ser transplantados de volta à África Ocidental pelos repatriados do Brasil. Estes ex-escravos de retorno ao continente negro e localizados em Lagos (Nigéria), Ouidah e Porto Novo (Daomé) permaneceram católicos na sua maioria, fundaram irmandades católicas, preservaram durante um largo tempo a língua portuguesa, acentuaram a importância da escola à européia, mantiveram a prática e o ensino de artes e ofícios aprendidos no Brasil, construiram templos, edifícios e moradas em estilo português e reintroduziram o auto popular congolês do bumba-meu-boi, como reelaborado no Brasil. [11] Alguns tornaram-se prósperos comerciantes e agricultores progressistas, outros escravistas, conselheiros do rei do Daomé. Constituiram-se esses repatriados, em elementos à margem das sociedades tribais locais (o mesmo acontecendo aos muçulmanos brasileiros) formando um estamento social particular cujos componentes recusavam identificar-se com a população negra nativa para com a qual demonstravam sentimentos de superioridade e preconceito. [12] Igual aceitação dos padrões da cultura da sociedade dominante foi registrada no Caribe, em vários graus, por Henriques que denominou ao fenômeno de "white bias" — uma adesão incondicional aos modos de ser das sociedades europeisadas dessas ilhas e até contaminação dos mulatos antilhanos pelo preconceito racial dos senhores brancos [13] — fenômeno que também sucedeu no Brasil, tendo sido registrado por Gilberto Freyre. [14]

A análise da contribuição africana às religiões das Américas é parte do programa de estudos de antropologia cultural conhecidos como *afro-ame-*

ricanos. Neles foi usado de preferência o método etno-histórico e a abordagem interdisciplinar. Nossa posição teórica deriva de Max Weber, Boas, Freyre e Herskovits e dos funcionalistas americanos (Parsons, Merton, etc.), acentuando o papel do indivíduo na cultura; estudando os seus modos de integração, embora admita disfunções; negando ao conflito e ao posicionamento dialético a ênfase que lhe tem sido dada pelos funcionalistas neomarxistas; e admitindo alternativas metodológicas desde que cientificamente testadas.

Ankie M. M. Hoogvelt, ao tentar, recentemente, uma sociologia das sociedades em desenvolvimento, tomou na devida consideração tanto a teoria da *dominação* dos neomarxistas, quanto a *funcional-difusionista* dos teóricos da modernização e do contato cultural, com sua ênfase sobre a transformação dos valores e das instituições no mundo colonial. [15] Como entender o expediente do sistema de autogoverno dos negros e pardos nas cidades da América espanhola e portuguesa, no século XVIII, ignorando o dado histórico de que os sudaneses escravizados pelos árabes e deixados no sul da Espanha já em 1475 eram organizados em confraria religiosa e obedeciam a um "Mayoral e Juez de todos los negros e loros libres e captivos"(?) [16] Como entender ainda a "inversão da hierarquia cultural do catolicismo", como diz Arboleda, procedida pelos habitantes do rio Madalena, na Colômbia, senão como *reinterpretação,* ao dedicarem eles "exagerada devoção" às almas do purgatório visto serem descendentes de africanos que em suas crenças originais davam a maior importância ao culto dos antepassados? [17] Como interpretar a preservação da poliginia ritual — *as apetebi* — senão como indicativa da *tenacidade* com que os descendentes de africanos no Novo Mundo se apegaram às suas formas originais de casamento? [18] Como considerar a *retenção* dos estilos musicais africanos na música profana das Américas e particularmente na música do *candomblé*? [19] Como encarar o expediente da fusão dos deuses africanos com os santos católicos e de Jeová com Olorum ou com Kalunga e sua transformação em divindades reconciliadas igualmente com o catolicismo e o animismo, servindo ainda às novas religiões emergentes do *sincretismo* religioso? [20] Como entender a transformação em festa folclórica, na Bahia (Brasil), do culto originariamente africano aos Ibegi ou gêmeos? [21] Como ignorar as modificações de forma e de função em tantos elementos culturais integrados não como meras *sobrevivências,* mas como partes *integrantes* dos sistemas de vida dos descendentes de africanos no Novo Mundo, para esse fim modificados e reestruturados com vistas à sua adequação às necessidades do homem?

O indivíduo, criador e transmissor da cultura, seu inovador ou defensor persistente, ordenador e construtor de sistemas institucionais e de com-

plexos de crenças e valores, jamais pode ser omitido ou empolgado por modelos mecanicistas e deterministas que esqueçam o seu papel primordial de personagem principal do drama da vida. Aimé Césaire, o cantor da *negritude* nos fala daqueles, "sem os quais a terra não seria a terra. / Os que se entregam, como em transe, à essência de todas as coisas. /Despreocupados em vencer, mas jogando o jogo do mundo".

