

AS MÃES PRETAS DO ILÊ AIYÊ: nota sobre o espaço mediano da cultura *

Michel Agier **

Pobreza e matrifocalidade: a questão do sentido

A importância numérica das mulheres entre os chefes de grupos domésticos (uma taxa estabilizada entre 20% e 25% na cidade da Bahia há várias décadas), associada à precariedade dos mesmos e à cor da pele negromestiça da grande maioria de seus residentes, deu lugar a interpretações contraditórias. Herança africana matrilinear segundo Herskovits¹ (à procura de uma interpretação “positiva” do fenômeno) ou sintoma da anomia social dos Negros como pensava Frazier² Antes de voltar a essas e outras interpretações possíveis, apresentarei alguns breves dados levantados no bairro da Liberdade, Salvador-Bahia, sobre os papéis familiares e a pobreza. O papel masculino origina-se na regra da filiação bilateral com acentuação patrilinear. O nome e o estatuto familiares se transmitem por linha masculina, sob condição de que o homem saiba “lutar” econômica e socialmente para reproduzir uma família. Essa tarefa masculina torna necessários diferentes espaços de ação feminina na vida familiar. Se os homens devem saber desempenhar seu papel de *pai provedor*, as mulheres, são socializadas como protetoras e organizadoras do lar, devendo mesmo apelar para a sua família de origem de modo a

* Comunicação apresentada à mesa redonda “Lei e moralidade entre grupos populares”, XXa Reunião da ABA, Salvador, Bahia, Brasil, 14-17 de abril de 1996.

** ORSTOM, SHADYC, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre de la Ville Charité, Marseille.

¹ Melville Herskovits, “The Negro in Bahia, Brazil: a problem of method”, *American Sociological Review*, vol 8 (1943), pp. 394-402.

² E. Franklin Frazier, “The Negro Family in Bahia, Brazil”, *American Sociological Review*, vol 7, n° 4 (1942), pp. 465-478.

encontrar o apoio necessário. Estes princípios, e as experiências que os acompanham, legitimam a ascensão feminina ao controle do grupo doméstico quando os homens fracassam na realização do seu papel social. O fracasso social desonra e marginaliza os homens sem sucesso, que podem ser então qualificados de “incapazes”, de “anormais”, ou de “doentes” por suas antigas companheiras ou esposas e pelo círculo de amizades daquelas.³ O fracasso dos homens não cria porém uma valoração social positiva para as mulheres chefes de casa. Este papel, nas relações entre papéis familiares, é mais o resultado de uma “estratégia adaptativa”⁴ cujo sentido específico não é dado de antemão. Ao assumir a chefia das casas, as mulheres gerem os efeitos residuais do machismo da ideologia familiar nacional. Elas dirigem então grupos domésticos ao mesmo tempo precários no plano econômico e parciais no plano sociológico. Com efeito, não há, neste caso, uma adequação exata entre a casa e a família, nem no plano das funções nem naquele das estruturas. No que concerne às funções, a sobrevivência das casas femininas pobres passa por uma mobilização (pelas mulheres) de seus próprios laços familiares, bem como de suas relações “quase-familiares” (apadrinhamento, circulação das crianças etc.) e de vizinhança. Isto resulta numa distribuição das funções residenciais, reprodutoras e socializadoras num espaço familiar e de sociabilidade que ultrapassa largamente o espaço doméstico. Por outro lado, no plano das estruturas, pudemos observar, no bairro da Liberdade, que as casas chefiadas por mulheres se compõem principalmente de linhas de filiação (mães, filhas e filhos de filhas) que aparecem também incompletas, quer dizer onde falta também a figura de um homem adulto (pai, filho adulto ou genro) e suas redes⁵.

³ Nos meios populares urbanos, o boato e as fofocas são modos de resistência ou de revanche femininas contra o machismo dominante, ver Claudia Fonseca, “La violence et la rumeur : le code d’honneur dans un bidonville brésilien”, *Les Temps Modernes*, 455 (1984), pp. 2193-2235.

⁴ Klaas Woortmann, *A família das mulheres*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987.

