

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Instituto de Ciências Humanas
70.910 - Brasília - DF.
Fones.: 273.3264 - (Direto)
274.0022 - ramal 2368

SÉRIE ANTROPOLOGIA Nº 90
"MÃE PRETA, TRISTEZA BRANCA"
PROCESSO DE SOCIALIZAÇÃO E
DISTÂNCIA SOCIAL NO BRASIL
LUIZ TARLEI DE ARAGÃO

"MÃE PRETA, TRISTEZA BRANCA"

PROCESSO DE SOCIALIZAÇÃO E DISTÂNCIA SOCIAL NO BRASIL

LUIZ TARLEI DE ÁRAGÃO

"MAE PRETA, TRISTEZA BRANCA" (*)

Processo de Socialização e Distância Social no Brasil

Luiz Tarlei de Aragão

O texto que se segue situa-se na continuidade de trabalhos que publicamos nos últimos anos, e que dizem respeito a padrões culturais que estruturam as relações sociais da sociedade brasileira, e de certa forma embasam seu modelo ético (1).

Todas essas publicações anteriores, e certamente a que se segue, dizem respeito igualmente a articulações à base da violência social no Brasil, e, de outro lado, pretendemos que se constituam em subsídios para uma teoria social do Brasil, distanciando-se, sob certos ângulos, daquelas formulações que temos conhecido, como do "luso-tropicalismo", da "cordialidade", da "inter-eticidade", e outras, mais recentes.

Nesse sentido, os estudos sobre a violência que temos levado a efeito nestes últimos anos serviram-nos mais como uma pista, um balizamento epistemológico, por assim dizer, para algo que no nosso entender poderia se considerar como o questionamento das próprias bases, dos fundamentos estruturais do modelo social e ético brasileiro. E, neste ponto, gostaríamos de afirmar que o enfoque que estamos dando à violência, portanto, é relacional, ou seja, a violência é sempre uma troca: virtualiza-se, é visualizada e organiza-se, para "cima" e para "baixo", como uma troca. Entretanto é bom que se lembre, nas sociedades ditas primitivas essas trocas,

(*) Apresentando originalmente em conferência na Maison d'Amérique Latine em Paris, em março de 1988, em ciclo organizado pela Association Freudienne, e no I Encontro do Sexto Lobo, em maio de 1989, em Porto Alegre, organizado por Contardo Calligaris e a Clínica Psicológica da UFRGS.

(1) Cf. Bibliografia em anexo.

mesmo operando instantaneamente, constituem-se no interior de um quadro ritual institucionalizado, e não deixam dúvidas quanto a seu sentido, socialmente produzido, nem à extensão de sua eficácia simbólica.

Alí se descortina um discurso simbólico eficaz no tratamento de ambiguidades e indefinições surgidas "naturalmente", no bojo daquilo que a Antropologia costuma chamar de "imperfeição social"; espécie de resíduos dificilmente tratáveis fora do ritual, aderentes às relações sociais, simbólicas e efetivas do cotidiano e que se resolvem apenas parcialmente (temporariamente) nesses rituais, para ressurgirem à frente, onde os rituais, ciclicamente, os aguardam.

É nosso interesse no texto presente tratar da violência social no Brasil, ligando essa questão àquela da mãe preta, da ama de leite, e da babá - ou seja, uma relação presente nos fundamentos mesmos do processo de socialização (modo de introjeção/interiorização de padrões de comportamento) particularmente das elites e da classe média brasileiras. Queremos dizer já de início que as dificuldades encontradas na formulação de uma teoria social do Brasil, ao mesmo tempo abrangente e respeitosa dos particularismo regionais, de passados históricos e de modelos culturais específicos, somente tem tido paralelo, aqui e alí, na satisfação pessoal de vermos algumas hipóteses de trabalho irem se confirmando na realidade, tanto de uma bibliografia extensa, quanto da observação cotidiana, ultimamente, em Brasília e seu entorno, incluindo o sertão do noroeste de Minas e nordeste de Goiás (cidades de Formosa, Cabeceiras, (Goiás), e Buritis, em Minas).

