

IDEAS DE BASTIDE SOBRE LAS AMERICAS NEGRAS

MIGUEL ACOSTA SAIGNES

Roger Bastide fué no sólo un tenaz investigador de la cultura y de la sociedad, sino un pensador sobre los materiales que recogía y sobre los obtenidos por otros. Poseía capacidades de analista y de generalizador, así como de clasificador, las cuales se evidencian en todos sus libros. Aquí deseamos referirnos exclusivamente al que tituló *Las Américas Negras*. Nació tal expresión del convencimiento de Bastide de que junto a una América culturalmente europea, existen otras dos: la indígena y la negra, puesto que los africanos dejaron en nuestra América no sólo descendientes físicos sino culturales. Hasta cuando desapareció la esclavitud no se reconocía en los africanos y sus descendientes sino a portadores de fuerza de trabajo, no a los representantes de una cultura, según expresa al comienzo mismo del libro. Su otra gran idea fundamental en ese estudio es el de que es necesario distinguir entre *sociedades africanas* y *sociedades negras*. “El peligro — escribe Bastide — está en confundirlas. Querer hallar en todas partes rasgos de civilizaciones africanas, incluso donde han desaparecido desde hace mucho. O por el contrario, negar la presencia africana y no querer ver más que al *negro*. Cada caso debe ser estudiado aparte y analizado cuidadosamente. En este terreno toda generalización corre el riesgo de encubrir realidades profundas y dejar al descubierto (...) solamente la ideología del autor”. Distingue dos “ideologías” fundamentales para juzgar las culturas de los descendientes de africanos en América: la de la negritud y la de la integración nacional. Para él son “comunidades africanas” aquellas cuyos rasgos y complejos culturales africanos han logrado sobrevivir, no sólo al medio ambiente natural, sino a las más adversas condiciones económicas y sociales. “Comunidades negras” son para él aquellas donde los negros han tenido que inventar nuevas formas de vida, sin recuerdo alguno de las patrias africanas, aunque hayan conservado rasgos africanos. “Estos dos tipos de comunidades — escribe Bastide — son tan sólo imágenes ideales. En la práctica lo que hay es un *continuum* entre estos dos tipos extremos. Así, un sector de sociedad puede haber conservado su carácter netamente africano (la religión, por ejemplo), en tanto que otro sector de esa misma sociedad puede ser la respuesta a un nuevo medio vital (la familia o la economía). Claro está que las comunidades de negros *cimarrones* son las que más se asemejan al primer tipo: al menos las que fueron creadas por los negros *bosales*; y en cambio las comunidades formadas después

de la supresión del trabajo servil, por lo tanto entre una población criolla, viviendo aisladas en el campo, son las que más se acercan al segundo tipo. . .” Añade el autor que existe sin duda, como parte del continuo que señala, un tercer tipo de sociedades: aquellas que se apartaron durante la época colonial pero hubieron de someterse, para el contacto con los europeos y sus descendientes, a ciertas leyes generales de los Estados, sobre matrimonio, economía, política.

La clasificación de Bastide apunta sin duda hacia ciertas confusiones surgida de algunas investigaciones folklóricas, antropológicas o sociológicas, realizadas sobre la idea general de “culturas negras”, sin ninguna distinción. Para muchos ha resultado lo mismo un conjunto de rasgos africanos entre los Bush-negros de Guayana, que entre los haitianos, que entre comunidades compuestas por descendientes de africanos en Venezuela o Colombia. Convendra añadir, sobre el pensamiento de un continuo de las diferentes comunidades, en sentido histórico, que deben establecerse también diferencias aun entre las sociedades que provienen de antiguos *cimarrones*. En efecto, las primeras *cimarroneras* constituidas por negros *bosales*, es decir, recién llegados, monolingües de algún idioma africano, cuando pudieron sobrevivir en las selvas, dieron productos culturales que constituyen las “sociedades africanas” de Bastide, pero en ciertas circunstancias, particularmente durante los siglos XVIII y XIX, las cimarroneras adquirieron a veces un carácter muy diferente, pues ni siquiera fueron “comunidades negras”, ya que estuvieron constituidas por descendientes de africanos, indígenas y hasta españoles desclasados. Lo cual para el estudioso de hoy significa hartas complejidades en el estudio, análisis y reconocimiento de rasgos presumiblemente africanos. En estos caso de comunidades complejas — negros, indios y blancos — nos hallamos ante problemas muy diferentes de los que el propio autor señala a propósito de los contactos e interculturaciones entre negros e indios. Bastide señala el intercambio de rasgos culturales entre ellos y advierte que desde los tiempos coloniales se pretendió establecer oposiciones y contradicciones insolubles entre los indígenas y los africanos o sus descendientes. En primer lugar, las Leyes de Indias prohibieron desde muy temprano la permanencia de negros en las comunidades indígenas, lo cual servía naturalmente para mejor explotarlos a ambos. En segundo término, se extendió una propaganda destinada a mostrar a los indios que eran superiores a los negros, lo cual logró en algunos casos el nacimiento de tensiones. La dinámica social condujo numerosamente a la cooperación entre indios y negros, en forma que han quedado ciertos enigmas culturales que están aun por estudiar. “En Amazonia — señala Bastide — se han descubierto tribus de indios que tenían como jefe supremo y como sacerdotes-magos a negros fugitivos adoptados por ellos. . .” Uno de esos enigmas culturales, nacidos del contacto entre africanos e indígenas, existe en Venezuela, en relación a los indígenas de la Guajira. Essa península, que políticamente está dividida entre Colombia y Venezuela, estaba habitada durante el siglo XVI por indígenas recolectores y cazadores y, en algunos sitios, por grupos