⁵ Ver Michel Agier, “O sexo e pobreza: homens, mulheres e famílias numa avenida em Salvador da Bahia”, *Tempo Social* (Universidade de São Paulo), vol. 2, n° 2 (1990), pp. 35-60 e Michel Agier, “Lugares e redes. As mediações da cultura urbana”, in Ana Maria de Niemeyer e Emília Pietrafesa de Godoi (orgs.), *Além dos territórios*, Campinas, Mercado de Letras (prelo). Sobre a Bahia ver também Kátia de Queirós Mattoso, *Família e Sociedade na Bahia do Século XIX*, São Paulo, Corrupio, 1988 e Klaas Woortmann, *A família das mulheres*. Sobre a noção de “família parcial”, ver Thales de Azevedo, “Família, casamento e divórcio” in *Cultura e situação racial no Brasil*, Rio, Civilização brasileira, 1966, pp. 109-139. Fora da Bahia, vários trabalhos desenvolvem aspectos das questões rapidamente lembradas aqui : ver Ovidio de Abreu Filho, “Parentesco e identidade social”, *Anuário*

Colocar, nesse quadro, a questão da emergência de uma cultura equivale a se interrogar sobre o sentido que os (as) interessado(a)s podem dar a sua existência. A interpretação culturalista de Herskovits remetia o sentido da matrifocalidade baiana (e, mais geralmente, afro-americana) para uma longínqua (e parcial) matrilinearidade iorubá. A interpretação sociológica e racialista de Frazier explicava esta mesma matricentralidade da vida doméstica pelo desaparecimento dos valores familiares após a escravidão dos negros e sua redução à família “natural” (a genitora e suas crianças). Outros pesquisadores apresentaram uma crítica a ambas as visões, que foi chamada de “situacionista”.⁶ Tratava-se, essencialmente, de uma abordagem que substituía a análise cultural por uma sociologia das condições sócio-econômicas dos comportamentos, notadamente familiares, na pobreza. Estes comportamentos eram então considerados como “adaptações realistas” às determinações do meio ambiente social em um momento dado⁷ ou como “respostas culturais” dadas às “circunstâncias econômicas”.⁸ Após ter sido apresentada como uma causa de pobreza e/ou marginalidade (numa versão negativa por Frazier, numa versão positiva por Herskovits), a família e a cultura negras foram assim vistas como suas respostas, suas soluções ou seus efeitos. Indo mais longe que o ponto de vista funcionalista, Bastide⁹ apresentou uma quarta tese, inspirada nos trabalhos de Raymond Smith na Guiana Inglesa, que recolocava em causa o objeto em si mesmo: por um lado, a matrifocalidade começava a ser percebida mais como um momento do ciclo doméstico

antropológico, 80, 1982. pp. 95-118. Sobre as regras diferenciadas de parentesco para homens e mulheres, Claudia Fonseca, “Valeur marchande, amour maternel et survie: aspects de la circulation des enfants dans un bidonville brésilien”, *Annales E.S.C.*, 1985, pp. 991-1022. Sobre filhos de criação, Alba Zaluar, *A Máquina e a Revolta. As organizações populares e o significado da pobreza*, São Paulo, Brasiliense, 1985. Sobre valores morais nos meios sociais pobres ou “pauperizados”. Vera Telles, “Pobreza e cidadania: precariedade e condições de vida”, in Heloisa Souza Martins e José Ricardo Ramalho (orgs.), *Terceirização: Diversidade e negociação no mundo do trabalho*, São Paulo, Hucitec-CEDI, 1994, pp. 85-111 sobre valores morais nos meios sociais pobres ou “pauperizados”.

⁶ Charles Valentine, *La cultura de la pobreza. Crítica y contrapropuesta*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

⁷ Charles Valentine, *La cultura de la pobreza*.

⁸ John Mac Donald e Leatrice Mac Donald, “The black family in the Americas : a review of the literature”, *Race Relations Abstracts*, vol. 3, nº1, (1978); e Herbert J. Gans, *The Urban Villagers. Group and Class in the Life of Italian-Americans* New York, Free Press, 1982, p. 285.

⁹ Roger Bastide, *Les Amériques noires*, Paris, Payot, 1967.

do que como um dado absoluto de um sistema familiar específico; por outro lado, a família matrifocal não era mais vista como o apanágio dos negros do Novo Mundo e, inversamente, todas as famílias negras não eram matrifocais.¹⁰ Estes últimos pontos de vista, nos quais percebe-se melhor hoje o caráter “desconstrucionista”, foram amplamente desenvolvidos ao longo de duas décadas. O debate sobre a família negra se dissolveu então como um sub-produto daquele sobre a cultura da pobreza.¹¹