Essa dificuldade tem muito a ver, em nosso entender, com o fato que estamos tentando nessa modalidade de reflexão sociológica buscar o interface entre o Litoral e o Sertão, ou seja, entre uma sociedade e uma cultura do Litoral, nordestina antes de tudo, des

crita por Gilberto Freyre, Nina Rodrigues, Jorge Amado, Graciliano Ramos, José Lins do Rego, e tantos outros, e aquela sociedade "caipira", ou cultura rústica do Centro-Sul, visitada já com tanta propriedade por Antônio Cândido, Guimarães Rosa, Bernardo Ellis, Mário Palmérico, e Cassiano Ricardo, apenas para citar alguns nomes⁽²⁾.

Em três artigos publicados sucessivamente em 1979, 1981 e 1983 (2), tratamos da questão das relações entre homem/mulher, na sociedade brasileira. Depois de mais de doze anos passados no exterior, nosso primeiro regresso ao Brasil para dar um curso no Museu Nacional, no Rio de Janeiro, coincidiu com o auge de uma série de assassinatos de mulheres da chamada "sociedade", por seus maridos. A questão que nos colocávamos na ocasião era aparentemente banal, mas sociologicamente rica, e heurísticamente interessante, na medida em que nos permitiu a entrada na questão da violência social no Brasil, e propriamente, hoje o admitimos, no Brasil. Ela era formulada por nós na época nos seguintes termos: Por quê justamente os "machões" (já que geralmente eram os "machões" que estavam assassinando suas mulheres), aparentemente tão fortes, matavam suas mulheres quando estas tentavam se livrar de seu domínio e posse, ou seja, de sua "propriedade".

Havia aí uma questão cultural, ainda uma vez, de fundo, envolvendo inclusive o sentido de propriedade na sociedade brasileira. Em um dos textos citados, aquele de 1981 - "A Dessacralização do Sexo e o 'Sacrifício' de Mulheres" - apontamos para o fato da existência de um componente sacrificial nesses assassinatos, já que a sociedade aparentemente exigia a morte dessas mulheres como "con

(2) O Sul do Brasil por ter traços culturais e étnicos, bem como historicidade específica, ficaria aqui na posição de "elemento probador" no qual aplicaríamos e verificaríamos, a posteriori, os dados teóricos obtidos a partir do Nordeste e do Centro-Sul.

(3) Ver bibliografia, no final.

dição de retorno à ordem". Isto era dedutível do fato nada sim ples, muito menos, inocente, de que todos esses assassinatos eram "absolvidos" ao se invocar o ítem da legítima defesa da honra, com ressonâncias e apêlo a uma ordem social e consuetudinária; que, estas sim, muitas vezes se vestiram de outros paramentos, . novos, ao longo de quatro séculos e meio de vida social no Brasil.

Em trabalho posterior⁽⁴⁾ tentei mostrar através de re sultado de uma pesquisa de campo levada a efeito no Norte do país, mais precisamente, em Belém do Pará, que o quadro de assassinato de mulheres estava ligado, por mais estranho que pudesse parecer num primeiro momento, à mãe. Assim "Em Nome da Mãe" tên ta mostrar que todo homem brasileiro busca para companheira uma mulher que é vista, e em todo caso, afetivamente investida, e pou co a pouco transformada por ele, numa réplica, não interdita - ainda que em parte -, como veremos, da mãe. Elabora-se, no casa mento, um novo equivalente estrutral e afetivo desta, em tanto que categoria depositária de valores ligados à pureza, a renúncia e à doação, numa contabilidade onde o princípio da reciprocidade está ausente, operando-se muito mais num plano no qual estão em jô go, em predominância elementos da ordem da dádiva transcendente.

Essas três dimensões constitutivas de um simbólico cul turalmente constituído (pureza, renúncia e doação), em particular a primeira delas, estão intimamente fundidas na categoria "mãe" e caracterizam fortemente, por assim dizer, o complexo mediterrâneo, e, em particular, para ficar com os países mais próximos do Brasil, a Itália, a Espanha e Portugal. No caso desses assassina tos mencionados acima, havia como que a súbita pulverização de es paço que "obrigatoriamente" (do ponto de vista da ideologia nati va), permeia as figuras de recato, abstinência e renúncia, da

(4) "Em Nome da Mãe" in Perspectivas Antropológicas da Mulher, nº 3, abril de 1983.

mãe, e aquela da prostituta, onde o sexo e a sexualidade não se curvam aos ditames da domesticação sexual, e escapam por aí do domínio masculino. De um lado, a mãe; no oposto, a prostituta. Ao se juntarem, as duas faces agem como polos que se tocam, provocando de forma instantânea, um curto-circuito entre as categorias do puro e do impuro. E a sociedade como um todo, modelizando pontualmente o gesto ao armar a mão do justiceiro, pressupõe a guarida consuetudinária ao seu ato, e geralmente introniza o mesmo no âmbito de uma legalidade jurídica e de uma aprovação moral que desce diretamente das configurações da ordem do tabú e da sacralidade primitivas.

