

**ENTRE ESQUECIMENTO E EXAGERO.
A ÁFRICA NA CULTURA POPULAR E NA SÓCIO-ANTROPOLOGIA BRASILEIRA.**

Livio Sansone

Centro de Estudos Afro-Orientais,
Universidade Federal da Bahia

A “África”, ou seja, as interpretações das coisas e traços tidos como de origem africana, tem sido axial no processo de mercantilização das culturas negras. Ao longo de todo o intercâmbio transatlântico que levou à criação das culturas negras tradicionais e modernas, a “África” tem sido infundavelmente recriada e desconstruída. “África” tem sido um ícone contestado, do qual usam e abusam as culturas acadêmica e popular, os discursos populares e elitistas sobre a nação e seu povo, e as políticas progressista e conservadora. Na América Latina, aliás, a “África” foi não apenas essencial à formação da cultura negra, da cultura popular e de um novo sistema religioso sincrético, como também foi central para as imagens associadas à nação moderna e, em termos gerais, à modernidade e ao modernismo (Rowe e Schelling, 1991). Assim, as imagens, as evocações e os (ab)usos da “África” resultaram da interação e da luta entre os intelectuais brancos e a liderança negra, a cultura popular e a de elite, o conformismo e o protesto, e as idéias políticas desenvolvidas no Ocidente e sua reinterpretação na América Latina. No Brasil, em outras palavras, a “África” tem sido basicamente um produto do sistema de relações raciais, mais do que uma entidade essencial e imutável. A aceitarmos essa visão, portanto, não surpreende que essas forças sociais tenham resultado na criação de uma África singularmente brasileira, com a qual o conformismo e o protesto se identificaram, criando sua própria “África”.

Concentrando-se na cidade de Salvador, na Bahia, e na região que a circunda (o Recôncavo), este texto explora essas práticas ao longo do século passado, na cultura acadêmica e no discurso oficial sobre a nação, assim como suas versões populares.

O Brasil é o país que mais recebeu escravos vindos da África. As estimativas sérias vão de três a seis milhões de africanos deportados para as praias brasileiras (Lovejoy, 2000; Karash, 2000). O tráfico negreiro transatlântico começou cedo (no fim do século XV) e terminou mais tarde (1850) que o de qualquer outro país do Novo Mundo, com exceção de Cuba. As terríveis condições de vida, o baixo custo dos escravos, em determinadas épocas da história, e a relativa proximidade da África foram três razões fundamentais

pelas quais a África e o Brasil tiveram um intercâmbio maior que o da outra grande sociedade escravocrata — os Estados Unidos. Em síntese, isso resultou em o Brasil ter a maior concentração de descendentes de africanos fora da África. A origem dos escravos vindos para o Brasil era e continua a ser controversa. É comum aceitar-se que eles vieram sobretudo do golfo da Guiné e da região em torno do delta do rio Congo (Miller, 1999; Côrtes de Oliveira, 1999; Eltis e.a. 2000). Os escravos eram postos para trabalhar em diversas atividades: nos períodos iniciais, sobretudo nas plantações de cana-de-açúcar e, mais tarde, também nas minas, nas plantações de café e nas fazendas de gado. Naturalmente, alguns escravos trabalhavam no serviço doméstico, enquanto outros ainda executavam uma multiplicidade de atividades, desde a pesca até a venda de alimentos para seus senhores. Alguns conseguiam desenvolver suas próprias atividades econômicas e ganhar algum dinheiro nas horas vagas, enquanto outros conseguiam reservar parte do dinheiro que eram obrigados a ganhar para seus senhores vendendo alimentos e fazendo outros trabalhos subalternos. Muitas vezes, esse dinheiro era usado para comprar a emancipação (alforria), que, embora difícil de obter, em geral era mais acessível no Brasil do que nos Estados Unidos.

O estado da Bahia sempre desempenhou um papel central na construção da “África” no Brasil. No passado, esse estado e a região que circunda sua capital Salvador (o Recôncavo), nem que fosse pelo simples tamanho de sua população negra, despertou a atenção de viajantes, que a retrataram em seus relatos como a “Roma Negra” — o maior conglomerado do que era considerado como traços e tradições culturais africanos fora da África. Mais tarde, a partir da virada do século XX, a Bahia assumiu um lugar central na pré-história da etnografia da cultura afro-brasileira, através do trabalho de Nina Rodrigues e Manuel Querino. A partir dos anos trinta, ela assumiu também uma posição axial na formação da moderna antropologia afro-americana (cf. Ramos, 1939; Frazier, 1942; Herskovits, 1943). Inspirados pela busca de “africanismos” no Novo Mundo, ou das “origens” da cultura negra, vários antropólogos e sociólogos (Herskovits, 1941; Pierson, 1942; Verger, 1957 e 1968; Bastide, 1967) consideraram o Brasil, em particular a região costeira do estado da Bahia e a região em volta da cidade de Salvador, como áreas em que a cultura negra manteve traços africanos em maior grau do que noutros lugares. Notadamente, foi em solo baiano que teve início, na década de 1930, o debate entre sociólogos e antropólogos sobre a origem da cultura negra, concentrado em determinar se a cultura negra contemporânea deveria ser interpretada como a sobrevivência da cultura africana ou como uma adaptação criativa às dificuldades e ao racismo. Na verdade, a Bahia foi historicamente central não só para os discursos intelectuais, mas

também para os constructos populares da “África” e dos africanismos no Brasil. Deixando de lado a discussão que pretende decidir se a cultura baiana é “puramente africana” (como costumavam argumentar alguns antropólogos, antigamente), ou se, ao contrário, relaciona-se de maneira criativa com a África, reinventando-a no contexto das relações raciais de hoje, a Bahia é, sem sombra de dúvida, uma grande área de produção da cultura negra no Novo Mundo.