Isso não resolve as questões, colocadas desde Oscar Lewis, sobre o sentido e os valores que permitem aos pobres viver na pobreza, sobre a sua origem e a sua transmissão. Como lembrava Ulf Hannerz¹² em seu estudo da cultura do gueto negro de Chicago, a crítica das teses de Lewis não pode se contentar em afirmar uma concepção de cultura como resposta ou representação. Tal interpretação deixa sempre lugar para que se trate os fenômenos como residuais. Estes correspondem ao “mais que a pobreza” e ao que “resiste à mudança”, que tornaram possível a Oscar Lewis falar de uma “cultura da pobreza”. Esta cultura “residual mas irreduzível”¹³ é também o lugar onde Herskovits¹⁴ pôs a idéia de cultura étnica, propondo estudos comparativos entre a Bahia e a África para identificar as “sobrevivências africanas” pelas quais os interessados “reinterpretam” as situações mais ou menos “anormais” vividas, notadamente no plano da organização familiar, no Novo Mundo. Neste domínio, a ideologia dos autores ocupa um lugar importante nos debates. Bastide¹⁵ o sublinhou a propósito da polémica entre Herskovits e Frazier, outros autores o mostraram a propósito de Lewis.¹⁶

¹⁰ Roger Bastide, *Les Amériques noires*.

¹¹ John Mac Donald e Leatrice Mac Donald, “The black family in the Americas”, p. 9.

¹² Ulf Hannerz, *Soulside. Inquiries into ghetto culture and community*, New York, Columbia University Press, 1969.

¹³ Manuela Carneiro da Cunha, “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”, in *Antropologia do Brasil* (São Paulo, Brasiliense, 1986), pp. 97-108.

¹⁴ Melville Herskovits, “The Negro in Bahia, Brazil : a problem of method”.

¹⁵ Roger Bastide, *Les Amériques noires*, p. 30.

¹⁶ Ver Ruben George Oliven, *A antropologia dos grupos urbanos*, Petrópolis, Vozes, 1985.

Os espaços medianos da cultura

Quando o antropólogo se coloca a questão do sentido, enfrenta de início um problema de escala. Cada escala (digamos “macro”, “meso” e “micro”) representa um contexto de relações e de significações diferente. Não se retomará aqui o estudo da escala “micro”, aquela das situações de pobreza e das relações de primeira ordem (família, vizinhança, etc.) já abordado no caso do bairro popular e negro de Salvador, a Liberdade.¹⁷ Foi nesta escala de observação (avenidas, cortiços, *vecindades*, pequenos bairros e outras “comunidades” e “microcosmos”) que Oscar Lewis colheu os “caracteres” empíricos de seu modelo da cultura da pobreza, entendendo a cultura como a representação de um modo de vida e descontextualizando seus dados.

Observável já nesta escala imediata, mas emergindo de um quadro mais amplo (“macro”), pode-se registrar uma interpretação relativamente consensual entre as interessadas (as mulheres chefes de casa) e entre aqueles que elas percebem *a priori* como seus acusadores (i.e., todo observador exterior que mantém um discurso “do alto” sobre elas). É a *vitimação familiar dos pobres*. Eu designo por estes termos a valoração negativa das diferentes modalidades familiares observadas nos grupos domésticos matricentrados: trajetórias matrimoniais caóticas, ciclos familiares inacabados, ausência ou fracasso dos casamentos civis, circulação das crianças etc.. Esta valoração negativa emana de uma comparação entre diversos tipos de arranjos domésticos (família extensa, família elementar simples ou ampliada, família parcial), comparação que cada um(a) pode fazer, direta ou indiretamente, no meio urbano e que funciona como um espécie de linguagem familiar das diferenças sociais. Classificam-se famílias para falar de grupos de status.¹⁸ Em resumo, pode-se dizer que esta interpretação tem origem na escala mais global do referente familiar, aquele que opera na ideologia nacional da família, herdeira dos valores morais e dos avatares estruturais da família patriarcal situada no centro da formação da sociedade brasileira.¹⁹

¹⁷ Michel Agier, “O sexo da Pobreza”.

¹⁸ Michel Agier, “Lugares e redes. As mediações da cultura urbana”, in Ana Maria de Niemeyer e Emília Pietrafesa de Godoi (orgs.), *Além dos territórios*, Campinas, Mercado de Letras (prelo).

¹⁹ Gilberto Freyre, *Mãitres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, 1974.