de agricultura incipiente. Para penetrarla el gobierno español estableció dos puntos fundamentales: el Río de la Hacha, por el Norte, y Maracaibo, por el Sur. Desde esos dos puntos penetraban hacia los poblados indígenas, expediciones militares y de Misioneros. Y ocurrió allí lo mismo que en otros lugares de América: los ganados huídos se convirtieron en cimarroneras y tras de ellos huían los negros. De tal modo que a mediados del siglo XVI y por casi un tercio de siglo, vivió en el centro de la Guajira un "cumbe", es decir, un poblado de negros cimarrones, tan importante que llegó a tener el nombre de "La Nueva Troya", designación que le dieron los expedicionarios españoles por sus condiciones de verdadera fortaleza, inexpugnable durante mucho tiempo. Hasta ahora no se ha podido reconstruir documentalmente la historia de los Guajiros y su transformación en pastores. Las noticias conocidas saltan al siglo XVIII, cuando se asegura por algunos cronistas que no sólo existía ya el pastoreo de los Guajiros, sino que algunos de sus jefes poseían esclavos negros vestidos con librea, a la usanza europea, seguramente debido a los contactos permanentes con las Antillas. Se cruzaron los negros de "La Nueva Troya" físicamente con los Guarijos? ¿Aprendieron los Guajiros de los negros las labores de pastoreo que estos habrían practicado como esclavos de los Misioneros? ¿Cuántos rasgos de los habitantes de la Guajira surgieron del contacto con africanos y cuántos de esos rasgos culturales han sobrevivido?

Desde el punto de vista sociológico señala Bastide en *Las Américas Negras*, diversas distinciones, fundamentales para el estudio de las estructuras económicas y sociales de las comunidades negras. Para él, se ha incurrido en exceso cuando, sin las distinciones que propone, se ha aplicado un pensamiento historicista muy simple: el de atribuir a todas las formas de vida de los negros en América, la significación de prolongaciones de rasgos, complejos y estructuras africanas. Con toda razón señala Bastide que es preciso realizar divisiones que no siempre son fáciles y que en realidad diversas estructuras familiares, por ejemplo, aunque coinciden aparentemente con otras propias de Africa, no siempre proceden de allí, sino que son el producto de situaciones reales en América. Compartimos su idea de que algunas formas de familia "matrifocales" son el resultado de condiciones históricas americanas. En nuestro estudio publicado hace más de una década sobre "La Familia extendida en Venezuela", señalamos algunos casos de familias descendientes de africanos, en la región llamada de Barlovento, donde la matrifocalidad ha dependido de condiciones que nada tienen que ver con los ancestros estructurales del África. La condición en que la libertad de los esclavos, realizada en Venezuela en 1851, dejó a la mujer negra, fué causa de muchas de las características de la familia en las zonas negras de Venezuela. La mujer negra vivió en un ámbito de familia consuetudinaria, no legalizada, a veces muy estable, pero en ocasiones de fácil disolución. Así, muchas mujeres se convertían en jefas de una familia en la cual existían hijos de diversos padres. Hemos visto el caso de algunos de esos núcleos en los cuales las hijas y aun las nietas de una jefa de familia sin marido, corrían la misma suerte y existía

así una familia matrifocal y a veces extendida, con la incorporación de algunas otras parientes. Existían entonces sólo miembros femeninos, con la excepción de los niños varones que hubiese.

Bastide ha señalado, pues, con toda precisión la necesidad de estudiar unas "Américas Negras", distintas de una América negra nombrada a veces por los literatos, como concepción un poco romántica y desprendida de los sucesos reales. Para Bastide la expresión "Américas Negras" ha significado el reconocimiento de un mundo que posee caracteres perfectamente distinguibles de los indígenas y los blancos. En segundo término, es de gran utilidad para la investigación su clasificación entre "culturas africanas" y "culturas negras", con el reconocimiento de que existen formas intermedias. En tercer lugar, todo investigador de culturas negras en América en el campo sociológico, habrá de tomar en cuenta la observación de Bastide de que es preciso tratar históricamente — con clara distinción de tiempo, lugar, circunstancias — las estructuras sociales que con extrema facilidad se han considerado a veces como procedentes de África, cuando en realidad han nacido entre las comunidades negras en virtud de las condiciones económicas y sociales dentro de las cuales se han desarrollado. En cuanto a la transculturación entre indígenas y negros, ha señalado también Bastide la conveniencia de tratar con cuidado los rasgos que puedan considerarse a primera vista como procedentes de unos o de otros, pues a veces largas cadenas transculturativas pueden significar muchas variedades de préstamos, pasados de unos a otros, en forma todavía no bien dilucidada. Por ejemplo, algunos rasgos podrían haber sido originalmente africanos, haber pasado a indígenas y haber regresado a otras comunidades de origen africano. Se podría resumir el pensamiento de Bastide en los puntos señalados como la necesidad de atender permanentemente a la dinámica económica, social, cultural y política, y no permanecer dentro de cuadros que en algún momento, como los de Herskowitz, resultaron muy apreciables, pero que deben ser sometidos a revisión, no sólo en cuanto a las afirmaciones que establecieron y fueron aceptadas por muchos, sino en cuanto a la metodología, que debe ser corregida y adecuada a la realidad histórica de América.