Os estudos afro-americanos foram revisados há 26 anos por seu principal orientador, o antropólogo norte-americano Melville J. Herskovits. Acentuava ele, então, que o importante não era identificar os componentes africanos os mais puros das culturas negras do Novo Mundo. O problema — dizia ele — era "muito mais complexo do que uma proposição meramente baseada na presença ou ausência de africanismos no Novo Mundo". O que se devia procurar era "determinar a maneira pela qual elementos das culturas européia, africana e em menor grau, indígena, exerceram influência mútua". . . e "confluiram para produzir os modos de vida atuais das sociedades, nesta parte do mundo". [22] Também, restabelecer a dignidade das culturas estranhas à européia, revelando-lhes o dinamismo e a importância como modos de ajustamento do homem à realidade física e psicológica da vida. A pureza das retenções, para Herskovits, "é a excepção, não a regra", adiantando que as comunidades negras apresentam retenções principalmente sob a forma de *reinterpretações* — "o grau dessas reinterpretações varia com a unidade geográfica e política estudada e de região para região", dizia, acentuando enfaticamente que elas variam *"sobretudo com o status sócio-econômico"*. [23] O estudo de Roger Bastide sobre a correlação entre classes social e denominação evangélica, no Brasil, viria confirmar esse postulado, sua única incorreção parecendo ser a omissão da importância do pentecostalismo no nordeste do Brasil. [24] Esse ramo do protestantismo tem, aqui, como no sul do País, grande difusão entre os indivíduos de origem africana, mais ainda do que a Igreja Batista e pelo mesmo motivo sociológico — "menos porque sejam negros do que por pertencerem a classes que são inferiores do ponto de vista econômico e ainda porque a linha divisória no protestantismo segue as linhas de classes". [25] Esclarecia ainda Herskovits: naqueles estamentos da sociedade "onde tem havido completo acesso aos recursos culturais do grupo dominante mesmo os elementos reinterpretados seriam idiossincráticos, raramente padronizados". [26]

O aparecimento de religiões de origem africana e de igrejas negras na América Latina pouco antes e principalmente depois da abolição da escravidão é um fenômeno digno de análise em profundidade. Infelizmente a maioria dos trabalhos publicados referem-se ao Brasil, às Antilhas, às Guianas e

Trindade — somente os primeiros enquadrando-se no objeto desta conferência.

O registro das várias formas de culto de origem africana, especialmente do *candomblé* ou *xangô,* cedo foi procedido pelos especialistas, dada a sua saliência como crenças e rituais divergentes da religião dominante. O aspeto descritivo ocupou a Nina Rodrigues e a um número grande de pioneiros estudiosos que notaram detalhadamente umas e outros e procuraram relacioná-las com as religiões vigentes na África ao tempo do tráfico negreiro. [27]

Um outro tipo de abordagem adotada nos novos estudos afro-americanos revelou no Brasil não ser fundada a convição dos estudiosos de que a retenção de africanismos no meio rural seria impossível, anulados que teriam sido estes pelo regime escravocrata. O conceito de Herskovits sobre *foco cultural* dá bem conta das razões da saliência adquirida pelas religiões de origem africana no Novo Mundo, enquanto as pesquisas de outros estudiosos revelaram outros aspetos *focais* das culturas africanas aqui preservadas. A "sobrevivência" (reinterpretada geralmente) tem aqui não o valor de mero achado difusionista mas é indicativa da particularidade da dinâmica cultural mostrando que certos traços e complexos revelam-se mais ou menos resistentes à rejeição e à eliminação ou a sua absorção pelas culturas dominantes nas situações de contacto — ou seja, documentam um dos processos da dinâmica cultural. Octavio da Costa Eduardo por exemplo, encontrou no Maranhão a persistência dos padrões africanos de trabalho cooperativo, independência econômica da mulher e as sucessivas ligações em concubinato no meio rural, enquanto a cidade "era mais propícia à sobrevivência das práticas religiosas". [28] Os descendentes de africanos aí, acentua Eduardo, "aceitaram muitos traços da cultura européia, tomaram outros por empréstimo aos indígenas e *combinaram todos em um novo corpo de costumes que é um modo de viver;* sua cultura é integrada; eles não sabem de nenhum conflito entre os aspetos de sua cultura derivados da África e da Europa". [29] O casal Leacock, por outro lado, dedicou-se ao estudo do *batuque,* em Belém, na Amazônia, cuja origem africana pareceu-lhes óbvia, mas cujo "abrasileiramento" constitui seu aspeto mais importante. Consiste este "abrasileiramento" na arregimentação de seguidores dentre "pessoas de todos os tipos físicos"; na adoção de um panteon com espíritos de nomes brasileiros cuja hierarquia reflete o sistema de classes do Brasil; no uso de cânticos em português e na incorporação de rituais católicos. Surpreenderam-se, além disso, ao encontrar no *batuque* "pouquíssimos migrantes rurais" — o que levou-os a acentuar que este culto, contrariamente à *umbanda* (como vista por Camargo [30] *e ao pentecostalismo,* Willems [31] não serve como "meio importante de integração dos migrantes rurais ao ambiente urbano". [32] Mas o *batuque* não é somente isso. Sujeito à