Por fim, outras interpretações se criam em torno das “retóricas intermediárias”, estes conjuntos de “elementos discursivos próprios tanto às cosmologias tradicionais quanto aos corpos intermediários das sociedades modernas” e que dão “um sentido ao mundo – ou seja, um estatuto intelectual e simbólico estabelecido nas relações com os outros”.²⁰ Se, à escala planetária, algumas destas retóricas (aquelas dos sindicatos, dos partidos, etc.) “cedem e se desorganizam”, outras eclodem e, dever-se-ia dizer, cada situação local, cada cidade, tem sua configuração particular de retóricas intermediárias. É nestes níveis medianos que alguns elementos de cultura (aqueles que não são redutíveis aos modos de vida imediatos) são produzidos nos discursos e nos rituais dos grupos e meios que usam os recursos legados por uma história comum mas para cada um mais ou menos reaproximada. Sendo assim, as cosmologias criadas propõem conjuntos de valores morais, interpretações das condições de vida e das relações com os outros. Elas se tornam, desta forma, retóricas de identidades.

Mais próxima da vida cotidiana que as grandes ideologias nacionais, esta escala (“meso” ou mediana) representa para os indivíduos uma zona de segunda proximidade após aquela, imediata, das relações domésticas, de parentesco, de vizinhança etc. Para se representar o acesso a este nível em termos de sociabilidades, pode-se retomar a imagem utilizada pelos analistas de redes que distinguem as relações da “estrela de primeira ordem” daquelas das “estrelas de segunda ordem”.²¹ Neste nível mediano vários grupos e instituições são, portanto, acessíveis aos meios pobres e populares da cidade e entram eventualmente em competição. No caso da cidade da Bahia, ou Salvador, dos anos 1990, pode-se citar, em desordem:

- Os movimentos de bairro, associações de mães, movimentos de favelados, e diversas outras instituições mais ou menos ligadas à igreja católica;

- Os terreiros e grupos culturais afro-brasileiros (afoxé, capoeira, blocos carnavalescos), que desenvolvem uma “cultura” (ritos, valores, relações) fundada sobre a reinvenção de uma tradição africanista;

²⁰ Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994, p. 134.

²¹ Ulf Hannerz, *Explorer la ville. Éléments d'anthropologie urbaine*, Paris, Editions de Minuit, 1983; e J. Clyde Mitchell (ed.), *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*, Manchester, Manchester University Press, 1969.

- As diferentes seitas ditas protestantes;
- Os sindicatos (no caso, tanto o sindicato dos trabalhadores petroquímicos, por exemplo, ligado ao Partido dos Trabalhadores, quanto aquele das empregadas domésticas, ligado ao Movimento Negro Unificado);
- Os partidos políticos, dos quais algumas filiações locais são ancoradas em redes clientelistas antigas etc..

Todos estes grupos ou “meios” desenvolvem retóricas identitárias e laços sociais que se situam num mesmo nível da realidade, numa escala mediana, o que os faz se cruzar e entrar às vezes em competição uns com os outros: “consciência de classe” versus “consciência de raça”, candomblé versus pentecostalismo, clientelismo municipal versus movimentos de bairro etc. Por trás da aparência de um inventário à moda de Prevert, é um mesmo campo de significações em competição ou, simplesmente, em contato, que este conjunto heterodoxo compõe.

Faremos três últimas observações a propósito desta escala mediana antes de exemplificá-la. Primeiramente, valores morais são nela transmitidos, bem como critérios de identidade e alteridade; eventualmente são designados “inimigos” a combater, são comentados papéis sociais etc. — todos contribuindo para dar um sentido à posição ocupada no mundo por cada indivíduo-alvo destes discursos. Em segundo lugar, o acesso a esta escala mediana não é perfeitamente livre como numa bolsa de valores (morais): as trajetórias, as redes, as histórias familiares etc., conduzem a um ou outro destes espaços intermediários através de um processo no qual o laço social e a produção de sentido andam juntos. Finalmente, cada um destes meios sociais e culturais intermediários não é, em si mesmo, perfeitamente homogêneo: é atravessado por relações de força e sua análise necessita, em cada caso, de uma sociologia da cultura renovada .

A Mãe preta, uma figura ritual do espaço mediano

O bloco carnavalesco afro-brasileiro Ilê Aiyê, criado em 1974 por jovens negros do bairro da Liberdade, é um desses espaços medianos. Dentro do clima internacional de tensões raciais da época, o grupo se definiu de imediato por uma afirmação cultural (ao mesmo tempo em que proibia a entrada de brancos no bloco): eles diziam-se “Africanos na Bahia”. Os jovens criadores do bloco procuraram uma imagem da África na sua