A veces, anota Bastide, se encuentran mezclas sorprendentes de rasgos en las comunidades "africanas" en América. Por ejemplo, en algunas de las comunidades aisladas de Guayana, los descendientes de los Ewes patrilineales han adoptado la filiación matrilineal de los Fanti-Ashanti.

Para el autor de *Las Américas Negras* es evidente que en la última década los investigadores e historiadores han dado cada vez mayor importancia a las comunidades de cimarrones y hay consenso entre muchos de que, lejos de ser cierta la pasividad que durante la época colonial, y aun en nuestro siglo por parte de ciertos autores, se atribuyó a los africanos y sus descendientes, es totalmente incierta. La historia oficial de los conquistadores y esclavistas escondió siempre la realidad de la rebeldía de los africanos, manifestada no sólo por las huidas colectivas o individuales de los cimarrones, sino por el aborto voluntario, el empleo de plantas tó-

xicas contra los amos, el sabotaje del trabajo esclavista y las numerosas rebeliones que ocurrieron en América aun desde el siglo XVI. Podemos señalar que en Venezuela hubo alzamientos de negros desde 1535 y que grandes movimientos de rebeldía ocurrieron en la segunda mitad del siglo XVIII, preparados y ejecutados por esclavos, que deben inscribirse entre los sucesos precursores de la independencia de América. Advierte Bastide que poco se ha señalado la existencia de una resistencia cultural a la esclavitud, manifestada en la conservación de rasgos o en la elaboración de otros según las circunstancias y las regiones, así como en el mantenimiento oculto, dentro de los sincretismos obligados, de creencias y ceremonias de apariencia católica. En algunos casos el análisis condujo a Bastide a mostrar que “esas comunidades de resistencia son al mismo tiempo comunidades innovadoras. Son a la vez civilizaciones *negras* nuevas y civilizaciones *africanas* arcaicas”. Advierte el autor que a pesar de su pensamiento sobre que los grupos cimarrones produjeron los más nítidos grupos *africanos*, es decir, conservadores de rasgos antiguos de otro continente, también se dieron entre los cimarrones grupos que de ninguna manera pudieron mantenerse como conservadores de cultura, sino como innovadores dentro de las condiciones de persecución y de acoso a que se les sometía.

Entre las distinciones que realiza Bastide, se encuentra una que había propuesto antes de la publicación de *Las Américas Negras*, en lo relativo a las religiones de los descendientes de africanos. Las clasifica en dos grupos: “religiones en conserva” y “religiones vivas”. Piensa que a veces ocurre un fenómeno que podría denominarse “mineralización cultural”. “Frente a la presión constante — escribe — a la que es sometida por parte de la sociedad circundante, la cultura negra resiste congelándose, inmovilizándose, con el temor de que cualquier cambio que acepte pueda significar su desaparición...” Cree que en tales casos no se detiene la innovación, pero ocurre dentro de un organismo paralizado en sus relaciones con el exterior. Clasifica como “religiones vivas”, en cambio, las que cambian adaptándose el mundo que rodea a la cultura. Sobre la función de las religiones africanas en América, recuerda que tenían por fin, al ser aceptadas en parte por esclavistas y sus sacerdotes, el distender ciertas tensiones, por lo cual fue orientado un sincretismo y mestizaje religioso como medio de someter a los africanos. Estos se defendían, según Bastide, en sus resistencias culturales, asimilando ciertos materiales a su manera. Cree, con Herskovits, que “el eslavo reinterpretó el protestantismo o la Biblia a través de su propia mentalidad, de sus sentimientos y de sus necesidades afectivas”, con lo cual creó un cristianismo más negro que africano. Piensa que el sincretismo se ha acentuado al pasar de las religiones “en conserva” a las “religiones vivas”. Hace la importante observación de que la esclavitud obligó a los africanos a separar sus religiones del marco geográfico y no sólo cultural dentro del cual existían en África. También resalta su afirmación de que “si los negros recurren a la magia de los blancos para fortalecer la suya, los blancos por su parte recurren a la magia de los negros — para matar a sus adversarios políticos o ganar

un partido de fútbol — considerándola de mayor eficacia por su carácter “extraño” y los viejos temores coloniales que hace revivir”.

Una aguda observación de Bastide aparece en *Las Américas Negras*, en el capítulo sobre las religiones, aunque también trató sobre ello en su libro titulado *Le rêve, la transe et la folie*. Se trata del significado de los gestos y el movimiento. “Entre los blancos — señala — los movimientos del cuerpo son mucho más violentos y convulsivos; el trance, cuando se manifiesta, tiende a tomar la forma de una crisis de histerismo; entre los negros los movimientos son rítmicos y organizados. El comportamiento motriz está socializado...” Además, según ha observado en el Brasil, “el Dios de los negros exhibe características maternas que no existen en el Dios de los blancos...” Cree que los cambios de creencias en las comunidades negras han sido una función de relaciones sociales. “En la medida en que los negros — observa — toman conciencia de su explotación por los blancos, abandonan el cristianismo que les parece demasiado ligado al mundo de los dueños, para inventar nuevas religiones que expresen indirectamente su protesta política...” Según asienta, algunos de los cambios religiosos han dependido de las transformaciones de la sociedad en que los negros viven. Sobre el espiritismo asienta: “La Macumba, al convertirse en espiritismo negro, llamado espiritismo de Umbanda, se transforma en una religión “viva” en el sentido que hemos dado a esta palabra, en una religión que expresa las modificaciones de las estructuras sociales del país a medida que estas se van produciendo bajo el efecto de la urbanización y de la industrialización”.