Salvador tem pouca tradição de conflitos étnicos, mas uma longa tradição de reconhecida miscigenação. Em certas épocas, essa combinação criou problemas. A cultura afro-baiana goza de um reconhecimento considerável, até mesmo por parte das instituições oficiais, mas os afro-brasileiros não funcionam como uma comunidade étnica coesa (por exemplo, em termos da formação de blocos eleitorais ou plataformas políticas distintas). Ainda assim, nas três últimas décadas, a cultura afro-baiana tem passado pelo que alguns chamaram de processo de “reafricanização” (Agier, 1990 e 1992; Bacelar, 1989; Sansone, 1993). Este inclui uma exibição ostensiva de símbolos associados a “raízes” africanas em certos aspectos da vida social, particularmente no lazer e nos meios de comunicação de massa.

Para fins de análise, nas relações raciais brasileiras podem ser identificados três períodos, desde a Abolição, em 1888, até o presente. Cada período corresponde a diferentes níveis de desenvolvimento econômico e integração da população negra no mercado de trabalho. Entre o término da escravidão, em 1888, e a década de 1930, a economia da Bahia ficou relativamente estagnada e o emprego na indústria era mínimo, concentrando-se nas regiões sul e sudeste do País e atraindo uma imigração em massa da Europa. Isso levou à produção de um mercado de trabalho que permitia pouca mobilidade social para os negros da Bahia. Enquanto isso, as relações raciais eram determinadas por uma sociedade altamente hierarquizada em termos de cor e de classe (Bacelar, 1993). O segundo período vai da ditadura populista de Vargas, na década de 1930, até o fim do regime militar de direita, no término dos anos setenta. Nos anos trinta, e pela primeira vez em larga escala, abriram-se oportunidades para a população negra no setor formal do mercado de trabalho, sobretudo no setor público. Na Bahia, foi de especial importância a indústria petrolífera de controle estatal, que, sobretudo a partir da década de 1950, criou várias grandes refinarias na área metropolitana de Salvador e na região rural que a cerca (o Recôncavo). Durante esse período de crescimento, o emprego na indústria também se tornou acessível aos negros e as oportunidades no setor público e no comércio também exibiram crescimento (Oliveira, 1987). O terceiro período vai da

redemocratização, ocorrida no início dos anos oitenta, até a época atual. Durante esse período, a recessão, a democratização e a “modernização” acelerada combinaram-se para produzir novos sonhos e novas frustrações na população negra. Muitos dos canais de mobilidade social que tinham sido importantíssimos e centrais na criação de uma classe operária negra deixaram de ser vistos como importantes pelas gerações mais novas de jovens negros de classe baixa. Outras mudanças levaram a um aumento das expectativas no padrão de vida. No Brasil, como em muitos outros países do Terceiro Mundo, a educação escolar em massa e os meios de comunicação contribuíram para uma elevação drástica das expectativas. Outro fator importante foi a abertura do País a produtos, idéias, sons e visitantes do exterior. Após séculos em que apenas uma pequena elite tinha acesso aos produtos internacionais, o Brasil vem passando do relativo isolamento à participação, ao ingressar na economia internacional como um importante “mercado emergente”.

Ao longo desses três períodos, a estrutura do sistema de relações raciais e a terminologia racial, bem como o tipo de racismo e de etnicidade negra, sofreram modificações. Cada período corresponde a uma estratégia diferente do Estado e de outros agentes, tais como a mídia, em relação aos afro-brasileiros, assim como a diferentes ênfases nos discursos nacional e intelectual sobre a textura racial da nação. É desnecessário dizer que cada um desses três períodos corresponde a um uso diferente da “África”. Passarei agora a analisar o papel e os discursos de um conjunto de agentes e órgãos (os intelectuais, o Estado, a liderança negra e a cultura popular negra).

Antes da Abolição, em 1888, as imagens da escravidão — dominadas pela combinação de brutalidade e miscigenação — impressionaram uma longa procissão de viajantes estrangeiros, que escreveram sobre esta sociedade tropical com uma mescla de desdém e fascínio. O comentário desses viajantes concentrou-se na origem africana dos escravos e ex-escravos, bem como no “clima africano” que, a seu ver, era típico dos mercados, dos portos, da música e da dança, dos hábitos alimentares e de muitos outros aspectos da vida cotidiana. Entretanto, pode-se argumentar que, no Brasil, a presença de pessoas e traços culturais de origem africana só se tornou um “problema” para o Estado e para os estrategistas políticos depois da abolição da escravatura. Durante a escravatura, o status do escravo era mais importante do que sua aparência física — a população de origem africana dividia-se em escravos, escravos alforriados, filhos de escravos nascidos livres e mulatos. Também importante era a divisão entre os nascidos na África e os brasileiros (crioulos): aos primeiros costumavam-se dar as tarefas mais

pesadas. As coisas mudaram com a abolição da escravatura. Depois dela, o Brasil nunca experimentou a segregação racial jurídica: a aparência física, mais do que a origem africana ou a condição de ex-escravo, começou a determinar o status.