sociabilidade próxima, familiar e de rua. Tornando-se uma associação cultural em 1986, contando com mais ou menos 2000 associados, o Ilê Aiyê foi originalmente um movimento cultural e político de “africanização” do carnaval da Bahia (Olodum, Muzenza, e afoxés antigos e recentes). De início marginal e sedicioso, o movimento encontrou, no começo dos anos 90, sua legitimidade política porque oferecia uma possibilidade de regeneração da festa baiana: o “Carnaval Axé” e a “Axé Music” tornaram-se o principal suporte do pólo turístico baiano. Ao longo desta época, a “cara africana da Bahia” (slogan do Ilê Aiyê em 1994) tornou-se para os negros um fator de integração mais positivo que no passado. Entre os negros brasileiros, este movimento cultural suscitou um fenômeno recíproco de culturalização das participações sociais individuais e de uso político dos “traços” culturais afro-brasileiros. Ao tempo em que desenvolve uma retórica identitária de caráter racista e culturalista, o Ilê Aiyê reinterpreta (nas suas festas, nos seus panfletos e nas suas músicas) papéis sociais passados e atuais. Nessas atividades emergem alguns valores morais e um dos papéis mais “trabalhados” pela inventividade ritual do Ilê Aiyê é aquele da “Mãe preta”.

As festas celebrando a Mãe preta têm lugar por volta de 28 de setembro. Trata-se geralmente de três ou quatro dias de encontros, no curso dos quais se sucedem, cada ano, as seguintes atividades: exposição de artesanato; exposição-venda de pratos típicos afro-brasileiros; atelier de costura “afro”; projeção de filmes e vídeos (sobre o bloco Ilê Aiyê, sobre os líderes e os países africanos e sobre os movimentos negros no mundo); debates públicos com a participação de intelectuais negros; um ou dois ensaios em homenagem à Mãe preta; recepção final no curso da qual é entregue a cada participante um estandarte com a efígie da personagem celebrada.

Esta breve descrição permite visualizar o lugar reservado aos saber-fazer femininos na festa: cozinha, serviços e artesanato. Estes representam a maior parte das atividades e do valor-trabalho (comercial ou doméstico) das mulheres baianas dos meios populares. O trabalho, associado à dedicação, ao sofrimento e à integridade, inspira um primeiro conjunto de valores que definem a personagem. Vêm depois os valores da maternidade e da tradição. Trabalho, maternidade e tradição são os três componentes da figura ritual da Mãe Preta. Iremos descrevê-la seguindo a trama de um cordel escrito em 1983 para a festa da Mãe preta.²²

²² *Mãe preta foi e é uma, mestra e protetora* (cordel de Bule Bule e Onildo Barbosa, 1983).

No poema, encontra-se em primeiro lugar o modelo histórico no qual se inspira o personagem ritual atual. Trata-se da escrava mãe de leite dos pequenos senhores brancos, integrada na casa grande do senhor mas à margem da estrutura familiar. O personagem da ama preta é uma herança do sistema escravista na sua forma mais opaca, aquela das relações de face-a-face na família patriarcal. Nelas, a dominação do senhor branco – e de sua esposa legítima e branca – podia ser colocada em dificuldade pelos micro-poderes domésticos da ama preta, fossem aqueles da cozinha, da sedução sobre o senhor ou da dependência infantil. A homenagem paternalista à Mãe Preta é pois inscrita na história da escravidão com uma função compensatória e reguladora das relações internas à casa grande e ao sobrado. Réplica feminina da figura do velho escravo resignado (Pai João), imagem envelhecida (e amadurecida) da Negra Fulô, a Mãe Preta está associada, na memória e na poesia popular, à ternura e ao sofrimento.

A personagem da Mãe preta do Ilê Aiyê se inspira no modelo histórico, mas reinterpreta-o. A inversão do sentido da homenagem, na origem paternalista e compensatória, realiza-se em três momentos, perceptíveis no imaginário poético. Primeiro, retira a personagem da relação paternalista e estabelece-se a representação de uma escravidão exclusivamente dura e autoritária, transformando deste modo o destino da personagem em um símbolo de protesto contra o paternalismo e a escravidão:

O Brasil sofreu um drama
chamado de escravidão
[...]
Se cuidasse do seu filho
a ama se aborrecia
não somente reclamava
mas castigava e batia
tratamento desumano
a Mãe preta recebia.

E hoje, prossegue o cordel:

A Mãe preta do Brasil
será homenageada
pelo grupo Ilê Aiyê
[...]
O nosso grupo é composto
na luz da simplicidade

nela a mãe preta não nega
a sua autenticidade
canta trazendo nos lábios
o riso da liberdade.

