

"REPRISE" DA ÁFRICA NO BRASIL

Fernando Augusto Albuquerque Mourão*
*Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas e
Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo*

Uma nova fase relativa aos estudos do negro no Brasil certamente terá início, dentro em breve, como corolário lógico e reflexo de uma situação social que, aos poucos, começa a emergir no cenário das relações sociais. A situação, embora ainda não clara, começa a configurar-se em termos de análise, não nítida, pois em pleno processo de maturação, escapa à observação mais comum ou a um tipo de observação que, a título de hipótese, se centra em variáveis que, nos últimos anos, têm mudado, mas sem que essas mudanças tenham ainda se configurado ao nível da criação de uma linguagem nova, isto é, sua plena incorporação ao discurso, a ponto de que o homem comum dela tome consciência.

Metodologicamente, insiste-se em apresentar a contribuição africana através do resultado de um sincretismo religioso, gratificando-se elementos externos do culto africano perceptíveis nos cultos afro-brasileiros, sem que, paralelamente, se proceda a uma análise de conteúdo. Esta observação já não é nova. Relendo as obras clássicas de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e outros, nota-se que já havia uma consciência, embora não muito clara, do problema. Os autores que, posteriormente, seguiram a linha destes mestres-pioneiros, limitaram-se, a par de algumas contribuições novas, a copiar o quadro de referências das origens dos negros brasileiros e não

* Comunicação ao Colóquio "Négritude et Amérique Latine." Dakar, Senegal, 7 a 12 de janeiro, 1974.

tiveram a sensibilidade de fazer uma análise de conteúdos. Antes de passarmos à análise do problema e à propositura, em termos de hipótese, de um encaminhamento, passemos, por razões de natureza metodológica, a uma revisão, embora sucinta, do que foi feito nesta área.

Em decorrência do que Arthur Ramos chamava de "conspiração do silêncio", nos anos trinta, do etnocentrismo cultural europeu para o qual o Brasil se voltou durante um longo período após a interrupção das relações constantes com o continente africano depois da Independência, o interesse que despertou e ainda hoje desperta o estudo dos grupos índios que habitam nosso território, centro de interesse primeiro da etnografia e atualmente da antropologia, quer por parte dos nacionais, quer por parte dos estrangeiros que nos visitam, contribuiu para que, durante longos anos, o negro — a quem se liga um passado de escravidão e uma África desconhecida — não despertasse o interesse da maioria da elite cultural da época, por um lado ainda ligada à Europa e, por outro, aos tabus da escravatura. Paralelamente, uma síntese afro-brasileira vinha se realizando, mas sem que a mesma ficasse clara ao nível da consciência.

É no final do século passado que nos aparece, entre os autores que tratam do negro, a magistral figura de Nina Rodrigues. Aclamado por uns, seguido à risca por muitos e criticado e combatido por outros, esse autor teve o mérito de iniciar entre nós o estudo sistemático sobre o negro brasileiro. Nina Rodrigues está ligado a uma visão próxima da disciplina que ensinava na Escola Médica da Bahia — e Medicina Legal —: enfoque patológico, dentro de uma sistemática diferencial. A recolha sistemática a que procedeu, com método e entusiasmo, ainda está aguardando reexame. Ao lado de Nina Rodrigues e de Arthur Ramos, devemos citar Manuel Querino que, embora não apresente maiores méritos em termos interpretativos, legou uma obra repleta de dados que ainda aguardam uma reinterpretação segura. Já em relação à obra de Arthur Ramos, a problemática do negro brasileiro sofre um real avanço, dentro de uma concepção culturalista. Entretanto, este autor, à imagem dos anteriores e da maioria dos que se lhe seguem e que trataram do assunto, continua ligado a uma concepção de procura de traços culturais identificadores de um passado africano e vinculados a informações deficientes quanto à origem dos escravos. Nina Rodrigues e Arthur Ramos, meritoriamente, a partir de documentos vários, estabeleceram um quadro relativo às origens dos escravos entrados no Brasil. Entretanto, esse quadro é insuficiente e caberia aos autores que se lhe seguem revê-lo a partir de documentação nova, em vez de se limitarem a transcrever o quadro proposto pelos iniciadores dos estudos sobre o negro, no campo antropológico.