improvisação de líderes e seguidores, incorporando elementos da *umbanda* e do espiritismo, o *batuque,* no dizer do casal Leacock, "está longe de ser um corpo de crenças completamente sistematizadas, e, com a rapidez com que ainda muda, parece provável que assim continue". . . "A falta de coerência filosófica, continuam, pode limitar o atrativo do batuque por indivíduos com pretensões intelectuais, porém, naturalmente, a própria frouxidão e a falta de sistematização de sua teologia fornece uma explicação para a facilidade com que novos temas são absorvidos".[33]

E' de Roger Bastide a interpretação de serem as religiões afro-brasileiras um protesto dos "negros" ou da gente de cor por seu *status* de classe baixa. Ele considerou os *nichos* antes referidos aqui como *estruturas de apoio* para a integração social e a assimilação cultural, como refúgios onde os ex-escravos procurariam segurança isolando-se, preservando valores africanos e praticando as religiões africanas. Com as mudanças supervenientes na sociedade brasileira, os cultos africanos como o candomblé, teriam se transformado em seitas como a *umbanda* onde os indivíduos de cor, segundo ele, ficariam em liberdade para exprimir seus desejos,frustrações e sua hostilidade contra o domínio das classes superiores.[34] Admitindo, embora, em um dos seus últimos trabalhos, que "L'application du marxisme" à interpretação da posição do "negro" na sociedade brasileira "reste un peu trop sommaire, plus idéologique que scientifique", devendo por isso ser refinada, Bastide, não obstante insiste sobre o acerto de suas grandes "linhas diretoras". Os efeitos da passagem do capitalismo comercial para o industrial com a supressão do trabalho servil e seus efeitos negativos (persistência das antigas discriminações transferindo-as da raça para a herança da escravidão, a fim de barrar os homens de cor do mercado de trabalho) e positivos (passagem, à medida que a industrialização se acelera da "casta" para a "classe" e conseqüente integração progressiva dos negros à sociedade capitalista) estariam para ele, sendo corretamente interpretados.[35]

Acontece que no norte do Brasil os Leacock, após examinarem as relações entre o *batuque* e as outras instituições da sociedade brasileira, concluiram achar difícil "aceitar a interpretação de Bastide de que religiões como a *Umbanda* e o *Batuque* representam um protesto de "Negros" ou de uma "classe de cor" contra seu status de classe baixa".[36] Esses pesquisadores chegam mesmo a ser taxativos: "Não encontramos evidência de que o Batuque seja um movimento de protesto de qualquer espécie". "Na ideologia da religião — acrescentam — parece haver muito poucas expressões explícitas ou implícitas de hostilidade para com qualquer elite racial ou social, tampouco existe ali a subversão simbólica da tradicional estrutura do poder que Willems pareceu encontrar entre os Pentecostais".[37]

As religiões do povo, no Brasil — o *candomblé* (ou xangô ou batuque), a *macumba* e o *catimbó* (hoje absorvidos pela *umbanda*), o *pentecostalismo* e o *espiritismo* — prestam-se a testar hipóteses funcional-estruturalistas, como marxistas e culturalistas, propostas para explicar o fenômeno da incorporação do negro africano e das culturas africanas às novas sociedades e às novas culturas desta parte das Américas. Da abordagem funcional-estruturalista já disse R. L. Leach que seus "modelos" apresentavam uma "coerência e estabilidade que a realidade não tem".[38]