Em segundo lugar, o poema procura “moralizar” as funções da escrava negra no sentido de sua transformação num personagem unívoco: sendo bondosa, ela é só sofrimento e dedicação, ela não “negocia” seu estatuto, não procura seduzir ou enganar para melhorar um pouco o seu destino:

Nela [na escravidão] a mãe preta marcou
com destaque a posição
dando leite, Amor e Paz
ao filho do patrão
A Mãe preta era obrigada
a deixar seu filho de lado
prá cuidar do senhorzinho
lhe dando cuidado
nem nas caladas da noite
seu filho era amamentado.

Finalmente, sendo só sofrimento, trabalho, dedicação e integridade, a Mãe Preta merece respeito. Enquanto os dirigentes do bloco falam, a respeito da Mãe Preta, de “luta”, de “resistência”, e de ideais de “desenvolvimento cultural do negro e de preservação, expansão e consolidação dos costumes dos povos africanos na cultura brasileira”, os poetas traduzem esses ideais com palavras do senso comum, onde a memória de relações não explicitamente conflitantes está presente, o que não impede a transmissão da “mensagem” no seu conjunto. Se é preciso lutar para acabar com o racismo, defendem os autores, é finalmente para chegar a uma integração igualitária onde cada mulher será respeitada enquanto mãe e não julgada em função da cor de sua pele. Os autores do cordel apelam finalmente para a dimensão universal (o “Tribunal de Jesus”) para situar o lugar onde “todas elas são iguais” :

Nosso objetivo é
acabar com o rigor
exaltar a cada mãe.
Para acabar o
racismo, o preconceito.

o nosso Ilê Aiyê
trabalha buscando um jeito
de ajudar a mulher
lutar pelo seu direito.
Se o leite da mãe preta
serviu ao filho da branca
a mãe branca agora deve
ser amiga honesta e franca.
Beber o licor da Paz
sentada na mesma banca.
A diferença de cor
não bota ninguém prá trás.
O que a mãe branca fizer
a mãe preta também faz.
No tribunal de Jesus
todas elas são iguais.

Após os valores do trabalho e do comportamento social, a maternidade é o segundo componente da figura da Mãe Preta. Concerne valores mais íntimos, do domínio da reprodução e da família. A data da celebração da Mãe Preta, no calendário do Ilê Aiyê, é aquela que, na história nacional brasileira, comemora a lei dita do “ventre livre” (28 de setembro de 1871), a partir da qual os filhos dos escravos nasceram livres.

O cordel em homenagem a Mãe preta desdobra a maternidade: aquela que a sociedade brasileira no seu conjunto lembra como a “Mãe de leite” dos filhos do senhor é também a mãe biológica de seus próprios filhos. Trata-se, finalmente, no contexto poético, de legitimar e dar “respeitabilidade” à família negra, tanto, *a posteriori*, àquela, escrava, que foi negada pelo sistema escravagista enquanto família social e legalmente impossível, quanto àquela, livre mas depreciada na contemporaneidade deste século, que conhece a dificuldade ou a incapacidade social para desenvolver ciclos familiares completos. A ênfase que é dada ao papel da mulher negra na família traduz a importância da matrifocalidade da vida familiar nas Américas negras em geral, e na Bahia em particular, tal como discutimos na primeira parte deste trabalho. Bem dentro deste debate, o cordel fala da coragem da Mãe preta e de seu direito a criar seus próprios filhos, mas ameaça também, pois insinua que ela pode um dia “perder o gosto” de se dedicar:

Veja a mulher como gente
vamos render homenagem
que para ser mãe é preciso
Amor, Prestígio e Coragem.
Ser Mãe não é só ter filho
é também saber amar
a Mãe preta soube e sabe.
Portanto é bom lembrar
que dando sem receber
se perde o gosto de dar.
A Secretária, a Doméstica
sofrem isto até agora
se assumirem ser mães
a situação piora
porque quando engravidam
o patrão lhes manda embora.
Se é medo da partilha
até aí tudo bem
a Mãe Branca quer prá o seu
tudo bom que a vida tem
mas dê direito a Mãe preta
Amar seu filho também.