Mas, finalmente, o que se defendia com a perpretação do ato? Defendia-se primordialmente, a não "contaminação" de um conteúdo de significação consubstanciado na figura da mãe, que no Brasil, e no Mediterrâneo em geral, como já apontamos acima, por razões que infelizmente não temos o lazer de considerar mais longamente aqui, instaura e preside o próprio contexto fundante da família, e do social. De tal maneira, que poderíamos dizer que, do ponto de vista político, essas sociedades historicamente apresentam problemas na sua passagem para formas de governo mais democráticos, justamente porquê, no nosso entender, o espaço entre a família e o Estado caracteriza-se por um persistente vazio institucional. Não há, no espaço que se configuraria esquematicamente como sendo aquele da "rua", uma figura de autoridade, de registro - nesse caso, "masculino", que contrabalance o peso da mãe, no espaço social e político da família. Para entendermos melhor o esquema, diríamos que, para seguir um dos fundadores da Sociologia que gostava de afirmar que o social é o sagrado, neste caso, o social é a família, e a família, é a mãe, como fulcro orientador da sacralidade. Daí uma compreensão, em parte pelo menos, do problema.

Mas, no Brasil, o que é a mãe? Podemos dizer que, no Brasil, ela se decompõe, em pelo menos dois segmentos categóricos, duas figuras espônimas—a mãe biológica, e a ama de leite, a mãe preta, ou a babá, ou ambas. Na aristocracia do Nordeste e do Centro-Sul, geralmente estas personagens sociais eram recrutados na escravagem, na figura de uma negra liberta, ou escolhida entre as mulheres de côr que apresentavam bom aspecto, boa saúde e que passavam com o tempo a privar de uma relativa intimidade da família senhorial⁽⁵⁾. Muitos de nossos escritores deixaram testemunhos da herança afetiva e da impregnação emocional que essas mulheres deixaram sobre eles mesmos, através de lendas, canções, contos que o folclore brasileiro é, por outro lado, pródigo em atestar, bem como através do contato corpo a corpo, prolongado e decisivo. Não estamos querendo dizer que o contexto colonial brasileiro persiste hoje tal como era no passado, ou que seja o único no mundo a contar com esse tipo disjunção, se assim pudéssemos nos expressar, da função materna, mas sim chamar a atenção para o fato da proximidade, da quase simbiose afetiva e emocional, que se produziu no caso brasileiro entre a ama de leite, a babá, e o infante, ou a sinházinha. Feita essa ressalva, de regra, devemos em seguida reafirmar que é nosso ponto, aqui, arguir de uma disjunção nesse nível, transcrita no âmbito do simbólico e que se sedimentou ao longo de um processo sócio-histórico, como veremos a seguir⁽⁶⁾.

(5) Cf. Albuquerque, Manoel de. (in Bibliografia).

(6) O contacto com os negros em Faulkner, para citar uma figura conhecida, produziu outros efeitos específicos e não essa "tristeza macambúzia": veio como produto uma forma mais benigna e doce de "desajuste" individual e poética, se pudéssemos dizer, no lastro de uma embriaguês constante, que ninguém poderia imputar aliás, somente à frequentação de um meio escravocrata e fortemente segregacionista, bem diferente do contexto brasileiro.

Existe no Brasil, como muitos de nós sabemos, uma ex tensa literatura tratando da tristeza dos brancos, quase como sub-produto, ou resíduo intratável, não resolvido, advinda por "transmissão ou contágio, na frequentação com os negros", que, estes, estavam tomados de uma prostração congênita originária de sua condição de escravos, e no exílio. Praticamente todos os au tores remânticos brasileiros do século passado, naturalmente, men tionam essa tristeza do fundo da alma dos brancos e dos mestiços, que haviam sido contaminados por um íntimo e prolongado contacto com os negros. Ou então, como afirmavam alguns outros, mais arti culados, da situação de exílio em relação à Europa e à sua civi lização, ou mesmo, como chegou a mencionar um autor⁽⁷⁾, essa tris teza branca teria vindo do parricídio no advento da República, quando simbolicamente, e politicamente, em todo o caso, os fi lhos bacharéis haviam "assassinado" seus pais, patriarcas e co ronéis, defensores da Monarquia.