A "conscientização" dos descendentes de africanos como *negros*, discriminados pelo preconceito e preteridos na disputa de posições para melhoria econômica e de status, não foi conseguida no Brasil, resultando em fracasso as Frentes Negras e organizações similares bem como as pregações dos ideólogos. Do Teatro Experimental do Negro, por exemplo, dizia Haroldo Costa, um dos seus principais componentes: "seu diretor chantageava muito com o negócio de ser preto". "Ficava naquela de coitadinho — uma posição incômoda para o resto do elenco".[39] Esse diretor, aliás, apresentou tese no II Festival Internacional Negro Africano de Arte e Cultura (Lagos, Nigéria, 1977), recusado pela comissão organizadora, em que acusava sua pátria, o Brasil, de *genocídio* do negro, por admitir-se aqui a miscigenação de brancos e pretos. Negro ele próprio, carregando a tiracolo uma *hippie* louríssima, sem aperceber(?) da antítese entre sua conduta e sea ideologia.[40] As religiões de origem africana, por seu lado, jamais se enquistaram, proliferando por todo o Brasil, ao contrário, os grupos de culto sincréticos e multirraciais e a grande religião sincretizada que é a *umbanda*.

A situação no Caribe, conforme descrita por Henriques, parece similar à do Brasil com a extensa miscigenação e a variedade cultural (a noção dos *pluralismos* estanques parece-nos derivar de insuficiente familiaridade dos seus proponentes com as sociedades globais enriquecidas pela aculturação, tanto quanto com as subculturas regionais interpenetradas que lhes garantem a pujança e a variedade culturais) e é assim resumida: "E' possível predizer que à medida que ocorra a mudança econômica a cor tornar-se-á menos importante como determinante do status social. A classe com base no sucesso econômico virá desempenhar um papel cada vez mais decisivo". Sua é a conclusão de que "À medida que aumentam as oportunidades no Caribe, a posição privilegiada do indivíduo branco será minada. A riqueza, o sucesso econômico e profissional e o talento constituirão os determinantes do status como no mundo ocidental", adiantando: "Já existem sinais na cena contemporânea de que o processo teve início".[41]

Em 1956 publicamos relatório, encomendado pela UNESCO, sobre

a situação racial e sócio-cultural do negro no Nordeste do Brasil.

Nossa conclusão foi que a situação étnica e sócio-cultural, nesta região, vinha evoluindo para a formação de uma sociedade multirracial e de classes, regulada pelas normas e valores da cultura luso-brasileira. Acontece, porém — acautelávamos —, que a despeito da *miscigenação,* da *mobilidade social* e da *transculturação,* admitidas nessa sociedade, a substituição incompleta do sistema econômico e de relações sociais herdado do período colonial por formas de economia próprias às sociedades desenvolvidas e industrializadas, e por um sistema social que supere o individualista-competitivo dominante na Europa e América modernas, ao lado do ainda imperfeito pluralismo cultural (em cuja direção parece vir se definindo a cultura brasileira), têm resultado numa clivagem étnica e numa distância ainda pronunciadas, bem como em acentuada diferenciação cultural de alguns setores de nossa população. Reflexos do sistema escravocrata e as contingências de um desenvolvimento econômico social lento e desigual por esse Brasil afora e a prática extensiva da miscigenação seletiva, mantêm, apesar do amorenamento indiscutível da nossa população (especialmente da nordestina), os estamentos sociais baixos dominados por mestiços de cor escura e características morfológicas negróides, enquanto o vértice da nossa pirâmide social ainda persiste ocupado por mestiços de pele branca e caraterísticas caucasóides.[42]

Nas Américas, de um modo geral, especialmente na América Latina, não se encontram hoje os destroços das religiões africanas tradicionais salvados da absorção maometana no próprio continente de origem (e já operante à época do tráfico de escravos) e da pressão do cristianismo no novo continente. As religiões africanas foram aqui despojadas de seus deuses secundários ou locais, simplificadas em ritual, reduzidas em seus especialistas, sincretizadas e reinterpretadas para adaptar-se a uma nova situação sócio-cultural e até revividas e redefinidas em novas religiões — a *macumba,* as várias *umbandas,* o *batuque,* por exemplo. O processo não foi único, sucedendo contemporaneamente na própria Africa Ocidental a adesão a um maometanismo aberto ao sincretismo, a proliferação dos cultos Bwiti e dos messianismos de finalidade política e inspiração cristã.[43] Ao sobrepor-se ao cristianismo nas Américas estas novas religiões populares substituiam a ênfase sobre a culpa e a punição pela feliz participação nos mistérios e êxtases do sobrenatural — o caso do pentecostalismo, com especialidade.