Terceiro componente da figura ritual, a Mãe preta encarna finalmente a tradição afro-brasileira. Para compreender este sentido, é necessário retornar, não mais à história antiga, mas ao ponto de partida mais recente, sociológico e individual, desta comemoração. Em 1979, o terreiro Ilê Axé Jitolu celebrou os trinta anos de ebomim de sua mãe de santo, Mãe Hilda, que é também a mãe do presidente do Ilê Aiyê e a “madrinha” do bloco carnavalesco. O título de ebomim permite, no culto nagô, abrir e dirigir por sua vez um terreiro de candomblé. Na ocasião desta comemoração, dois membros do Ilê Aiyê compuseram uma canção/samba, intitulada “Mãe preta”. O texto tem duas estrofes: a segunda retoma um cântico em iorubá de abertura das cerimônias no terreiro de Mãe Hilda (“*Agô dagô lonã*” = “licença, pedimos licença no caminho”); a primeira, em português, relembra o aniversário ritual:

Mãe preta
trinta anos de fé
os quais consagrados
ao culto do candomblé.

A “maternidade” da Mãe preta neste caso é espiritual e evoca a tradição das grandes senhoras que dirigem os candomblés na Bahia há décadas, produzindo em seus “barcos” de iniciado(a)s uma abundante descendência espiritual, também largamente dominada pela presença feminina. De maneira consensual, em toda a sociedade baiana, algumas mães de santo são celebradas por seu poder espiritual e sua sabedoria. Mãe Aninha e Mãe Senhora, do terreiro Axé Opô Afonjá; Mãe Menininha do terreiro do Gantois; Tia Massi, do terreiro da Casa Branca — foram todas celebridades não somente locais mas nacionais, sendo que o consenso se fez antes por suas qualidades morais que pelo conteúdo de sua crença. Essa moralidade está ligada aos papéis maternais. Tanto assim que em 1965, a mãe-de-santo de um dos principais terreiros nagôs da Bahia, Mãe Senhora, recebeu, no Rio de Janeiro e no dia das mães, o título de “Mãe preta do ano”.²³ Ela recebeu a homenagem numa grande festa pública, com banda afro-brasileira e vinte-e-quatro atabaques. Proclamada Mãe Preta, a mãe de santo sintetizou no seu agradecimento os componentes históricos do personagem: “em nome dos orixás, disse ela, abençoção meus filhos brancos e negros de todo o Brasil”.²⁴

A celebração de 1979 em homenagem aos trinta anos de sacerdócio de Mãe Hilda preparava a futura criação do personagem ritual da Mãe Preta enquanto papel carnavalesco. “A Mãe preta, diriam os autores do cordel de 1983, foi e é ama, mestra e protetora”. Reencontram-se aí os três conjuntos de valores anteriormente evocados: o trabalho íntegro e dedicado da “ama”, a tradição religiosa da “senhora” do candomblé, enfim o sentido da família da mãe protetora. São três gêneros de maternidade que o personagem representa de uma vez só: mãe de leite, de santo e de sangue.

É no desfile que a personagem se torna ritual, carnavalesca, portanto, mas contrastando nitidamente com a “folia” do ambiente geral da avenida. Nesse contexto, é sobretudo a dignidade da sacerdotisa que é posta em cena, num cerimonial centrado na referência “africana”. Tal como uma imagem, Mãe Hilda “desempenha” o papel da Mãe Preta, fazendo se juntar, até se confundir, as identidades do cotidiano e do ritual. Instalada imóvel numa cadeira de vime (vinda do terreiro) sobre a plataforma principal do único carro alegórico do bloco, a Mãe Preta encarna então uma parte da história re-escrita e dos valores morais que o bloco tenta escrever como

²³ Deoscóredes M. dos Santos, *História de um terreiro nagô*, São Paulo, Max Limonad, 1988, p. 31

²⁴ *ibid.*

um texto (uma “retórica”) ao mesmo tempo político e moral sobre os negros baianos.

A revanche de Herskovits

É eufemismo dizer que as mulheres negras têm no Ilê Aiyê um quadro social e moral que as sobrevaloriza. De certa forma, suas vidas quotidianas encontram-se ali reinterpretadas: dedicação, maternidade, espiritualidade, dignidade são as qualidades que “recriam” o coletivo feminino, valorizando-o.²⁵ Majoritárias na associação (mais de 130 mulheres para cem homens em 1993, 1994 e 1995), as mulheres do Ilê Aiyê são igualmente mais representadas que os homens na faixa etária acima dos 40 anos: 14,3% de mulheres para 11,8% de homens, e a taxa de feminilidade é de 140 mulheres para cem homens (dados de 1992). Estas mulheres formam uma categoria sócio-ritual à parte: elas são chamadas as “Senhoras do Ilê”. Baianas de acarajé, auxiliares de enfermagem, donas de casa ou velhas filhas-de-santo, elas encarnam ao mesmo tempo a tradição “africana” – por sua participação religiosa na saída do carnaval (elas se dizem “cobertas”, “protegidas”, sentindo “muita energia no desfile” etc.) – e a dignidade imponente de mães respeitadas.