Na definição do que era o africano na sociedade brasileira e na construção de uma população “negra”, já não foram os viajantes estrangeiros que produziram as principais observações, mas sim um grupo relativamente novo de ensaístas — autores pré-científicos de ensaios, voltados para a construção da Nova Nação, depois do golpe de Estado que instaurou a república em 1889. Como lidar com a África no Brasil era uma questão fundamental. A modernidade era imperativa e tinha que ser atingida, fosse “embranquecendo” a população através da imigração maciça de brancos europeus, fosse por uma melhoria geral das condições de saúde da população autóctone. O resultado final foi um pouco de cada coisa, nunca tendo sido hegemônica nenhuma dessas duas abordagens. Todavia, a despeito das opiniões deliberadamente diversas sobre o lugar dos descendentes da África na nova nação, tanto o “racismo” científico, que se baseava numa hierarquia racializada do desenvolvimento humano em que a “raça” branca ficava no topo, quanto os sonhos de incorporação da população negra voltavam-se para uma engenharia biológica: a criação de uma nova “raça” brasileira. Os traços africanos tinham que ser eliminados da vida das ruas e do mercado. As cidades brasileiras tinham que parecer “européias”, mesmo que a expectativa média de vida fosse freqüentemente pior que a da África. As campanhas de saúde, a exemplo de que se promoveu contra a febre amarela, eram acompanhadas pela “limpeza” das “regiões insalubres” — amiúde as que estavam associadas a concentrações elevadas de descendentes de africanos. As atividades econômicas informais, também associadas a antigos alforriados africanos, como a venda de alimentos e outros produtos pelos mascates, tiveram que ser banidas dos centros urbanos. A prática do batuque e os rituais associados às religiões sincréticas afro-brasileiras foram reprimidos ou limitados — somente na década de 1940 é que foi suspensa a obrigatoriedade de os terreiros de candomblé se registrarem na polícia.

Por ironia, no entanto, foi precisamente depois que a população nascida na África reduziu-se a uma pequena percentagem da população total, na década seguinte à Abolição, em 1888, que os brasileiros negros começaram a celebrar suas raízes africanas de maneira franca e organizada. A África e os ritos africanos são hoje usados como um ícone poderoso na conquista de status (Butler, 1998). A partir da década de 1880, a coroação de reis e rainhas africanos, que era tradicionalmente um ritual para celebrar um passado suntuoso e a “civilização” africana, realizado em meio à opressão

durante a escravidão, tornou-se o cerne dos desfiles de carnaval. Banidos das comemorações oficiais do carnaval por sua “conduta desordeira” — isto é, por tocarem alto os tambores — no Rio e em Salvador, os cidadãos negros se associaram. Essas organizações lobistas foram usadas para negociar um lugar digno junto aos “donos” brancos do carnaval (Fry, Carrara e Martins Costa, 1988). Em Salvador, as duas principais associações carnavalescas que enfatizavam a grandeza da África eram a Embaixada Africana e a Pândegos da África. Para os membros negros dessas organizações, a “África” no carnaval não era a desordem, mas a exibição móvel e ordeira da magia e da grandeza de reinos africanos míticos (Querino, 1955).

Nos anos de 1890 a 1910, um número restrito de líderes espirituais do candomblé começou a estabelecer contato com a própria África. Esses líderes beneficiaram-se do pequeno fluxo contínuo de contatos que sempre uniu a Bahia à África Ocidental durante e, em menor grau, depois do tráfico negreiro. Os núcleos de ex-escravos brasileiros que se estabeleceram nas cidades portuárias do Daomé (atual República do Benim) e da Nigéria (ver Carneiro da Cunha, 1985; Verger, 1968) reforçaram esse intercâmbio transoceânico. O tabaco e o rum eram trocados por noz-de-cola, imagens sagradas e artefatos. Durante essas duas décadas, o culto aos orixás desenvolveu-se num sistema religioso mais completo e sofisticado. Uma contribuição fundamental para o desenvolvimento desse sistema veio da cultura ioruba (embora outros grupos étnicos ou “nações” da África Ocidental, como os fons, também tenham sido muito importantes). Segundo Mathory (1999), foi justamente em torno da passagem do século que a grandeza do povo ioruba começou a ser internacionalmente celebrada, como um povo orgulhoso e instruído que suportou e continua a suportar a pressão do colonialismo e preservou uma sofisticada religião própria. Essa celebração dos iorubas não tardou a reverberar por todo o mundo afro-latino e, como veremos adiante, aparentemente se transformou na bandeira dos que defendiam o valor da pureza africana nas culturas negras do Novo Mundo.