Sondagem sociográfica promovida por nós, em colaboração com nossos alunos de graduação do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPE, na cidade do Recife, revelou a seguinte distribuição étnica dos fiéis do catolicismo, do pentecostalismo, da umbanda e do xangô (quadro I, grá-

fico I). Utilizamos o mesmo critério subjetivo de avaliação da etnia, como adotado nos recenseamentos do Brasil, bem como a nomenclatura *brancos, pardos* (mestiços) e *pretos,* porque assim é como os indivíduos são percebidos para inter-relacionamento, em nossa sociedade. Como parâmetros, estão apostos os dados do censo de 1950, para todo o País, bem como a distribuição dos grupos étnicos nos bairros pesquisados (amostra aleatória).

Quadro I — AVALIAÇÃO DA CATEGORIA ÉTNICA NOS TEMPLOS E BAIRROS (1973)

POPULAÇÃO		RELIGIÃO							
Brasil	1950 %	Cat. %	Bairro %	Pent. %	Bairro %	Umb. %	Bairro %	Xangô %	Bairro %
Brancos	62	82	44	42	36	20	17	10	18
Pardos	27	13	36	39	37	55	56	57	52
Pretos	11	5	20	19	27	25	27	33	30
		N=321	142	171	484	1027	887	230	138

A análise do quadro I mostra em primeiro lugar que as igrejas católicas são *igrejas brancas:* duas vezes mais brancos do que no bairro, cinco vezes menos pretos e três vezes menos pardos. Os fiéis pentecostais são tanto pardos quanto os moradores do bairro (o que parece indicativo da popularidade do pentecostalismo entre eles como religião "respeitável" e de maior "afinidade"), mais brancos e menos pretos. A umbanda e o xangô é que constituem realmente as religiões do povo (notar a coincidência étnica de fiéis pretos e mestiços com a população dos bairros), parecendo haver uma maior tendência dos brancos para a umbanda e dos pretos e pardos para o *Xangô* — religião de origem africana, como as de seus antepassados.

Outro fato, porém, que merece o maior destaque é que essas igrejas, nesta parte do Brasil, embora aparentemente seletivas, não são *exclusivas* nem de brancos, nem de pretos, muito menos de pardos. As religiões de origem africana estão abertas a brancos e pardos, enquanto as religiões de procedência européia são acessíveis aos pretos e pardos.

Outro ponto a ser tomado em consideração é o da existência ou não de uma consciência de espécie entre os descendentes de africanos nesta parte do Brasil que operativamente influenciasse sua afiliação religiosa. Tomando

dados da mesma sondagem acima referida verificamos que a uma pergunta projetiva — *O que você é?* — repetida cinco vezes, os pretos mencionaram a etnia em apenas 0,9% das respostas, os pardos 0,5% e os brancos 0,4%.