Para se colocar a questão em termos de "exílios", como pretendemos mostrar no que se segue, na verdade tratou-se de um exílio do corpo. Assim, a "tristeza branca" se constroi num pano de fundo muito mais elementar e, portanto, mais genérico do que se acreditou até aqui. Mesmo porque essa tristeza, ao contrário do que poderia se esperar em tanto que efeito de privações ali mentares e de liberdade, existia ao nível dos escravos e do po vo, mas no Brasil ela concerne muito mais as classes médias e as elites. O povo sempre se organizou e expressou seus "conteúdos de pulsão lúdica" de forma mais significativa. Nossas elites foram e são ostentatórias e presunçosas (cf. meu "Coronéis, Candangos e Doutores", em preparação), e igualmente, frequentemente descon fiadas e macambúzias. Trata-se, portanto de algo mais essencial do ponto de vista cultural e político, já que esse fenômeno atin ge o fulcro do modelo dominante. Trata-se mais exatamente do exí

(7) Luiz Martins, Cf. Bibliografia.

lio do corpo, ou como gostaríamos de chamar, da Licença Unívoca (numa única direção), ou Corpo Dividido, que produzem, como quadro imediato, a alocação do corpo e da afetividade em espaços compartimentados.

Nesse sentido, tentaremos mostrar . que se segue que a violência e a tristeza, essa tristeza, no caso brasileiro, es tão ligados. A violência surge aqui no espaço de uma troca não regulada, ou, em outras palavras, irrompe no âmbito de um "déficit" relacional, se pudéssemos dizer, não ritualizado, não tra tado socialmente e institucionalmente.

II - Violência e Modelo Social

A Questão da Licença, ou, Das Relações Licenciosas e Corpo Dividido

No Brasil, poucos, na verdade, quase nulos, são os estudos feitos recentemente sobre famílias de classe média alta e elites, no que concerne a existência de ama de leite, da babá e das relações destas com a família, tendo em vista sua participação na produção de uma visão de mundo, de uma emocionalidade específica, e mesmo de um modelo ético nacional brasileiro.

Em todos os segmentos familiares que temos observado, na relação entre a criança e a babá, ou ama de leite, fica patente a relação de licença da primeira em relação à segunda. Por outro lado, e de qualquer forma, trata-se de uma integração extremamente forte, e igualmente marcada pelo contacto corporal, onde a babá imprime, por assim dizer, na criança, suas modalidades de organização da afetividade, e suas formas próprias de reagir pela emocionalidade ao mundo circundante,

Em seu processo de crescimento, a criança permanece nessa mesma esfera de construção da manifestação da afetividade (com forte carga de elementos dessa afetividade própria aos segmentos, anteriormente escravizados), e, particularmente, tendo sua aprendizagem sexual configurando-se junto a esses segmentos, e junto ao seu próprio. O que quer dizer que o corpo ao qual ela tem acesso não tem "reconhecimento social", e o corpo marcado pelo reconhecimento social, a esse, ela não tem acesso. As primas, produzidas socialmente à imagem da mãe, não servem para a aprendizagem sexual, mas para o casamento. Portanto, sexo e casamento vão aparecer por muito tempo como sendo parcialmente dissociados um do outro, estrutural, simbólica e afetivamente. Muitos viajantes europeus dos primeiros séculos da colonização ficaram aturdidos com o interesse que os portugueses demonstravam pelas "mucamas", que ficavam por assim dizer quase debaixo

dos leitos das esposas, deixando estas, muitas vezes ainda jo
vens, pela companhia dessas mulheres de cor. Muitas vezes temos
ouvido os homens no Brasil afirmarem que as pretas fazem o sexo
pelo sexo, e não por outra coisa, alegando ao mesmo tempo que
as brancas ao fazerem sexo tem sempre alguma coisa de certa for
ma interposta. Trata-se, do ponto de vista do antropólogo, de
uma questão real e duplamente cultural: ao interdito, somam-se
naturalmente o significado deste e ao mesmo tempo suas implica
ções ao nível do corpo, propriamente falando.