“Alvos” primeiros e participantes ativas do ritual, essas senhoras se transformam ao entrar no contexto do Ilê Aiyê, durante o carnaval propriamente dito e durante as outras atividades da agenda do grupo nas quais elas participam eventualmente (de setembro até o carnaval). A ritualização valorizadora de sua identidade pode continuar diretamente na vida quotidiana pessoal, no trabalho ou em casa, por exemplo na utilização de tecidos do bloco para a decoração dos interiores, na exibição de retratos (postos nas paredes ou em cima de móveis), em trajes do Ilê, ou no uso do lenço de cabeça do bloco quando sentada no tabuleiro de Baiana. Outros efeitos indiretos e mais amplos existem também, por causa do proselitismo dos associados (mostrando o “orgulho de ser negro” com um certo militantismo estético) e pela divulgação mais ampla das atividades do bloco na mídia local. A sociedade global é assim atingida, e

²⁵ Por contraste, um samba escrito para o bloco, em 1987, lança um protesto contra o aborto, qualificado de “crime”, e condena as “mães cruéis” que o praticam. Ao contrário, a canção faz o Ilê “agradecer” a “mãe com nove meses / que recebe os filhos / com satisfação” (Tataú: “Denúncia”, 1987). Claro, essa denúncia é, como todos os sambas, a iniciativa pessoal de um autor, porém seus excessos moralistas reforçam a impressão de um bloco integrado por pessoas “calmas”, “equilibradas” e respeitosas das normas familiares dominantes.

o discurso culturalista do Ilê Aiyê (em particular no que concerne a imagem da mulher negra) se torna um dos elementos de identificação da Bahia. A figura ritual e poética da Mãe Preta ajuda portanto as mulheres negras e pobres a dar um sentido a sua existência e a torná-la mais respeitada na sociedade. Se o grupo ainda é comumente objeto de críticas e de acusações diversas (racismo ao avesso etc.), sua imagem da Mãe Preta é um dos seus maiores sucessos rituais, junto com a Deusa do Ébano, o rito da primeira saída no carnaval e o desfile!

O conjunto de imagens, discursos e relações que ele cria integra esse espaço de criação cultural que chamamos de mediano: acessível às primeiras interessadas (as mulheres negras), essa cultura difunde-se também na escala local da sociedade, atingindo mesmo o nível nacional através da transformação da imagem da chamada “baianidade”.

Se não existe memória africana concebível à maneira da tese de Herskovits – ou seja, que poderia ser encontrada empírica e individualmente –, existe na retórica identitária do Ilê Aiyê uma história reescrita que acaba por reiterar o culturalismo dos antigos etnólogos defensores da tese da cultura étnica: a Mãe Preta seria, segundo o discurso do bloco, “preservadora dos costumes dos povos africanos”, como se tivesse atravessado sem gasto a história desde o tráfico de escravos até hoje! Isso lembra a ideologia africanista do antropólogo Herskovits, movido pelo desejo militante de contrapor-se ao tipo de racismo que vigorou nos Estados Unidos dos anos 1930 a 1950.²⁶ Mas sua pedagogia africanista foi mal aceita então pelos interessados, os próprios negros, mais preocupados, naquela época, em promover sua “assimilação” social e ideológica. Premonitório, porém, Bastide tinha previsto a “revanche” de Herskovits: “A ideologia da negritude, nascida nas Antilhas, quererá reenraizar o negro americano nas suas culturas ancestrais; Herskovits conhece então sua revanche, ele que insistiu tanto na fidelidade do negro a seu passado”.²⁷ Mas não é tanto “a fidelidade ao passado” que provoca as redescobertas e as invenções africanistas de hoje entre alguns homens e mulheres da Liberdade, é antes a necessidade dos negros da Bahia de fazerem eles mesmos sua promoção social e ideológica: revanche amarga para nosso etnólogo, o culturalismo africanista tornou-se um instrumento de integração social na modernidade urbana ... brasileira.

²⁶ Nesse quadro, suas teses concernentes, por exemplo, a família negra matricentrada, mesmo erradas nos planos sociológico e histórico, foram as únicas a explicar de modo aparentemente “verdadeiro” – porque cultural (o que pode ser confundido com “tradicional”) – o estatuto de chefe de grupo doméstico das mulheres baianas dos meios pobres (Herskovits, “The Negro in Bahia”).

²⁷ Bastide, *Les Amériques noires*, p. 10.