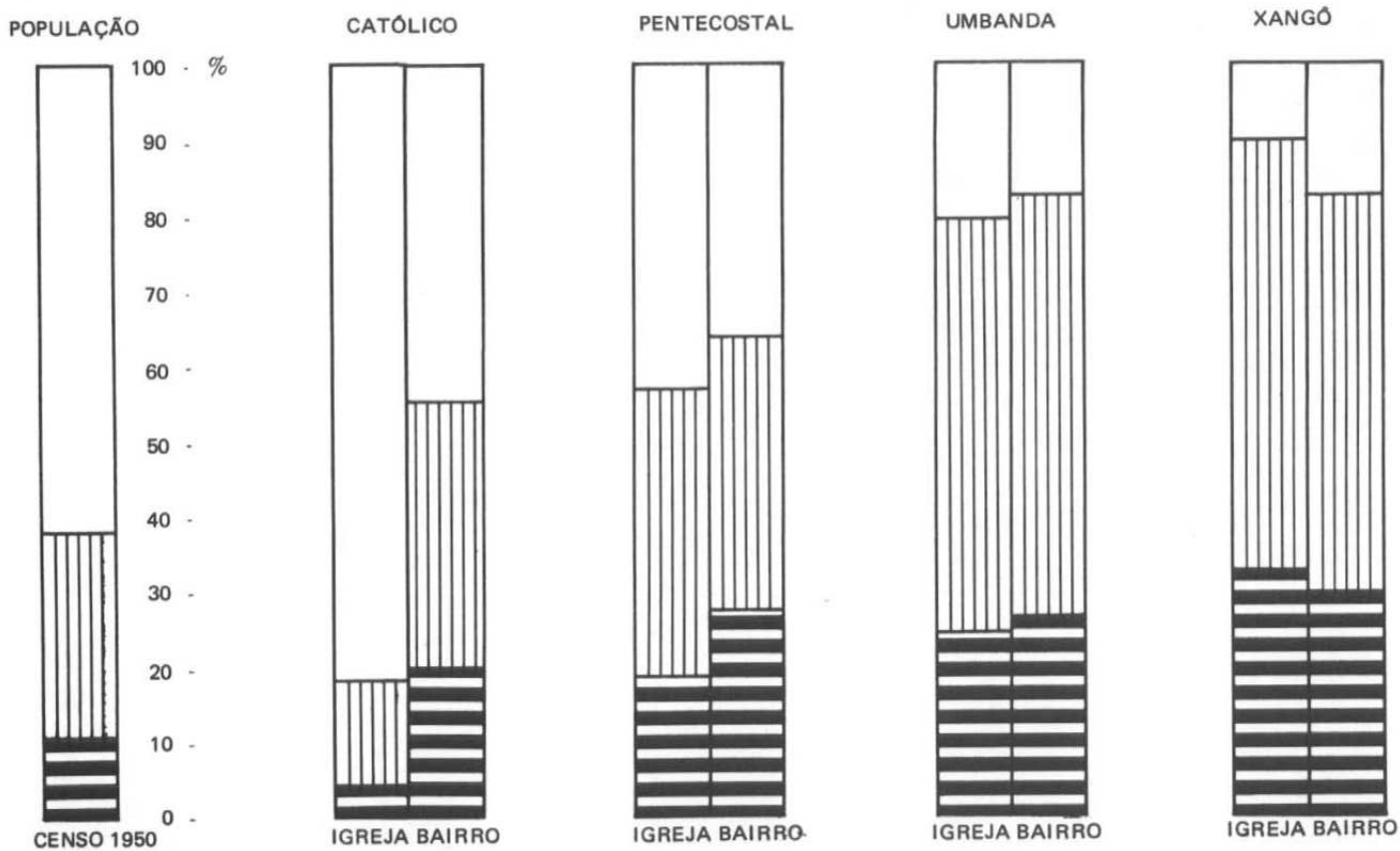
No sentido de vencer a possível resistência ao reconhecimento étnico colocamos mais uma pergunta no questionário — *Qual o tipo físico de pessoa que mais parece com você?* — cujas respostas aparecem no quadro seguinte:

QUADRO II — SEMELHANÇA FÍSICA (subjetiva) 1973)

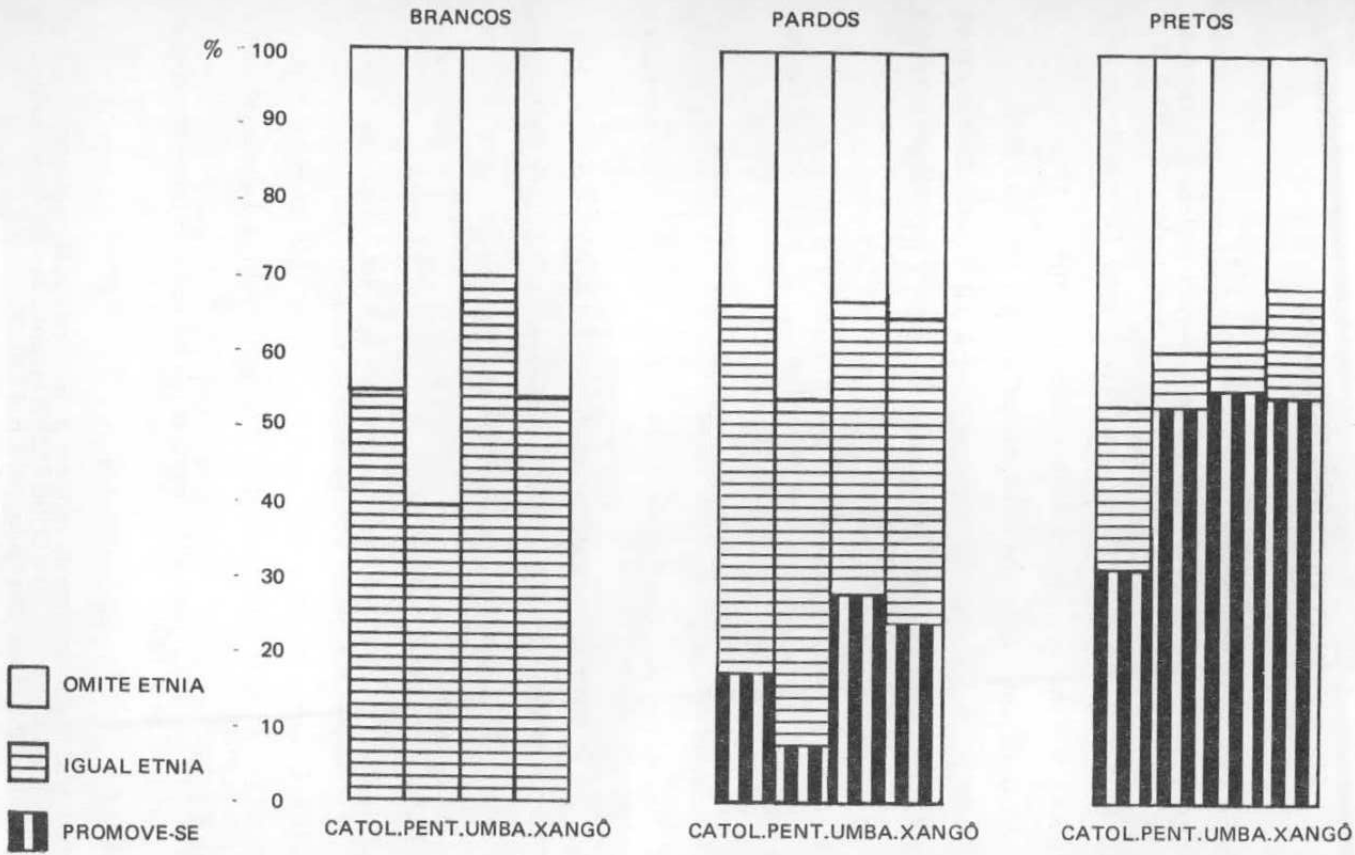
	BRANCOS				PARDOS				PRETOS			
	Cat. %	Pent. %	Umb. %	Xangô %	Cat. %	Pent. %	Umb. %	Xangô %	Cat. %	Pent. %	Umb. %	Xangô %
Promove-se	0	0	0	0	16	8	26	24	30	52	54	0
Igual etnia	52	38	68	52	46	44	36	40	20	8	8	14
Omite etnia	44	62	30	48	34	48	32	36	46	40	36	32
n/responde	4	0	2	0	4	0	6	0	4	0	2	0
N=	50	50	50	50	50	50	50	50	50	50	50	50