Os elementos culturais apresentados são tratados como traços rema-

nentes ou como resultado de um sincretismo religioso por excelência, normalmente privilegiando os elementos relacionados com as culturas sudanesas.

Mais tarde, aparecem os estudos de M. J. Herskovits e de seus discípulos, Octávio da Costa Eduardo e René Ribeiro, cabendo a este último alguns dos mais notáveis artigos sobre a possessão.

Aos poucos, a sociologia passa a se interessar pelo assunto, e surgem os trabalhos de Gilberto Freyre, Donald Pierson, Oracy Nogueira, Charles Wagley, Roger Bastide, Florestan Fernandes, Octávio Ianni, Fernando Henrique Cardoso, Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento e outros, enquanto que na antropologia surge Thales de Azevedo. Paralelamente, desenvolvem-se os estudos de Edison Carneiro, estudos de folclore desde os trabalhos de Mário de Andrade a pequenas comunicações e estudos isolados, como o trabalho de Duglas Teixeira Monteiro, "a Macumba de Vitória". Entretanto, após virem a prelo os mais frutuozos trabalhos que se devem a estes autores, nos últimos anos o tema do negro brasileiro passa novamente ao esquecimento, por estar o assunto esgotado, segundo uns, ou por mudança da referência de interesses, segundo outros. Na antropologia surge, mais recentemente, João Baptista Borges Pereira, que, após uma estréia auspiciosa, prepara no momento, juntamente com alguns autores jovens, projetos visando ao reexame do problema.

Muitos autores escapam a esta breve introdução, principalmente os que se dedicaram a campos de estudo específico, como a lingüística e outros, entre os quais citaríamos Waldeloir Rego e Vivaldo Costa Lima. Como nosso objetivo não é o de traçar a evolução dos estudos sobre o negro brasileiro, damos por terminada esta breve indicação.

A que se deve o impasse em que se encontram os estudos sobre o negro brasileiro?

A meu ver, dois problemas devem ser postos em relevo. Em primeiro lugar, a persistência de uma série de idéias falsas sobre a África, fruto do passado colonial, do qual emergiu uma série de tabus e de inexatidões sem limites. Em segundo lugar, o estudo do negro, partindo de meros traços culturais, em termos de persistência ou como resultado de um sincretismo, analisado através de um corte no tempo e no espaço, sem levar na devida conta o processo em que tais situações deveriam ter sido anteriormente estudadas e analisadas. Por outro lado, ainda em decorrência de uma metodologia que privilegia uma análise a partir de traços culturais, alguns autores começam a falar em negritude, por oposição a branquitude, estabelecendo mais uma vez uma falsa dualidade nesta área, além de contribuírem para a criação de uma falsa imagem do que se convencionou designar por negritude no sentido que lhes dá Aimé Césaire, Leopold Senghor e outros.

Os aspectos formais são meramente confundidos com os aspectos substantivos da cultura e perdem a sua função ao longo de um processo social em plena evolução.

Até Nina Rodrigues, o negro é estudado na literatura e quando objeto de estudo em outros campos é apresentado, individualmente, como alguém que, pela sua capacidade, ascendeu à posição de branco. Com Nina Rodrigues e Artur Ramos, passa-se ao estudo da especificidade diferencial do homem negro. Com Florestan Fernandes e seus discípulos, ao estudo do negro enquanto elemento de classe dentro de um contexto da sociedade brasileira; com Gilberto Freyre, ao ângulo da formação da sociedade brasileira. Roger Bastide, a par da análise da contribuição do negro para a formação da sociedade brasileira, preocupa-se em analisar o problema em termos de processo e não de mero sincretismo. Em relação à Bahia e ao mundo sudanês, a contribuição de Pierre Verger é notável. Mais recentemente, alguns autores, ainda não conhecidos do grande público, insistem na apresentação do problema como resposta a uma linha dita de branquitude, e propondo soluções permeadas por influência do poder negro norte-americano. Passa-se a uma valorização artificial, de cunho ideológico no seu sentido lato, da qualidade de ser negro. Valoriza-se um processo que, a meu ver, em nada se relaciona com esse imenso cadinho de culturas que foi e é o continente africano. Cabe aqui esclarecer que entendemos a África como um processo contínuo, isto é, não privilegiando uma cultura tradicional, mas entrando em contato com ela através da África dos Estados. Nesta não buscamos o exótico, mas a síntese e os elementos estruturadores de um longo processo social.