A tristeza portuguesa, da qual tantos autores mencio
nam as características e a generalidade, foi transportada ao Bra
sil no momento da colonização, e aqui continuou igual a ela mes
ma, no que ela tem de interdito do prazer e negação da sexualida
de, particularmente para as mulheres(1), subsistindo fortemente
junto justamente às elites e à classe média nascente. Assim, es
sa tristeza não é o produto do exílio, senão que ela é ela mes
ma o exílio do corpo, e nesse sentido, muito mais ontogênica que
se acreditava a princípio.

Somente que, no Brasil, acreditamos que ela apresen
tou-se dublada dela mesma. Ao seu conteúdo ontogênico se ajuntou
a licença. Essa prática disjunta consiste no fato cultural funda
mental e generalizado no Brasil durante todo esse tempo, de que
lá onde se encontra a sexualidade, e portanto, o corpo, não se
encontra o reconhecimento social, mas sua negação, ou a negação
deste, e vice-versa. Em outras palavras, o social não sabe o que
fazer do sexual, e este é expulso para a marginalidade do social,
para o espaço onde vai imperar a licença, e não propriamente a
troca.

(1) Ver, a esse respeito, estudo interessantíssimo da psicanalista portuguesa, Dr^a. Maria Belo,
Cf. Bibliografia abaixo.

Junto ao povo, e particularmente no seio do segmento caboclo, como lembrava-me uma colega, antropóloga observa-se uma certa reciprocidade entre meninos e meninas nos jogos sexuais na puberdade e adolescência. Portanto, nesse segmento não se constata nem exílio, nem tristeza. Essas crianças, no sentido metafórico do termo, são filhos próprios das "mães pretas", ou das babás.

Em todas as sociedades onde a Antropologia estudou os comportamentos de licença - as "joking-relationships"-, que se manifestam em lugares muito distintos e culturalmente distantes, no mundo, constatou-se sempre um contraponto à licença. Esta última é apenas a manifestação de um tipo de comportamento do qual se conhece muito bem seu oposto, ou seja, o interdito.

Se existe a licença do lado do tio materno, como acontece com frequência, há sempre o interdito e a ordem do lado paterno, e vice-versa. O que ocorre com as elites tradicionais brasileiras, e com suas altas camadas de classe média, é que em extensos segmentos do comportamento não se visualizam contrapontos à licença. Esta constitui-se ela mesma num polo auto-referido a partir do qual se organiza toda uma visão de mundo, um ethos próprio a esta sociedade. Existem sempre graus consideráveis de licença que se toma em relação à "realidade", aos outros, e à lei. Aliás, no Brasil pode-se pensar que a lei seria muito mais a exceção à licença, que o contrário. Como dizia um velho político mineiro: a lei existe (somente) para os inimigos. E mesma a realidade parece escapar à lei, já que ela admite na maioria das vezes o famoso "jeitinho". Mais ainda, é interessante notar como isto tem ressonância em vários planos, e na nossa opinião, não poderia ser de outra forma.

Se, ao nível do corpo e da sexualidade, onde há reconhecimento social e simbólico, o gozo é banido, e vice-versa, em outros níveis dá-se igualmente um problema de sintaxe social, de

dislexia, o que faz com que vários autores tenham chamado o Brasil de um país "surrealista" (Jorge Amado), "não sério", "cordial", etc., e, em todo caso contraditório, onde as estratégias não podem ser claramente enunciadas.

Essa disjunção ao nível do corpo, ressoa igualmente em outros níveis, como o ideológico, o moral, o político e mesmo o fundiário. Em um livro em preparação já há dois anos - "Coronéis; Candangos e Doutores" -, tentamos mostrar como se vive na sociedade brasileira até agora dentro do modelo de Sesmarias, sociais e econômicas, e, sobretudo, como a concepção da propriedade no Brasil é ela mesma marcada pela disjunção entre domínio e posse, se bem que a propriedade, no seu sentido moderno, somente pode dar-se pela junção dos dois. Aqueles, no Brasil, que tem o domínio (titulação, documentos), não exercem a posse (a apropriação, a prática), do objeto; e aqueles que tem esta não dispõem do domínio, são os chamados "posseiros". Isto, naturalmente, dentro de uma perspectiva histórica, sobre a qual se assenta um modelo ético, um fulcro orientador de práticas sociais, e de uma visão de mundo específica.