En relación al folklore Bastide, curiosamente, señala sólo tres estratos, sin incluir el folklore indígena. En cambio, indica dos folklores de los descendientes de africanos, a uno de los cuales, congruentemente con subdivisión de las culturas, llama *africano*, mientras que al otro lo llama *folklore negro*. Recuerda que el segundo no es “puro” y que ha surgido, ya como expresión de los sentimientos de los negros frente a los blancos, ya como resultado de las técnicas de evangelización de los blancos. Hace notar que mientras en el folklore predominan las supervivencias culturales bantues, en las religiones es muy escasa la influencia bantú. Como los bailes servían para aliviar tensiones, se conservaron por dondequiera. Recuerda que hasta en los barcos negreros se hacía bailar a los negros para que no muriesen. Añade que de esta manera se creó un folklore por parte de los blancos para sus esclavos, compuesto por aquellos elementos cuyo manejo aliviaba las tensiones de la esclavitud o hacían olvidar en cierta medida los dolores de esa condición. El capítulo que en *Las Américas Negras* dedica Bastide al Folklore, es un penetrante análisis sociológico en el cual las descripciones son muy someras y el pensamiento interpretativo muy rico.

El último capítulo está dedicado al problema de la “negritud”. Como es sabido, esta expresión creada por Cesaire e impulsada por Damas y Senghor, ha sido motivo de muchas interpretaciones. Recuerda Basti-

de que en ciertas tendencias ha sido expresión de racismo, de la pretensión de sustituir un racismo blanco por un racismo negro. A veces ciertos líderes, como Garvey, propugnador de una negritud expresada en una gran comunidad de negros americanos y africanos, han caído en la trampa de obtener apoyo hasta del Ku-Klux-Klan, abanderado del racismo norteamericano. Algunos poetas estadounidenses han cultivado una negritud que ha sido sólo el orgullo del color. Es imposible, para Bastide, pensar en una negritud que sea, como lo quería el gran poeta Cesaire, la conciencia de pertenecer al continente africano, lo cual es imposible, según el autor de *Las Américas Negras*, debido a que "no existe el inconsciente colectivo ni la herencia de las culturas, sino únicamente la herencia por vía de aprendizaje..." Algunos brasileños han creado otra teoría de la negritud: la que sostiene que todo brasileño tiene siquiera una gota de sangre negra, por lo cual el país debe ser considerado como una nación negra y no blanca. Para Bastide debe sustituirse la expresión *negritud* por la de *africanitud*, que representaría los logros que el pueblo en sus bûquedas ha logrado, para integrar restos de culturas con la creación de nuevos rasgos, nacidos en la dinámica de la sociedad donde viven las comunidades de los descendientes de los africanos.

Creemos que algún día deberá publicarse el inventario de las ideas sociológicas, antropológicas y folklorológicas de Bastide, recogidas de todas sus obras. Se tendría así una metodología de pensamiento dinámico y original. A la exposición de sus propias interpretaciones corresponde una nomenclatura propia que sirve para distinguir matices en relación a otras concepciones y a veces no sólo matices, sino profundas diferencias. A esa nomenclatura pertenecen términos y expresiones como *africanitud*, *culturas africanas* como diferentes de *culturas negras*, *religiones en conserva* y *religiones vivas*. Sus términos representan ideas perfectamente definidas sobre muchos aspectos de las culturas de los descendientes de africanos.

Deja Bastide una larga herencia de ideas, junto a sus libros que fueron investigaciones. Fué un pensador y un clasificador, que ordenaba para interpretar. Aunque respetó las ideas de otros especialistas y honró siempre los esfuerzos ajenos, fué siempre un combatiente ideológico agudo, original, estimulante. Nuestra nota aquí aspira sólo a señalar que su material escrito permanecerá vivo, no por las descripciones de raras ceremonias, o por su dedicación a culturas marginales, sino por su esfuerzo de interpretación y las ideas que expresó constantemente sobre la dinámica social. Desenmascaró muchos lugares comunes que se habían transformado en guía de estudiantes y de profesionales y mantuvo siempre una actitud profundamente humana para todos los grupos dentro de los cuales realizó investigaciones por varias décadas. Fué, además, permanentemente consecuente con los africanos y contribuyó, por todos los medios a su alcance, a la libertad de las antiguas colonias africanas. Fué hombre de pensamiento libre y original y de actuaciones cónsonas con sus ideales de igualdad para todas las sociedades humanas.

El libro *Las Américas Negras* es no sólo un compendio de las obras principales escritas por los afroamericanistas, sino un catálogo de las ideas de Bastide y de sus críticas a los investigadores. No escribió un simple resumen de cuanto había aprendido por sus propias investigaciones y las ajenas, sino que elevó a la generalización y la teoría simples esquemas, intentos de clasificación, estudios regionales y globales. Como pensador, no sólo reclasificó y criticó, sino que sentó las bases para muchas reinterpretaciones basadas fundamentalmente en su visión dinámica de la realidad dentro de la cual vivieron los africanos traídos a América y en la cual han recompuesto culturas que han sido siempre de resistencia a todas las discriminaciones.

BASTIDE'S IDEAS ABOUT THE BLACK AMERICAS

The present article is an examination of the ideas shown by Roger Bastide in his book The Black Americas. Miguel Acosta Saignes believes that this publication of the deceased sociologist corresponds to a compendium of his points of view of the Negro's problem in the Americas, amplified with the generalization and theorization of schemes formerly exposed.

Even so, the Author sees the need, in the near future, of the elaboration of a complete inventory of the sociological, anthropological and folkloric ideas of Roger Bastide, so much the more necessary by reason of the innovations in nomenclature found in his various works.