Os contatos com a África tiveram um aumento significativo a partir dos anos sessenta. Às vésperas da descolonização, o governo brasileiro — inclusive a ditadura militar iniciada em 1964 — começou a desenvolver uma política de presença na África (Teles dos Santos, 2000). Embora o Brasil não fosse um país não aliado, seu governo insistiu em querer desenvolver um intercâmbio com outras regiões do hemisfério sul e especialmente com a África, nem que fosse como um modo de conquistar maior aceitação internacional como grande nação. Foi nesse contexto que dois institutos de pesquisa receberam apoio

do governo, ainda que com certa irregularidade. A primeira dessas organizações foi o Centro de Estudos Africanos e Orientais da Universidade Federal da Bahia, que, também através de seu jornal, Afro-Ásia, já se tornara uma importante referência institucional e acadêmica na reconstrução da “África” na Bahia e no Brasil. Mais tarde, em 1974, foi fundada uma segunda organização — o Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes, uma instituição particular que também publica uma revista, a Estudos Afro-Asiáticos, e tem fomentado o intercâmbio com a África, sobretudo nos campos da pesquisa e formação econômicas e sócio-antropológicas, em especial com as antigas colônias portuguesas.

A redemocratização do Brasil, a partir do início dos anos oitenta, trouxe uma nova onda étnica e preparou o terreno para o surgimento de políticas de identidade numa sociedade que, até esse momento, vivenciara uma poderosa tradição universal. Essa nova “política da identidade” foi organizada e apoiada pelos aparelhos de Estado, mas também celebrada na arte e na cultura popular através de inúmeras reinterpretações do “mito das três raças”. Hoje em dia, os agentes desse processo são diferentes. O governo federal, afetado por cortes nos gastos públicos e pelas lembranças negativas de sua política cultural centralizada e marcada pela censura, vem perdendo terreno. Os governos locais, por outro lado, vão adquirindo maior importância, fortalecidos pela descentralização do poder e pela nova legislação. O estado da Bahia incluiu, em sua Constituição de 1988, o ensino obrigatório de história africana no curso secundário e políticas de promoção de uma imagem multiétnica na propaganda dos órgãos governamentais. Essas novas medidas multiculturalistas criaram uma demanda renovada de informações e símbolos africanos, ainda que, muitas vezes, à maneira de um pacote já pronto, composto de fragmentos essencializados de culturas africanas e de uma generalização global sobre a natureza do “povo africano” — por exemplo, o batuque como tal é apresentado como a essência de toda a música africana. Essas deficiências são comuns nas experiências multiculturalistas, mas tornam-se mais agudas num país em que o ensino público entrou em colapso (Sansone, 2002a). Nesse período, os meios de comunicação de massa tornaram-se mais importantes na construção de uma moderna cultura negra. O turismo de massa e as impressões que os turistas deixam e levam consigo substituíram, em grande parte, as impressões mais sofisticadas e elitistas dos viajantes que aqui passavam temporadas. Os cientistas sociais são muito mais numerosos do que eram no segundo período e, nesta fase, começaram a surgir alguns pesquisadores negros. Enquanto isso, no entanto, os cientistas sociais brasileiros e estrangeiros, de modo geral, tornaram-se menos influentes no tocante à política e ao governo baiano do que eram nas

décadas de 1940 e 1950.

Também a situação cultural se modificou. Por um lado, hoje decerto é mais fácil e mais compensador “portar-se como negro” e mostrar o interesse que se tem pela “África” do que há trinta anos, nem que seja pelo aumento da aceitação de estilos jovens alternativos (Araújo Pinho, 1994). Fui informado de que, há apenas uma geração, os penteados rastafári seriam considerados quase um sinal de loucura. A mídia — finalmente — também começou a admitir que o Brasil tem uma imensa população negra e mulata. Em alguns setores da sociedade, depara-se até com uma espécie de nova negrofilia, que cria um novo espaço para certas formas de negritude estetizada. Desta vez, no entanto, a negrofilia não está confinada às vanguardas artísticas e aos intelectuais, como na Paris de antes da Segunda Guerra Mundial (Gendron, 1990), constituindo, antes, a expressão de um anseio popular pelo exótico e pelo sensual que estão associados aos negros, produzidos numa sociedade da periferia do Ocidente que se esforça por ser cada vez mais racional. Por outro lado, esse período assistiu ao surgimento de um novo movimento negro, que vê como sua principal tarefa desarticular a idéia de que o Brasil é uma democracia racial. Para esses ativistas, o Brasil, que vive um sistema racial baseado num continuum de cor, deve ser reinterpretado segundo um divisor claro nos moldes da cor (negros vs. brancos). Além disso, a polaridade pureza versus manipulação (freqüentemente resumida em “iorubas” e “bantos”, com os primeiros representando a “pureza”), na qual me deterei mais adiante, é hoje presumida pela maioria dos ativistas negros, por um grande grupo de intelectuais e — especialmente na Bahia — acadêmicos, e até pela ala progressista da Igreja Católica, todos os quais procuram incorporar a mensagem do orgulho negro, absorvendo em sua liturgia diversos símbolos associados a um grande “passado africano”. É nesse terreno mutável que alguns ativistas negros e líderes espirituais do candomblé têm lutado por “reafricanizar” o sistema religioso afro-brasileiro, expurgando qualquer referência ao catolicismo popular, ao kardecismo e à “feitiçaria”. A “africanidade autêntica” tem sido crucial nas reivindicações de pureza feitas por um determinado terreiro de candomblé contra os centros que rivalizam com ele, e que são geralmente descritos como “menos baseados na África”. Para alguns terreiros de candomblé, amiúde os mais visitados por intelectuais e antropólogos, as viagens regulares à África e a exibição pública de objetos (mágicos) trazidos de lá tornaram-se uma parte essencial de seu status, no mercado religioso muito competitivo em que eles funcionam (Prandi, 1991; Gonçalves da Silva, 1995; Capone, 1998).