Por outro lado, esse comportamento de licença está à base de nossa impossibilidade de totalizar. A um corpo individual "dividido" corresponde, ao nível do social, um corpo social disjunto. Jamais seria exagerado lembrar que nós não temos no Brasil um sindicato forte, partidos políticos com um fundo ideológico claro e consistente, e ainda menos uma idéia muito clara do Brasil em tanto que Nação.

E, neste ponto, gostaríamos de voltar à questão da afetividade, que vemos de uma maneira absolutamente ligada a uma modalidade de investimento emocional e simbólico no interior do social, desembocando naquela incapacidade formal de totalizar.

A afetividade, a sensualidade e a licença que são impressas e vividas pela criança de classe média e das elites, podem ser detectadas em praticamente todas as instituições sociais, e mesmo religiosas e políticas no Brasil. Nem mesmo a Igreja Católica escapa dessa determinação sócio-cultural ontogênica, por assim dizer. O comportamento dos pobres, por exemplo, até recentemente estava marcado por essa sensualidade e essa licença, ainda mais no Brasil que no Portugal de Eça de Queiroz, por exemplo. No nordeste do Brasil são famosos os filhos de padre, que tem um folclore próprio divulgado, nesse nível, pelos cantadores da literatura de cordel. Já no Centro-Sul, em Paraty, no Sul do Estado do Rio, um pároco deixou, ao morrer, o seguinte testamento, para se ter um exemplo: "à escrava Isaura, com quem, por uma dessas fraquezas de carne, tive oito filhos, deixo o restante de meus bens".

Por outro lado, essa licença mesclada, ou temperada pela afetividade, - o que muitas vezes levava os observadores a afirmar peremptoriamente a inexistência do racismo no Brasil, o que é de um equívoco total, - era performada, igualmente no sentido inverso, ou seja, do povo para a Igreja, no âmago da religiosidade popular. Basta ler-se as crônicas dos viajantes para se ter idéia de seu espanto ao testemunharem o comportamento dos brasileiros diante de seus santos.

Essa afetividade habitada por uma sensualidade difusa, que é passada aos brancos pela mãe preta, mas também, pelo próprio contexto das relações sociais, marca de uma forma geral o brasileiro, do nascimento até morte. A própria instituição do compadrio, é ela mesma carregada dessa sensualidade que pontua todas as manifestações de uma solidariedade de praxe, generalizada e difusa, reforçando ainda mais os laços de parentescos e/ou, as relações de amizade. Aliás, uma versão de uma música caipira muito conhecida no Brasil e ouvida recentemente em nosso campo de pesquisa a 200 quilômetros de Brasília, nos dá uma idéia apro

ximada da alusão que fizemos acima. A letra é cantada assim: "Mi nha comadre, si o cumpadre morrê, não esquece que nós tem a pre ferência", etc. Quando das cerimônias fúnebres os gestos e pala vras não são menos carregadas de sensualidade. Nesse mesmo cam po, num povoado, pude ao longo de 3 anos assistir a cerimônias fúnebres. À medida que as pessoas chegavam se davam longos abra ços, beijando nas faces, olhando-se longamente, com olhares sen suais e tão doces quanto o chá de erva cidreira, mornamente aque cido no fogão de lenha, na parte trazeira da casa.

De toda maneira, a Igreja no Brasil faz corpo com es se estado de fusão, de "participação", no sentido técnico do ter mo, empregado por Lévy-Bruhl, e, mais tarde, por Roger Bastide. As soluções apresentadas pela Igreja são sempre coletivas, pas sionais, estabelecendo uma estreita intimidade entre a liturgia, o corpo do clero e o povo (incluindo-se aqui a aristocracia e a classe média). No Brasil, por assim dizer, a Igreja foi uma igre ja da posse, e não do domínio; ou seja, mais concessão e licença, que interdito e ordem. Nesse sentido, ela trabalhou muito pouco a questão da responsabilidade pessoal, individualizada, do cida ão em sua sociedade, como o fazem agora as religiões reformadas (cf. abaixo).