Não podemos deixar de levar em conta que situações de circunstâncias explicam, em boa parte, certas posições e a aceitação de certas idéias, fruto de um dado tempo. Mas, em qualquer circunstância, cabe aos homens de cultura colocá-las no devido lugar.

A necessidade do conhecimento da África, de sua cultura, de participar ou acompanhar as pesquisas que em boa hora Frobenius e outros homens de cultura iniciaram e, mais modernamente, os intelectuais ligados direta ou indiretamente a esse marco do reexame das culturas no quadro tradicional e da África moderna, que é a *Présence Africaine* e ainda os trabalhos realizados nas universidades e outros centros de cultura, se impõe ao intelectual brasileiro interessado em estudar o problema do negro brasileiro ou, mais amplamente, a cultura brasileira. Arthur Ramos teve a intuição do problema e, após seu período de trabalho na UNESCO não fora ter sido ceifado pela morte, teria certamente cumprido seu projeto de se instalar por algum tempo no continente africano, a fim de estudar suas culturas.

Grande número de obras sobre o negro brasileiro ou sobre as religiões afro-brasileiras nos dão uma imagem da África dicotomizada entre a contribuição sudanesa e a contribuição bantu. Como a primeira tem sido normalmente privilegiada, escapa a alguns autores a contribuição dos últimos em termos da síntese que representa a cultura brasileira, e da qual resulta, através de um longo processo, o nosso homem coloquial, posto em evidência ao se tentar definir o brasileiro, fruto da formação de um tipo de família, onde o espírito africano está ainda hoje presente na imagem da mãe negra. Ao invés de se dar continuidade aos estudos de natureza sociológica, iniciados dentro desta visão por Gilberto Freyre, a bibliografia especializada mostra preocupação em encontrar a presença da África na manutenção de certos traços culturais, nem sempre bem definidos quanto à sua origem no plano espacial e temporal. Espacial, na medida em que confundem elementos bantus com elementos sudaneses, não se levando em conta a nova perspectiva de uma unidade cultural africana em relação aos pontos principais que definem a cultura africana, tal como hoje se começa a apresentar o problema, graças aos esforços de uma série de pesquisadores ilustres como Cheikh Anta Diop, R. Tempels e, na sociologia sistemática, Georges Balandier e outros. Se o problema se coloca em termos de espaço, o aspecto mais grave, a meu ver, relaciona-se com a perspectiva do tempo, o que leva, em última análise, a caracterizar como substantivos traços culturais que se nos apresentam como formais. A descontinuidade estrutural está no cerne da explicação do problema que só poderá ser devidamente equacionado se surpreendido numa perspectiva de processo e não a partir de um corte no tempo e no espaço. A influência de Durkheim faz-se ainda hoje sentir em termos de apresentar as sociedades divididas em mecanicistas e orgânicas, o que, aliado a uma falta de conhecimento da vida societária africana no passado, levou muitos autores a caracterizar a cultura africana a partir de elementos gerados já numa fase de ruptura, em que a continuidade estrutural do processo, dinâmica por natureza, já se havia rompido, a par da transformação de elementos dinâmicos em elementos estáticos como resultado do processo colonial no seu sentido mais amplo, e ainda da evolução em certas áreas que de uma estrutura comunitária haviam já evoluído, antes do início do tráfico, ou paralelamente, para uma situação de centralização de poder com suas conseqüências societárias normais.

A insegurança, típica nos momentos de desestruturação, leva o homem a se refugiar no sobrenatural ou apelar para ele como elemento compensatório, gerando-se uma metamorfose de elementos que, no contexto da civilização africana tradicional, de cunho comunitário, se caracterizavam como elementos substantivos e dinâmicos e passaram a se caracteri-