Mas, o que é realmente tido como “africano” no Brasil? Durante os três períodos antes mencionados, a determinação do “africano” era sobretudo calcada em impressões. Os objetos, o léxico e o ritmo musical rotulados de “africanos” baseavam-se mais na observação e na associação superficial do que na determinação do status através de uma pesquisa criteriosa. Esse tipo de pesquisa ainda é raro. “Parecer africano” ou “soar como africano” são, na verdade, o que torna as coisas “africanas”. Um grupo de negros muscolosos, trabalhando no mercado central de Salvador, transforma-o num mercado “africano”, nas legendas de muitos álbuns de fotografias vendidos aos turistas e a antropólogos itinerantes. A África, portanto, é o continente em que a cultura substancialmente se repete — um grande congelador cultural em que os artistas ficam reduzidos a ser artesãos reprodutores de uma cultura material, e não um lugar em que a inovação esteja presente como noutros (Mudimbe, 1988 e 1990; Adande 2002). Nesse processo, o olhar específico dos estrangeiros decerto contribuiu para a criação de um tipo particular de “África” no Brasil. Consideremos o modo como Melville Herskovits identificou certos traços culturais ou hábitos sociais como contendo graus do que ele chamou de “africanismos”, ou, em época mais recente, a predileção pelas coisas iorubanas, na África e na Bahia, observada na fotografia do fotógrafo e etnógrafo francês Pierre Verger, que viveu na Bahia. Essa franca preferência pelos iorubas, identificados como *les vrais nègres* (os verdadeiros negros) em meio a tantas outras culturas africanas possíveis, que toma essa cultura como a mais vibrante de toda a África Ocidental e também do Novo Mundo, permite que ela domine o sistema religioso afro-americano. Esse predomínio, na Bahia e, com um nome diferente, também em Cuba, baseia-se maciçamente nas descrições coloniais do golfo de Benim, a exemplo da descrição que o famoso coronel Ellis, do exército britânico, fez do eves como a cultura mais adiantada da África Ocidental. Esses relatos, por sua vez, foram influenciados por versões antigas e novas da hipótese camítica, que afirma, baseando-se numa certa interpretação da Bíblia, que as civilizações da África negra deveram-se à influência de povos vindos do Mediterrâneo, do Egito, ou até de Israel (Danders, 1969; Howe, 1998). A sofisticação da cultura material dos iorubas — especialmente sua cerâmica, suas jóias de metal e suas esculturas — foi “explicada”, desse modo, como resultante dessas influências camíticas. Em outras palavras, foi sobretudo graças a essa hierarquia colonial racializadora dos africanos e de suas culturas que a superioridade da cultura ioruba foi proclamada no Atlântico. Uma crítica a esse processo racializador e à criação de uma dicotomia entre traços considerados “mais puros”, ou de origem “ioruba”, em oposição a traços tidos como “impuros”, por serem supostamente de origem “banta”, foi iniciada por vários autores, como Peter Fry, Beatriz Góes Dantas, Jocélio Teles dos Santos e Sérgio

Ferretti, porém precisa ser mais desenvolvida. Obviamente, a preferência pela “pureza” nas culturas (exóticas) – por exemplo, a preferência de Ruth Benedict, em pesquisando os povos indígenas do Sul-Oeste dos Estados Unidos, pelo povo apolíneo Puebla, em detrimento do povo Kwakiutl, muito dionisíaco - tem estado presente como uma norma da corrente central na história da antropologia, cuja curiosidade etnográfica e agenda epistemológica desde o final do século XIX e, com mais força, a partir da segunda década do XX foi ditada por uma sensibilidade de cunho romântico (Stocking, 1984).

Se no Rio de Janeiro, a cultura negra tem sido mercantilizada sobretudo em torno do carnaval, enquanto, na Bahia, mais ou menos na mesma época, desde os anos vinte até os anos cinquenta, a cultura negra foi construída como uma cultura religiosa e mercantilizada sobretudo em torno do universo simbólico do sistema religioso afro-brasileiro e de seus “objetos” africanos. Foi principalmente graças à presença do candomblé e às interpretações da cultura negra, e até da vida social em geral na Bahia, como girando em torno desse sistema religioso, que a Bahia conquistou sua posição de primazia na “escala de africanismo” de Herskovits nas Américas: ao lado do interior do Suriname e do Haiti, ela seria a região em que, supostamente, os traços africanos mais foram preservados (Herskovits, 1941, p. 27). Essa centralidade do candomblé recebeu um impulso novo e ainda mais importante do Museu Afro-Brasileiro da Bahia, fundado em 1974, o primeiro do gênero no País. Seu acervo consistia e ainda consiste, basicamente, em imagens e estátuas de orixás, acessórios, trajes e instrumentos musicais usados no candomblé. Esses objetos são exibidos ao lado de seus “correspondentes” da África Ocidental, extraídos de cultos “iorubas” selecionados no Daomé e na Nigéria por um pequeno grupo de diplomatas e antropólogos brasileiros, inclusive o fotógrafo e etnógrafo francês Pierre Verger, que se instalou na Bahia em 1942 e tinha sido curador de dois museus que expõem artefatos dos cultos dos orixás e vudus em Uidá, no Daomé. Verger ocupou uma posição formal num célebre terreiro de candomblé e foi uma figura chave no restabelecimento do intercâmbio cultural entre o Brasil e a África Ocidental (Fry, 1985). Antes de Verger, essa ‘Roma Africana’ (mais tarde, Roma Negra) já havia fascinado um punhado de antropólogos e sociólogos de renome: Donald Pierson, Ruth Landes, Franklin Frazier e Melville Herskovits. Todos eles, embora por perspectivas diferentes, saíram da Bahia profundamente impressionados com os traços “africanos” do candomblé — e com a “cordialidade” das relações raciais, quando comparadas às dos Estados Unidos.