Esse aspecto é extremamente interessante de ser consi derado porquê, na medida em que se instala definitivamente no Brasil uma ideologia do desenvolvimento, a partir dos anos ses senta, a aristocracia e as altas classes média ~~vão~~ ~~de~~ ~~bandar~~ em direção às religiões afro-brasileiras; foram "habitadas", como se diz, por um novo horizonte ideológico que surgia. Esses seg mentos sociais, tributários que são de uma afetividade difusa, de uma emocionalidade, se pudessemos dizer, sincrética (amálga ma de diversas fontes), portadores de um corpo dividido, vão optar por essas religiões na medida em que elas trabalham o polí tico, o afetivo, e a própria dimensão de uma sensualidade difu sa, dentro de uma temática da construção da pessoa, colocando em

cena uma ambientação mítica onde os orixás comandam as ações, como os santos, outrora, somente que agora a partir "de dentro" dos próprios sujeitos. Eles optam, portanto por uma irracionalidade (ou racionalidade, como se queira) de tipo antigo, onde a afetividade e a "participação" atuam invariavelmente como elemento de fundo, se bem que agora avocando a si um espaço maior de definição da individualidade.

Já, junto ao povo, que vivia até há pouco no âmbito da "posse", tanto no que concerne a religiosidade, como o social e o econômico, ele se reveste agora de reivindicações que no mínimo denotam a introjeção de uma ideologia moderna, de domínio posse. No próprio plano da religiosidade ele opta pelas religiões reformadas, de racionalidade toda nova, e de cunho individualista.

Resumindo: as elites continuam à espera de soluções mágicas, maravilhosas, para seus problemas, assim como para o país, já que permanecem no alto de suas posições de domínio, re negando a prática da posse, e, ainda menos, dispondo-se a refletir profundamente sobre essas questões. O povo, no entanto está operando sozinho essa tentativa de juntar os dois polos, já que toma consciência, em nosso entender, de seus direitos e passa a exigí-los cada vez menos timidamente, e certamente dele, muito mais que das elites, virá uma proposta articuladora dos polos "posse/domínio". O que acarretará, certamente, uma verdadeira reformulação do social, e todo o edifício social e econômico, da questão fundiária, à questão amorosa, poderá ser reordenado.

III - CONCLUSÃO

Estamos diante de uma sociedade, ou de um sistema social, que historicamente tem provado sua incapacidade em produzir uma estruturação das diferenças, e, em corolário, uma totalização do social. Justamente porque tem vivido historicamente a separação congênita entre domínio (autoridade, direito) e posse (imanência, prática).

À ordem indígena, de uma forma geral primitiva, e à simetria que existiu em termos, na fase do bandeirantismo, ou do extrativismo que se derivou deste, decadente, veio se enxertar a escravidão negra, com uma ordenação rígida das distinções econômicas e sociais, mas não religiosas, e muito menos culturais, no sentido estrito. Este, em nosso entender, o paradoxo brasileiro, se em sociologia se pode falar em paradoxo.

A cortina de um "pan-culturalismo" de classes, opacisa uma realidade toda feita de distância e distinção, enganosa-mente sem diferenças: como criados juntos, as mesmas palavras, os mesmos jogos, a mesma afetividade, uma proximidade de corpos. Distanciamos-nos, no entanto, elite e povo, pelo corpo dividido na primeira, e pela prática econômica que produz lugares sociais e simbólicos dramaticamente distanciados. Certamente, foi essa proximidade pela frequência sexual, bem distinta dos Estados Unidos, África do sul, e mesmo a Europa, que levou alguns de nosso maiores sociólogos a afirmarem que não havia racismo no Brasil, quando se tratava apenas, no nosso entender de um álibi sexual, que escondia na frequência do corpo, e na coivalidade mestiça, descompromissada, casual e cotidiana, um distanciamento hierárquico no plano de fundo: econômico, social e simbólico.

A frequência do corpo e a "fusão" nos planos religioso e cultural (no sentido estrito), organizavam e difundiam a

afetividade e um simbolismo, uma quase mística da participação, identificação, entre povo e elite, que levou um outro grande sociológico brasileiro⁽¹⁾ a falar mesmo de uma "civilização" da cordialidade".

Mas existiria sociologicamente falando, uma coisa reificada tal como a "cordialidade"? Existe, como sempre existiu, um modelo de relações sociais com princípios culturais e éticos interagindo e dando como produto essa dimensão de participação-inclusão, que sempre orientou nosso processo de socialização. Existe outro país onde os preceptores/mentores dos filhos da elite, são escravos, como são escravos seus iniciadores sexuais?