Os dados acima apontam claramente o *escotoma* étnico característico da sociedade brasileira (omissão da identificação étnica), a promoção psicológica dos pretos e um grande realismo dos pardos que numa sociedade sem segregação não temem admitir que são "morenos escuros", como eufemisticamente chamados por causa do padrão brasileiro de repressão ao preconceito. A diferença de religião não parece, segundo esses dados, afetar os padrões referidos.

Uma verificação interessante da aspiração à ascensão social pelas classes pobres é a análise das fotografias coloridas de festas de 15 anos, ou de aniversário de crianças, que refletem a imitação por essas classes, do *status* da classe média e dos padrões de consumo dessa classe. Flagra-se aí, também, a realidade da *miscigenação seletiva,* em nossa sociedade.



1. AVALIAÇÃO ÉTNICA



2. IDENTIFICAÇÃO ÉTNICA

NOTAS DE REFERÊNCIA

1 – ZIEGLER, Jean. *Le pouvoir africain.* Paris, Ed. du Seuil, 1971

2 – VERGER, P. *Flux et reflux de la traite des négres entre le golfe de Benin et Bahia de Todos os Santos du XVII e au XIX siecle.* Paris, Mouton, 1968. p. 8

3 – DEGLER, C. N. *Nem preto nem branco. Rio de Janeiro, Ed. Labor do Brasil, 1976*

4 – GOULART, M. *Escravidão africana no Brasil.* São Paulo, Martins, 1949.

VIANA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia.* Rio de Janeiro, J. Olympio, 1946.

5 – BELTRAN, G. A. *La poblacion negra no Mexico.* Ed. Fuente Cultural, 1946.

6 – HERSKOVITS, M. J. *The Myth of the Negro Past.* New York, Harper, 1941. c. 5

7 – Idem, p. 326-340

8 – RIBEIRO, René. *Relations of the Negro with Christianity in Portuguese America:* History of Religion in the New World. Separata de *The Americas.* 14: 145, 1958.

9 – RIBEIRO, R. *Cultos Afro-brasileiros do Recife; um estudo de ajustamento social.* Recife, IJNPS, 1952. c.4.

10 – BASTIDE, R. *Les Religions Africaines au Brésil.* Paris, Presses Univ. de France, 1960.

11 – BRAGA, J. S. Notas sobre o quartier Brésil no Daomé. *Afro-Ásia.* (6-7): 55-62, 1968.
LAOTON, A. B. Influência brasileira em Lagos.Salvador, CEAO, Univ. da Bahia, s.d.