Entretanto, existem também objetos ou comportamentos menos conhecidos, que

passaram a representar a cultura material negra baiana tradicional, ou que têm sido vistos como “típicos” da cultura negra.

As baianas do acarajé, ou simplesmente baianas (em geral, mulheres de tez muito escura que vendem iguarias afro-baianas típicas na rua), há séculos constituem o ícone mais visível do “africanismo” na vida pública. Viajantes estrangeiros e, posteriormente, antropólogos, assim como fotógrafos e turistas, foram seduzidos por essas mulheres, que portam seu sofisticado e dispendioso pano da costa (um tecido de algodão bordado, tido como tão genuinamente africano que já não se pode encontrá-lo na África moderna; fotografia?) e são famosas por sua relação com o candomblé. As baianas mais “autênticas” demonstram sua fidelidade ao candomblé usando os colares coloridos de uma determinada divindade e, em seu tabuleiro, separando algum prato para seu orixá pessoal. Antigamente, essas mulheres eram consideradas socialmente perigosas, intrigantes e maléficas, em virtude de seus poderes de feitiçaria, e eram até motivo de preocupação com a higiene pública. As baianas eram um lembrete visível da força da presença africana na Bahia. A partir dos anos quarenta, tornaram-se personagens centrais nos romances do famoso escritor Jorge Amado e na etnografia hagiográfica de Pierre Verger.

Uma transformação similar do status ocorreu na culinária baiana. Diversos estudiosos do folclore (por exemplo, Hildegarde Viana, 1979) atestaram o fato de que, até a década de 1930, era possível falar de um “racismo culinário”: para as classes médias de tez clara, tudo o que se preparava com azeite de dendê era considerado nocivo à saúde, sujo e próprio apenas para negros. Já no começo dos anos quarenta, surgiram vários livros celebrando a cozinha baiana por sua “alteridade”, por ser a contribuição africana para a culinária brasileira — que, tal como a “raça” brasileira, é tida como integrando três influências: a branca/portuguesa, a negra e a índia (Camara Cascudo 2000). Hoje em dia, o dendê é aceito por todo o mundo, seja como parte da vida cotidiana entre as classes mais baixas, seja restrito a datas especiais nas classes média e alta.

Uma inversão de valores também ocorreu em relação ao corpo negro. Podemos citar dois exemplos. Nas décadas de 1920 e 1930, a capoeira, mescla de arte marcial e dança acompanhada ao som do berimbau, um instrumento de cordas, e de um grupo de cantores (muitas vezes incluindo um vocabulário que dizem ser banto), tornou-se um “esporte nacional”. A condição para essa transição foi a aceitação de um conjunto de normas escritas e morais que pretendiam frisar que a capoeira já não era domínio

exclusivo de jovens arruaceiros, nem uma forma de luta ritualizada de rua. As facas e pedras foram proibidas e o contato físico efetivo restringiu-se ao mínimo. A capoeira tornou-se a arte marcial brasileira. De certo modo, isso faz lembrar a divisão também formalizada, nesses mesmos anos, entre a umbanda e o candomblé; a capoeira foi dividida em duas escolas, com normas, associações e formas distintas de relacionamento com a política. A capoeira regional era e ainda é mais acrobática, mais rápida e aparentemente violenta. A angola era e ainda é mais reflexiva, acompanhada por músicas que incluem muitas palavras tidas como de origem africana, mais lenta e mais estreitamente associada ao orgulho negro e à consciência das origens africanas da cultura afro-brasileira (Lewiss, 1992). A partir do final da década de 1970, a capoeira angola, que nos anos quarenta mantivera um diálogo com alguns ativistas comunistas, atraiu muitos ativistas negros, intelectuais e turistas ou viajantes à procura do que resta de exótico neste mundo globalizado, ansiosos por cultivar um esporte negro “autêntico”. A capoeira regional passou a fazer parte do treinamento do exército e da polícia e é comumente ensinada em ginásios esportivos, junto com outras artes marciais. Curiosamente, a capoeira angola, que tem um número muito menor e mais seletivo de seguidores no Brasil, tem maior representação nas escolas fundadas no exterior por uma nova geração de negros brasileiros. Tais escolas podem ser encontradas em diversas partes dos Estados Unidos, bem como na Alemanha, na França e na Holanda (Pondé 2001).