QUELQUES IDÉES DE BASTIDE À L'ÉGARD DES AMÉRIQUES NOIRES

Cet ouvrage est un examen des idées exposées par Roger Bastide dans son livre Les Amériques Noires. Miguel Acosta Saignes croit que cette publication du feu sociologue équivaut à un abrégé de ses points de vue sur le problème du Nègre dans les Amériques, amplifiés avec la généralisation et la théorisation de thèmes exposés auparavant.

Malgré cela, l'Auteur voit la nécessité, dans un futur proche, d'un compte rendu des idées sociologiques, anthropologiques et folkloriques de Roger Bastide, d'autant plus nécessaire à cause des innovations de nomenclatures rencontrées dans ses différents ouvrages.

BAIRROS RURAIS, ARRUADOS E CAPELAS: UMA TENTATIVA DE TIPOLOGIA

THALES DE AZEVEDO

As diferentes políticas de povoamento deram lugar no Brasil à formação de estruturas societárias diversas nas regiões agrárias. De modo esquemático e sumário reconhecem-se estruturas derivadas do sistema de antigas *plantations* e das fazendas e outras que se relacionam com a chamada “colonização estrangeira”. Umhas são arcaicas em termos cronológicos e em configuração e outras, mais modernas nos dois sentidos.

O sistema de grandes monoculturas e de fazendas de gado e de lavoura constitui-se do agregado da grande propriedade e mesmo do latifúndio com o minifúndio e a média propriedade, segmentando-se em grupos e camadas que se distinguem e distanciam pelas classes sociais. Os proprietários médios e grandes contrastam com os rendeiros, agregados, sítiantes, parceiros, pequenos proprietários e salarizados; a dependência dos últimos para com os primeiros conduz a relações tipicamente assimétricas aos níveis econômicos e políticos. A população rural dispersa-se no campo, disseminada, e se aglutina em uma rede espaçada de *comércios*, arraiais, pequenas vilas e cidades, em que é relativamente diminuta a integração comunitária, como têm assinalado os investigadores (T. Lynn Smith, M. Diégues Jr., Charles Wagley e demais) (1).

Nalgumas partes do País, notadamente em São Paulo, Minas Gerais e outras regiões, persistem vizinhanças conhecidas como *bairros rurais*, as formas mais elementares de agrupamento desde o período colonial, segundo Antônio Cândido e Maria Isaura Queiróz. Os bairros rurais vêm a ser vizinhanças de *habitat* disperso cujas populações ordinariamente têm como núcleo de integração grupos de meia dúzia de casas de morada e de negócio e uma capela (2). Outra modalidade de ordenação da vizinhança são as constelações de *arruados* em torno das vilas e pequenas cidades do interior da Bahia e de outros Estados: conjuntos lineares ímpares ou paralelos de poucas dezenas de casas contíguas, de parede

(1) Ver a síntese desse problema na obra de Charles Wagley, *Introduction to Brazil*, Revised Edition. New York and London, 1971, Columbia University Press, p. 134 ss., e em Cida, Posse e uso da terra e desenvolvimento sócio-econômico do setor Agrícola. Brasil. Publicada pela União Pan-Americana, Washington, D.C., 1966, p. 589.

(2) Maria Isaura Pereira de Queiróz, *Bairros rurais paulistas*. Dinâmica das relações bairro rural — cidade. São Paulo, 1973. Livraria Duas Cidades, p. 2 ss.

meia, de taipa e tijolo, com diminutos quintais, situados imediatamente à margem das estradas, em geral a poucas centenas de metros dos centros urbanos. Os habitantes desses arruados são “gente pobre”, roceiros que lavram suas terras nas proximidades ou nos fundos de suas casas e trabalhadores das cidades. Esse tipo de vizinhança, uma vez devidamente analisado, poderá eventualmente constituir uma categoria de bairro rural diversa da anteriormente mencionada, — diversa em densidade e padrão ecológico de implantação, diversa, possivelmente, em funções, e nas relações com o campo e com os agregados maiores e mais complexos, as vilas e cidades, dos quais dependem. Chamo atenção para essas categorias, porque a mesma não parece identificada como unidade com existência própria, nos estudos de sociologia da vida rural brasileira. Essas unidades são parte de todos os núcleos urbanos e rurbanos, “sertanejos”, independente do tamanho destes, e derivam possivelmente da estrutura de classes, a qual determina a distribuição territorial dos grupos no espaço de influência imediata daqueles núcleos: os habitantes mais pobres e marginais, não encontrando casas nem terrenos ao alcance de suas economias nas áreas propriamente urbanas erguem suas moradas nos arruados satélites, onde é incerta a propriedade da terra e é tolerada a ocupação de pequeníssimos lotes, sem contestação dos presumidos proprietários, e onde também não vigem as exigências legais quanto a padrões arquitetônicos e higiênicos das habitações, nem se cobram taxas e impostos municipais⁽³⁾. Um *arruado* é, como denota o nome, não um bairro mas uma rua incompleta e desgarrada do aglomerado citadino ou vilarejo. Difere do arraial, do *comércio* e do bairro, que são mais complexos e polifuncionais, incluindo habitações, casas de comércio, escola e templo. O arruado é, antes, residencial e não dispõe dos outros componentes de um núcleo autônomo. É uma dependência da vila ou da pequena cidade, com as quais tende a confluir como “bairro pobre”⁽⁴⁾.

(3) Ver a descrição dos arredores de Cerrado, in Donald Pierson, *O homem no vale do São Francisco*. Tomo I. Rio de Janeiro 1972, Ministério do Interior. Superintendência do Vale do São Francisco (Suvale), p. 65.