12 – TURNER, J. M. Escravos brasileiros. *Afro-Ásia* (10-11): 5-24, 17-18, 21, 1970.
BELTRAN, L. O Islã, a cultura e a lingua árabes na África negra. Afro-Ásia. (8-9): 41-49, 1969.
VERGER, Pierre. op. cit. nota 2 p. 601.

13 – HENRIQUES, F. Colour and Contemporary Society in the Caribbean. *Journal de la Societé des Americanistes.* 58:207-221, 1969.

14 – FREYRE, G. *Sobrados e Mucambos.* 2 ed. Rio de Janeiro, J. Olympio, 1951. 3 v.

15 – HOOGVELT, A. M. M. *The Sociology of Developing Societies.* London, Macmillan Press, 1976. p. 112.

16 – ARBOLEDA, J. R. La historia y la antropologia del negro en Colombia. *America Latina* 5:3-16, 1965.

17 – Idem, p. 6

18 – RIBEIRO, R. Novos aspectos do processo de reinterpretação nos cultos Afro-brasileiros do Recife. In: XXI CONGRESSO Internacional de Americanistas. São Paulo, 1955. *Anais.* São Paulo, 1955. p. 473-9.

19 – MERRIAN, A. P. *The Anthropology of Music* Evauston, Northwestern Univ. Press, 1964 c. 14 e 15.

20 – HERSKOVITS, M. J. *Man and His Works.* New York, Knopf, 1948. p. 570-72.

21 – RIBEIRO, R. Significado sócio-cultural das cerimônias de Ibeji. In: SCHADEN, Egon (ed) *Homem, Cultura e sociedade no Brasil.* Petrópolis, Vozes, 1972. p. 269-89.

22 – HERSKOVITS, M. J. The present status and needs of Afroamerican Research. *Journal of Negro History.* (36): 123-47, 1951.

23 – Idem, p. 145

24 – BASTIDE, R. Religion and the Church in Brazil. In: *BRAZIL: Portrait of Half a Continent.* New York, Dryden Press, 1951.

25 – HERSKOVITS, M. J. op. cit. nota 21 p. 146

26 – Idem, p. 145.

27 – RODRIGUES, N. *O animismo fetichista dos negros bahianos.* Rio de Janeiro, Civ. Bras., 1935.
———————. *Os africanos no Brasil.* São Paulo, Brasiliana, 1945.
QUERINO, Manoel. *Costumes africanos no Brasil.* Rio de Janeiro, Civ. Bras., 1938;
GONÇALVES FERNANDES. *Xangôs do Nordeste.* Rio de Janeiro, Civ. Bras., 1937.
RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro.* Rio de Janeiro, Civ. Bras., 1934.
CARNEIRO, Edson .. *Candomblés na Bahia.* Rio de Janeiro, Ed. Ouro, 1961.
———————. *Negros bantus.* Rio de Janeiro, Civ. Bras., 1937 e muitos outros.

28 – COSTA, Eduardo O. *The Negro in Northern Brasil.* New York, J. J. Augustin, 1948. p. 125.

29 – Idem, p. 124

30 – CAMARGO, C. P.F. *Kardecismo e Umbanda.* São Paulo, Pioneira, 1961.

31 – WILLEMS, E. *Followers of the New Faith,* Nashville. Vanderbilt Univ. Press, 1967

32 – LEACOK, S. R. Spirits of the Deep. New York, Doubleday, 1972. p. 322.

33 – Idem, p. 320

34 – BASTIDE, R. Les Religious... op. cit. nota 10 p. 173

35 – ———————. Etat actuel et perspectives d'avenir des Recherches Afro-americaines. *Journal de la Societé Americanistes. 58:7-19, 1969.*

36 – LEACOCK, S. e R. op. cit. nota 31 p. 322.

37 – Idem, p. 123

38 – Apud BALANDIER, Georges. *Antropologia política.* São Paulo, Dif. Européia do Livro, 1969. p. 20.

39 – VEJA. (264):105, set. 1973.

40 – NASCIMENTO, A. *Racial Democracy in Brazil: Myth or Reality?* Nigéria, Dep. of Africain Language and Literatures, Univ. of Ile-Ife, 1977.

41 – HENRIQUES, F. op. cit. nota 13 p. 221

42 – RIBEIRO, R. *Religião e relações raciais.* Rio de Janeiro, MEC, 1956 p. 229-32

43 – BALANDIER, G. *Sociologie Actuelle de L'Afrique Noire.* Paris, Press Univ. de France, 1955.
———————. *Afrique Ambigüe.* Paris, Plon, 1957.