Até os anos quarenta, a ginga (um jeito de andar balanceado que era tido como típico dos negros) podia trazer problemas com a polícia, que a associava à conduta imprópria, e o rebolado (dança caracterizada pelo gingar dos quadris e pelo balançar das coxas) era considerado impróprio para as moças decentes, além de sinal de baixo status social (ver, entre outros, Landes, 1942). Os dois termos apareceram nas letras da estrela musical Carmen Miranda (uma morena nascida em Portugal), que fez fortuna dando-lhes uma nova embalagem, com seus famosos trajes repletos de frutas tropicais, em diversos filmes hollywoodianos da época. Desse momento em diante, ficou claro que a ginga e o rebolado, como tais, não constituíam um obstáculo à mobilidade social, mas talvez fossem uma contribuição brasileira para a cultura moderna — quando adequadamente apresentados e embalados. O sucesso recente do afro-pop baiano foi ainda mais longe e usou esse modo supostamente especial e sensual de movimentar o corpo, tido como típico de homens e mulheres da Bahia, como parte integrante da maioria das canções e apresentações baianas no palco. Nos últimos anos, cursos intensivos especiais de dança baiana sensual foram oferecidos a turistas nacionais e estrangeiros, na semana que

antecede o carnaval.

Enquanto o expurgo dos traços africanos da cultura brasileira e da “raça brasileira” deram o tom do primeiro período da história das relações raciais modernas na Bahia, o segundo período caracterizou-se pelo processo conjunto de incorporação de certos aspectos da cultura negra na auto-imagem nacional, bem como de sua transformação em mercadoria e sua comercialização. Isso caminhou de mãos dadas com o que se pode ver como quatro tendências distintas e inter-relacionadas. A primeira foi a adoção de um mito de origem da população brasileira como parte do discurso oficial da nação. O “mito das três raças” (índia, africana e portuguesa), que se fundiram para criar uma nova “raça” potencialmente indiferente à cor, já fora celebrado, nas décadas anteriores, na poesia e nas artes plásticas. Tornou-se parte integrante das políticas oficiais da cultura e da liturgia do Estado (Da Matta, 1981). A segunda foi o surgimento de uma organização política negra, a Frente Negra, que tentou organizar-se nacionalmente e enfatizou medidas universais em favor dos “brasileiros de cor”, assim como o populismo nacionalista (“primeiro os brasileiros natos”) e o esvaziamento da diferença cultural entre a população negra e o restante do Brasil. Para esse fim, o passado recente do Brasil tornou-se muito mais importante do que o passado distante na África, um continente que esses ativistas negros freqüentemente descreviam como “primitivo”. Por último, houve a desestigmatização da cultura negra na Bahia urbana, a ponto de ela se haver tornado parte integrante da imagem pública do estado da Bahia.

O Estado e os cientistas sociais — ambos mais poderosos do que no primeiro período — contribuíram para estas duas últimas tendências. Esses agentes funcionaram identificando, dentre os traços complexos da cultura afro-brasileira, aqueles que eram “puros” e que, supostamente, expressavam a contribuição mais sofisticada das culturas africanas nobres para a cultura e a nação brasileiras. Em contraste com esses traços “puros”, havia os supostamente “menos nobres” e “impuros”, que representavam as culturas africanas “menos sofisticadas”, ou se haviam corrompido pelo sincretismo excessivo com um conjunto de “forças negativas” da cultura brasileira, tais como a mentalidade do malandro, a feitiçaria dos índios “civilizados”, o catolicismo popular e, por último, mas não menos importante, a feitiçaria africana e não africana. Nessa dicotomia das influências africanas, as boas foram associadas às regiões supra-equatoriais da África, enquanto as “ruins” foram associadas com a África ao sul do equador. Os africanos ao norte do equador foram alternadamente definidos como “minas”, depois “sudaneses” (termo evidentemente baseado na utilização colonial francesa e inglesa

dessa palavra), “nagôs”, “jejes” e, por último, “iorubas”. Os que vinham do sul do equador foram inicialmente chamados de congolezes, em seguida angolanos e, depois que o termo³⁸ foi importado para as teorias raciais do Brasil por Sylvio Romero, em 1888 (Romero, 1902), bantus ou bantos. Nos primeiros séculos da escravatura, o termo “Guiné” foi muito popular, mas sua significação geográfica variava expressivamente — podia definir qualquer ponto da costa, desde o Senegal até a Namíbia. Segundo uma longa linhagem de intelectuais, a partir do fim do século XIX (Nina Rodrigues, 1988), os escravos dessa parte “sofisticada” da África compuseram a maciça maioria dos africanos da Bahia e das outras partes do Brasil em que surgiram formas “mais puras” do candomblé, tais como o Maranhão. Nos locais em que o sistema religioso africano foi como que abastardado, esse fenômeno foi atribuído à origem supostamente banta dos africanos. Os bantos eram comumente descritos como rudes e inábeis, quando comparados aos iorubas. Em outras palavras, eram mais propensos a se submeter aos senhores ou a combatê-los com a magia negra. A pesquisa histórica mostra que a visão dos sudaneses como mais civilizados, porém também mais rebeldes, já estava presente na opinião pública e entre os senhores de escravos no fim do século XVIII (Agassiz e Agassiz 1939 [1869]: 118-21; Alencastro 2000: 150-1). A revolta dos malês, em 1835, em Salvador, vista como uma conspiração liderada por escravos islâmicos (Reis, 1986), certamente contribuiu para essa reputação. Depois dessa revolta, muitos escravos da Bahia foram deportados ou vendidos para outras regiões do Brasil: os minas, como era chamada a maioria dos escravos baianos nessa época, criaram comunidades em muitas cidades brasileiras, especialmente no Rio de Janeiro. Segundo a lenda, foi dessas comunidades, que receberam imigrantes da Bahia por mais de um século, que nasceram as raízes do samba (Moura, 1983). Entretanto, foi somente nos anos subseqüentes à Abolição de 1888, depois que viajantes estrangeiros descreveram o orgulho dos iorubas, sua beleza física, suas habilidades técnicas e mágicas e sua educação refinada, nos relatos que escreveram e que, muitas vezes, transformaram-se em campeões de vendagem no Brasil, que esse estereótipo adquiriu popularidade e se tornou parte da auto-imagem da nova nação.