Quando a ruptura, produto de uma nova ideologia do deseenvolvimento, intervém no começo dos anos sessenta, assistimos ao surgimento da violência como começo de resposta a esse processo de exclusão, agora também religiosa. O malandro evolui para o assaltante, como figura central da marginalidade da sociedade brasileira. Hoje, diga-se de passagem, essa focalidade do marginalismo está evoluindo para o corrupto e abrangendo toda a sociedade, virtuamente. Sinal dos tempos.

Por outro lado, surge um apelo e uma esperança política no povo, de ordenação desse fundo afetivo-emocional e lúdico, social antigo, já que o sistema não produz mais de maneira eficaz uma resposta a esse corpo (metamoforicamente) dividido, nem no plano da religião, nem naquela do cultural (convivialidade, frequentação, jogos, linguagem, comensalidade). À tristeza, virada da divisão, busca se agora um substituto individualístico, junto às elites, via o religioso.

(1) Sérgio Buarque de Holanda

A violência no Brasil foi e está sendo uma "resposta" às trocas assimétricas que de repente, nos anos sessenta, viram-se desnudadas dos invólucros que dissimulavam seu estado verdadeiro de usurpação e exclusão, através do que chamamos de álibi sexual, e da fusão no cultural. A violência no Brasil liga-se portanto em primeiro lugar, a um processo de socialização próprio, aderente a uma historicidade, a um modelo de colonização, que se caracteriza sobretudo por mais de duzentos anos de escravidão e bandeirantismo-extrativismo. Em segundo lugar, e intimamente ligado a esse processo de socialização, que trouxe como marca mais significativa o fenômeno do corpo dividido, a violência produzida pela dependência masculina em relação à mãe - a violência contra as mulheres -, surge nas camadas socialmente menos favorecidas, no bojo da dissolução relativamente repentina de uma antiga ordem econômica, e sobretudo social e cultural, uma violência social difusa. A um corpo dividido de sempre, na elite e nas classes médias, acresce-se hoje uma sociedade politicamente e culturalmente dividida, disjunta ao nível do povo e de suas relações com aquelas. Para lembrar os velhos mestres, fundadores da Escola Sociológica Francesa, afirmaria encerrando, que, mais uma vez, parece-nos que em Antropologia tudo está em tudo, e as coisas todas se encontram ligadas, em algum lugar.

BIBLIOGRAFIA

- ALBUQUERQUE, MANOEL MAURICIO DE Pequena História da Formação Social Brasileira, Rio, Graal, 1981.
- ARAGÃO, LUIZ TARLEI DE 1979 "O Sacrifício de Búzios", in JB, Caderno B, nov. 1979.
- 1981 "A Dessacralização do sexo e o 'Sacrifício' de mulheres". in Revista Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 1981.
- 1983 "Em Nome da Mãe", in Perspectivas Antropológicas da Mulher, nº 3, Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- 1988 "Por uma antropologia do sertão", in Série Antropológica, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.
- BELO, MARIA Comunicação oral no Encontro Franco - Brasileiro de Association Freudienne. Paris. julho de 1989.
- PRADO, CAIO JÚNIOR Formação do Brasil Contemporâneo. Editora Brasiliense, São Paulo, 1957.

- CARELLI, MÁRIO
Brésil, épopée métisse,
Gallimard, Paris 1987.
- FREYRE, GILBERTO
Interpretação do Brasil, Jo
sé Olympio, Rio de Janeiro,
1947, Anais do Seminário de
Tropicologia. Tomos 1 a 14,
Editora Massagan, Recife.
- FURTADO, CELSO
Brasil, tempos modernos,
Paz e Tera, Rio de Janeiro,
1968.
- MARTINS, LUIS
O Patriarca e o Bacharel,
Martins Editora, S.Paulo,s/d.
- PAOLI, MARIA CELIA, E outros
A Violência Brasileira,
Brásiliense, São Paulo,1982.
- PORTO,COSTA
O Sistema Sesmarial no Bra
sil, Editora da UnB, s/d.
- TORRES, ALBERTO
O Problema Nacional Brasi-
leiro, Editora da UnB, Bra
sília, 1982.
- SCHWARTZMAN, SIMON
Bases do Autoritarismo
Brasileiro, Editora da UnB.
Brasília, 1982.