(4) Tivemos ocasião de insinuar a distinção estrutural entre bairro pobre, favela e invasão no artigo “As famílias dos alunos de uma escola pública primária”, *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Rio de Janeiro, N.º 22, 1953. O *bairro pobre* forma-se espontaneamente por ocupação gradual de pequenos lotes comprados, arrendados ou não reclamados por proprietários; obedecem a certo alinhamento regular e constam de habitações pequenas, modestas, mais ou menos iguais em tamanho e estilo, de acabamento singelo, feitas inicialmente de taipa ou de tijolo com cobertura de palha ou de telha, habitadas por populações “normais” de agricultores, de empregados domésticos, de operários, dependentes de empregos ou de atividades econômicas nas vilas e cidades contíguas. A *favela* é um conjunto não planejado mas de ocupação gradual de terrenos baldios e descontínuos para com as cidades grandes em cujas periferias surgem para abrigo de populações heterogêneas quanto a condições sócio-econômicas e profissionais, não raro misturadas com elementos marginais; as habitações, desiguais e improvisadas de materiais atípicos (madeira, zinco, papelão etc.), artumam-

Nas zonas de colonização por imigrantes europeus, estabelecidos durante o século 19 no Brasil meridional, a população rural cobre mais densamente o espaço e se organiza de modo mais homogêneo e democrático. Desde o início do processo de colonização, as áreas respectivas foram divididas em lotes uniformes, com 48 a 25 hectares, não intercalados de unidades agrárias de outras dimensões; os ocupantes, por sua vez, não se separavam em proprietários e não-proprietários e também não em grandes e pequenos proprietários. Por outro lado entre os lotes não mediavam espaços vazios: eram dispostos em conjuntos contíguos, regulares e contínuos sobre extensas glebas. Mas os imigrantes também foram inseridos em outra categoria de relações com a terra: a de parceiros, ligados às fazendas.

As vizinhanças nas zonas de povoamento por imigrantes como agricultores independentes assumiram uma fisionomia própria, perfeitamente distinta daquelas que se encontram nas zonas de fazendas, *plantations* e roças. De modo geral não diferem segundo as etnias: as suas estruturas apresentam-se muito semelhantes por exemplo, nas colônias alemãs e italianas, que são as etnias mais numerosas no Sul do País.

As terras destinadas à colonização estrangeira desde o primeiro decênio do século 19, na província do Rio de Janeiro (em Friburgo, Petrópolis), no Espírito Santo, no Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, foram divididas em glebas de uma légua quadrada: um certo número de glebas contíguas formava um núcleo colonial. Cada uma dessas glebas era cortada por uma ou duas estradas — as *linhas*, *picadas* ou *travessões* — a cujos lados eram demarcados os lotes coloniais. Num ponto acessível a um ou dois *travessões* construía-se grandes barracões toscos, em que os imigrantes se alojavam com suas famílias até que fizessem suas casas nos lotes. No sítio desses barracões erguiam-se capelas (católicas ou protestantes, segundo a religião dos colonos), o cemitério, a escola e algumas poucas residências. Esses vieram a constituir os nós de integração comunal do conjunto de 30 a 60 famílias a que serviam. A essas pequenas localidades veio a denominar-se de *capelas*.

se irregularmente mas são de propriedade dos ocupantes. A *invasão* é o resultado de ação planejada que se executa imprevisivelmente durante período de poucos dias e de modo simultâneo: a ação consiste na implantação rápida de habitações sumariamente construídas com materiais trazidos em veículos ou outros meios, sobre terrenos abandonados ou baldios; as construções dispõem-se com certa regularidade, formando ruas e praças segundo plano previamente esboçado pelos responsáveis da ação conjunta. A terra é apropriada violentamente e as construções são de propriedade dos invasores. Uma característica do bairro pobre, que o separa nitidamente das duas outras formações, é que pode conter ou ser todo ele constituído de casas pertencentes a pessoas estranhas aos moradores, que as alugam a estes; na favela e na invasão em geral isto só ocorre como desenvolvimento secundário. Por outro lado, a invasão é a única estrutura baseada na ação conjugada e no planejamento tanto para a implantação quanto para resistir ao deslojamento e para conseguir o reconhecimento das autoridades e da opinião pública.

As *capelas* foram descritas e analisadas em colônias alemãs no Sul do Brasil, por Willems, como “um conglomerado de vinte a trinta casas mais ou menos, situadas em volta de uma igreja. Esses lugarejos se movimentam só nos domingos, na hora do ofício religioso (que pode ser católico ou protestante) e depois para o jogo de box ou futebol, para as “domingueiras” (bailes) e carreiras de cavalos, para a reunião da cooperativa ou associação agrícola, para as conversas e bebedeiras nas vendolas, para as quermesses e os comícios eleitorais. Durante o resto da semana, o lugar permanece morto, não se distinguindo a vida de seus moradores em nada da dos numerosos sitiantes isolados da redondeza”.

Essas unidades de interação e de identificação comunal são da mesma natureza das *tifas* (do alemão *Tiefe*) que Albersheim caracterizou em Santa Catarina como núcleos e áreas marginais aos ribeirões ao longo dos quais se agrupam os lotes: “Concentrando as atividades econômicas (beneficiamento e comércio de gêneros de primeira necessidade), sócio-creativas e religiosas, através do seu estabelecimento comercial, sua escola e sua igreja, estes núcleos fazem com que a população rural não se encontre muito dispersa e isolada, permitindo-lhe desenvolver uma vida associativa que a aproxima das concentrações urbanas. Cada tifa mantém um alto grau de individualidade, caracterizando-se como unidade, por uma série de atributos que são conferidos genericamente a toda a sua população”.