É de se notar que essas interpretações polarizadas da presença africana no Brasil também se alimentaram da polaridade interna que é típica de todas as configurações da cultura negra de que tenho conhecimento, no mundo afro-latino ou afro-católico — a dicotomia entre pureza/resistência e manipulação/adaptação, dois extremos entre os quais, tradicionalmente, os negros construíram suas estratégias de sobrevivência e seus discursos sobre a sobrevivência. Uma polaridade similar também fez parte do processo

de formação da identidade étnica da África pré-colonial, colonial e pós-colonial, onde, muitas vezes, a diferença étnica alimentou-se das hierarquias raciais com que os europeus classificavam os africanos (Sanders, 1969).

Essas polaridades, dentro da cultura e da população negras, também receberam apoio intelectual e, portanto, status, não apenas dos intelectuais nacionalistas da virada do século, que lutavam para definir os contornos da raça brasileira, mas também de diversos pesquisadores de peso. As pesquisas modernas sobre a origem africana da cultura afro-brasileira começaram com alguns antropólogos e historiadores de grande envergadura, como Ramos, Freyre, Tannenbaum, Carneiro, Herskovits, Pierson, Elkins, Verger e Bastide (ver Góis Dantas, 1988). Em suas análises, eles costumavam inspirar-se nos relatos, nas pinturas e nas gravuras dos viajantes - viajantes que eram freqüentemente patrocinados ou hospedados por senhores de escravos, que lhes forneciam informações e estereótipos sobre os africanos e seus descendentes - e num número restrito de descrições etnográficas recolhidas mais ou menos na virada do século, em sua maioria por Raimundo Nina Rodrigues e Manuel Querino. Hoje em dia, sabemos que os viajantes estrangeiros e essa primeira geração de etnógrafos faziam descrições muito calcadas em impressões, tinham, quando muito, uma idéia imprecisa de África, e refletiam tanto as imagens hegemônicas da beleza nos círculos aristocráticos (Belluzzo ed. 1994) como as teorias raciais de sua época (ver, entre outros, Slenes, 1995; Vogt e Fry, 1996; Carvalho Soares, 2000). Sob muitos aspectos, podemos dizer que há um fio de um século de continuidade ligando esses olhares voltados para a África e para os africanos no Brasil e, à guisa de reiteração, que essas imagens, embora fizessem parte dos contextos locais da cultura regional, tinham uma vida bastante internacional.

Curiosamente, nesses primeiros tempos, o enaltecimento dos iorubas e a desvalorização dos bantos era parte integrante de uma ansiosa tentativa de dar ao resto do mundo uma imagem positiva do Brasil negro e, particularmente, da afro-Bahia, amiúde como parte de um projeto mais geral que visava contrapor-se ao racismo dos Estados Unidos, celebrando o legado "africano" das culturas negras do Novo Mundo (Scott, 1991). De fato, como muitas vezes acontece com os textos acadêmicos sobre fenômenos relacionados com a etnicidade e o nacionalismo (ver, entre outros, Handler, 1988), os cientistas sociais e os porta-vozes e a liderança dos grupos étnicos, por meio de agendas diferentes mas convergentes, tendem a fornecer uma imagem semelhante e igualmente simpática do grupo ou comunidade em questão. Assim, o grupo étnico em exame é descrito como mais coeso, homogêneo e integrado do que seria, se a proposta do

observador fosse diferente. Além disso, os órgãos locais e federais de governo (com o Ministério da Cultura do Estado Novo em primeiro plano) contribuíram para esse processo de conferir primazia aos iorubas, depreciando ao máximo aquilo que consideravam elementos “impuros” dos brasileiros negros e promovendo os outros aspectos da cultura negra que julgavam “mais puros”, dignos e civilizados. Em outras palavras, a inclinação anti-racista dentro do mundo acadêmico, com a qual todos devemos solidarizar-nos, estava imbuída de contradições. Contradições presentes, é claro, até o dia de hoje.

A guisa de conclusões deste curto ensaio pode-se dizer que, no último século, verificaram-se grandes mudanças nos usos da “África” no Brasil. Os aspectos “primitivos” da cultura africana, que antes eram algo a exorcizar, adquiriram status na cultura popular e da elite. “África” passou a significar cultura e tradição dentro da cultura negra. “Afro” é um termo que representa um estilo de vida, que incorpora elementos da “África” ou da cultura africana na formação da identidade negra e na vida cotidiana — o acréscimo de um toque africano à experiência da modernidade. As preferências intelectuais também mudaram, passando de uma valorização do sincretismo e da mescla das culturas para uma ênfase na pureza na cultura. Cada vez mais, o que se observa é uma diversificação crescente da cultura negra no Brasil, sobretudo em termos das diferenças geracionais e de educação. Os diferentes usos da “África” refletem essa diversificação.