Tivemos ocasião de identificar e de descrever as *capelas* com idêntica estrutura e funções na zona de colonização italiana do Rio Grande do Sul⁽⁵⁾, muito semelhante a unidades do mesmo gênero existentes noutras áreas camponesas, uma das quais bastante parecida à dos *ranges* do Canadá francês-católico⁽⁶⁾. A essas localidades confluem, nos domingos e dias santos, e aí interagem cinquenta ou sessenta famílias ecologicamente organizadas em comunidade sob o controle do padre e dos fabriqueiros da igreja. A funcionalidade dessa organização vem a positivar-se no fato de que, ao cabo de cem anos da colonização somente no município de Caxias do Sul existem atualmente cerca de setenta desses pequenos centros, “constituídos de alguns elementos do equipamento social básico: igreja, salão paroquial, escola, comércio e algumas casas. A disseminação desse tipo de concentração elementar, confere às áreas rurais um nível de atendimento social relativamente alto no tocante a essas

(5) “Materiais para o estudo da aculturação de italianos no Rio Grande do Sul”. In: *Anais da II Reunião Brasileira de Antropologia. Bahia — julho de 1955*. Bahia. Publicação sob os auspícios da Reitoria da Universidade da Bahia. 1957 (p. 289-310); e em *Gaúchos. Fisionomia social do Rio Grande do Sul*. 2.^a edição. Salvador, Livraria Progresso Editora, 1959.

(6) C. Wagley e M. Harris, *Minorities in the New World*. Six case studies. New York, Columbia University Press, 1958, p. 173.

funções. A distância virtual média entre esses pequenos centros varia de 2 a 6 km, conforme o distrito" (7).

Dada a significação preponderante da vida religiosa, a capela assume cedo um papel aglutinante da vizinhança, como local de culto, a que atende periodicamente o cura da área, e onde os fiéis se reúnem para rezar o rosário, as ladainhas e para outras devoções. A capela funciona como centro de recreação e de reunião no pavilhão anexo, a *copa*, em que alguns colonos se juntam à noite para conversar e jogar cartas, em torno dos copos de vinho; a capela é ainda como que o órgão dominador dos instrumentos de controle social, da moralidade, da cooperação e da atribuição de *status*.

Todo esse controle passou a exercer-se nessa zona rural através a *Sociedade da Capela*, organização que arrolava os moradores da área e era administrada, sob a autoridade do padre, pelos fabriqueiros ou responsáveis pela *fábrica* ou conjunto de bens da igreja, que eram o templo, o cemitério, a *copa*, a escola e o culto mantido pelas contribuições dos fiéis. Encarregava-se das festas do orago, dos preparativos para o matrimônio, das procissões, dos enterros, das providências urgentes em caso de crimes, de desastres, de incêndios. De acordo com o *Estatuto das Capelas Filiais*, emitido pelo bispo da diocese, era também responsável pela vigilância moral em relação aos bailes, geralmente reprimidos com rigor, e em relação aos jogos e às festividades outras; deveria prestar socorro aos atingidos por acidentes ou outros infortúnios. Exercia também uma espécie de justiça informal, dirimindo conflitos, harmonizando famílias desavindas e levando à arbitragem do vigário, nas localidades em que estes vivem, os casos mais graves e difíceis; cabiam-lhe igualmente os entendimentos com a Prefeitura, com o cartório, com a coletoria, na sede do município, sobre as necessidades da comunidade: mais adiante essa mediação passaria à responsabilidade de subprefeitos escolhidos entre os moradores da zona rural.

Os cargos de fabriqueiros, em número de 4 ou 5, eram cobiçados como símbolos de prestígio e fonte de poder na vizinhança rural; renovados cada dois anos, eram providos pelo vigário que os designava a seu juízo ou aceitava a indicação da assembleia da *Sociedade da Capela*. O padre exerce diretamente e por aquele meio uma forte autoridade sobre o grupo, ao mesmo tempo que se identifica de perto com o mesmo, por sua origem numa família de colonos, pelo falar do dialeto, pela frequência dos lares, pelo convívio na *copa* (salão de reuniões e de festas da igreja), onde joga e bebe com os colonos. Para as providências principais junto às autoridades civis é o agente de mais força. Além da assistência espiritual a uma população intensamente religiosa, diz o ajudante de Inspeção Geral de Terras e Colonização em relatório de 1886 ao Ministro da Agricultura, que "a quem conhece, sobretudo por

(7) Cf. *Relatório preliminar para o planejamento integrado de Caxias do Sul*, 1972, p. 22.

observação própria, as colônias do Império sabe perfeitamente que o padre é o mais poderoso elemento de ordem, moralidade e estabilidade para os colonos. Por esse motivo os chefes de Comissões encarregados de estabelecer-las aproveitam-se dele, como auxiliar indispensável, para conseguir que os imigrantes recém-chegados povoem os núcleos novos, dediquem-se ao trabalho agrícola com perseverança, obedeçam às suas determinações e não abandonem os lares”. Cumprindo, assim, esse papel delegado, afirma o alto funcionário: “É fácil portanto, compreender-se a imensa vantagem que provém para o Estado da presença nos novos núcleos de tão prestimoso auxiliar”. E junta que, assim apoiados, os colonos recém-estabelecidos reclamavam mais o padre e a igreja do que a escola e os professores. Na verdade do contacto íntimo entre o colono e o padre é particularmente de seu modo comum de vida — *de leur communauté de vie* — resulta uma grande simpatia recíproca, “uma autoridade moral incontestada sobre o colono”, diz um missionário da época. Por esse modo o sacerdote cria o ambiente psicológico da segurança indispensável ao ajustamento do imigrante às suas novas condições existenciais e exerce, junto com os agentes civis da sociedade inclusiva, o controle social pelos critérios puritanos das relações de trabalho, da interação societária, da moralidade individual e coletiva que caracterizam essa e outras sociedades camponesas.

A consciência de comunidade manifesta-se na solidariedade em determinados momentos e em certo orgulho de pertencer à mesma. A rivalidade e a emulação são expressões desse sentimento. Numa delas, cantava-se em dias de festa: *Quá in San Giacomo| son tutti insieme. | Come noi altri| non güe ne altri| E se güe ne ancora| Chi vigné fora* (Aqui em San Giacomo/ Somos todos unidos. / Como nós/ Não há outros/ E se ainda houver/ Que saltem fora) .

Essa vizinhança rural vem a ser uma experiência inteiramente nova de agrupamento espacial, de adaptação ecológica, de relacionamento social para os imigrantes, habituados na Itália à existência em pequenos burgos com denso casario e população concentrada, que trabalhavam a terra muito mais subdividida e, para quase todos, alheia. Nas colônias do Rio Grande, o imigrante ressocializa-se como proprietário e convive com iguais, numa sociedade homogeneamente estruturada e sem classes, de pequenos agricultores, ainda que uns ou outros tenham mais recursos financeiros e econômicos e venham a acumular diferentes excedentes da produção e do consumo. A diferença de níveis de prosperidade não tarda, entretanto, a fazer sobressair — como observou uma religiosa francesa em Alfredo Chaves — *une honnête bourgeoisie* que se empenha pela fundação duma escola em que pudesse educar as suas filhas, “para além do círculo restrito da instrução elementar”, porque nas escolas rurais !o ensino era dado por simples colonos, rústicos e de limitada instrução. Dali a pouco, cento e cinquenta crianças já ocupavam o pequeno número de irmãs, as quais, para darem mais extensão à sua escola, esperavam, não alunos, mas novas religiosas da Europa.

A nova classe procurava na educação européia e na “cultura” os meios e símbolos de diferenciação que completariam os indicativos econômicos e os estilos de consumo de seu nascente *status*. Também são diferenciações da mesma natureza que levam os primeiros urbanistas a apelidar de *uomo delle scarpe grosse* — homem dos sapatos grandes — ao camponês, ao lavrador, em oposição ao cidadão mais refinado nos modos de vestir e calçar, nas maneiras, nas idéias.

Muitos desses núcleos de condensação de vizinhança rural, — modificados ao longo dos decênios pelo acréscimo da serraria, da sede da cooperativa agrícola, de casas comerciais, de habitações, do ginásio, do seminário ou do convento, da hospedaria, da oficina mecânica e outras estruturas e órgãos — vieram a transformar-se em vilas e cidades, cabeças de distrito e de municípios; entretanto as cidades maiores e providas de serviços mais complexos são, ordinariamente, prolongamentos das antigas sedes de direção dos núcleos coloniais.

RURAL SUBURBS, “ARRUADOS” AND CHAPELS: AN ESSAY ON TYPOLOGY

In this essay, the sociologist Thales de Azevedo studies different societal structures of the agrarian areas of Brazil, proceeding from the various policies of peopling applied here. Typical of some States such as São Paulo and Minas Gerais are the rural quarters, populations which join together around a chapel and small business houses. Another modality is the “arruados” found in Bahia and in other States: linear blocks of half a score of adjacent houses and an unfinished street, and out of the city complex. They differ from the arraial, comércio or quarter that encloses trade, school, and temple. In German and Italian zones of settlement in the South of the country the chapels are typical: a conglomerate of half a score of houses around a small catholic or protestant temple. In studies carried out in these zones the sociologist localized what he calls chapel society: an organization that enrolls the area dwellers under the direction of a priest. He also verified that many of these small communities expanded and acquired dimensions of villages and towns.

QUARTIERS RURAUX “ARRUADOS” ET CHAPELLES: UN ESSAI DE TYPOLOGIE

Dans cette étude, le sociologue Thales de Azevedo étudie plusieurs arrangements sociétaires des régions agraires du Brésil, qui proviennent des diverses politiques de peuplement ici appelées typiques de quelques Etats, tels que São Paulo et Minas Gerais. Il présente les quartiers ruraux, dont les populations se groupent autour d'une chapelle et de petites maisons commerciales.

Une autre modalité, ce sont les arruados que l'on trouve à Bahia et dans d'autres États, des ensembles linéaires de quelques dizaines de maisons contigues, une rue incomplète et écartée de l'agglomération citadine.

Ils diffèrent du faubourg commercial ou quartier, qui renferment le trafic, l'école et le temple. Dans les zones de colonisation allemande et italienne au Sud du Pays, les chapelles sont typiques; il s'agit d'un ensemble de quelques dizaines de maisons autour d'un petit temple religieux, catholique ou protestant. Dans des études réalisées dans ces études réalisées dans ces zones, le sociologue a localisé ce qu'il nomme société de chapelle, une organisation qui regroupe les habitants sous l'autorité d'un prêtre. Il a aussi vérifié que plusieurs de ces petites communautés se sont développées et ont gagné le statut de villages et de villes.