zar como elementos formais e estáticos. O aspecto totalizador da cultura africana, dinâmico por excelência, matizado pelo ritmo, vai-se dicotomizando. A religião, parte de um todo ritmado no campo das forças da natureza e do homem, vai-se formalizando, persistindo mais pela prática dos ritos, do que como recriação sistemática e dinâmica dos mitos no contexto societário no mais amplo sentido. Nesse contexto, a memória, de que nos fala Halbwachs, é, por sua vez, elemento estruturante e estruturador ao mesmo tempo. Num segundo momento, os elementos dinâmicos, síntese de uma sociedade em devir, se transformam em elementos estáticos, formais, individualizados, ou melhor, apropriados individualmente como tábuas de salvação de um homem em crise e sem perspectivas. Assim o curandeiro, o médico de então, transforma-se em feiticeiro, a religião de elemento de uma imensa síntese, praticada e compreendida dentro de um quadro de referências mais ou menos claro, se formaliza e torna-se rígida, individualiza-se, enquanto os mais velhos, que numa situação de anomia buscam encontrar mecanismos de defesa em relação aos mais novos, refugiam-se numa posição que os estudiosos da cultura ou das sociedades africanas chamam de "ditadura dos velhos".

A par do etnocentrismo cultural de alguns autores, a falta de uma visão, em termos de processo, da cultura africana, que só recentemente tem sido objeto de estudos e pesquisas sistemáticas já dentro de uma perspectiva propriamente africana, levou muitos autores a extrapolar como caracterizadora da cultura africana uma imagem que é o resultado de um dado momento histórico, de ruptura por excelência, e não o reflexo da cultura comunitária tradicional. Surge-nos, assim, um quadro de referências, amplamente citado e repetido, que não reflete a verdadeira natureza da cultura africana.

E em relação ao Brasil? Toda uma série de nuances se nos deparam, frutos de um processo que necessita de ser, igualmente, analisado em função de espaço e de tempo. Ao nível das religiões afro-brasileiras confundem-se elementos culturais africanos com traços pertinentes, entre outras origens, ao espiritismo de origem européia.

A força totalizadora individualiza-se duplamente, ou porque o escravo invoca forças que passam a ser o resultado de uma metamorfose entre a necessidade de encontrar, no plano individual, segurança, enquanto que, no plano societário, perde, de início, qualquer possibilidade de pleitear um retorno, a não ser esporadicamente, como no caso dos quilombos, dos quais o de Palmares é o exemplo mais conhecido, embora não estudado, ou pela incorporação de elementos europeus.

Como Bastide viu muito bem, o escravo perdeu a sua lavoura, o seu gado, o seu mundo material. Como e para que invocar forças destinadas

a ajudar ou garantir a produtividade da terra, em si, também força, quando havia perdido tudo? Agora, escravo, não no sentido africano, mas totalmente preso à produção em terras desconhecidas e de outros, sem condições de reagir, passa a invocar as forças, já formalmente, no caso dos sudaneses, as forças ou "deuses" da guerra e outras, como que respondendo a uma necessidade de equilíbrio dentro do arco do possível, ao nível individual, formando-se um microcosmos, ou num plano grupal, como que em resposta e em reação — a única possível — garantindo um mínimo de equilíbrio pessoal e grupal guardado pela memória, embora já não fiel aos aspectos dinâmicos, mas ritmada pelos aspectos formais que, mudando de contexto, passam a ter outros significados, em decorrência das novas formas societárias a que estão agora submetidos.

A existência de grupos, ou melhor, cultos ou religiões de origem mais genuinamente africanos, dentro de uma perspectiva do valor e significado tradicional das forças e da idéia do ser, não é fácil de ser encontrada entre nós. Cremos que se torna necessário passar, a par do reexame dos grupos mais conhecidos, ao estudo sistemático do que restou ou tentar descobrir documentação referente a quilombos e a pequenos grupos que tenham vivido mais isolados e, tanto quanto possível, fora da influência do mundo branco. Entre outros, neste sentido merecem ser reestudados o chamado movimento panteísta, que foi registrado em Pernambuco, o chamado culto dos mortos na ilha de Itaparica, Salvador, e outros registros.

A influência africana faz-se sentir em gama variável, substancialmente, embora permeada de elementos da cultura européia, numa seita panteísta que, durante breve lapso de tempo, já em nosso século, se desenvolveu em Pernambuco e que é registrada por Gilberto Freyre (*Casa-Grande & Senzala*, 2ª ed. p. 637) e por Roger Bastide (*As Religiões Africanas no Brasil*, Liv. Pioneira Editora, São Paulo, 1971, p. 427 *et seqs.*), onde se reflete uma visão da idéia de força vital, a par de reações ao fetichismo; no culto dos mortos que ainda se pratica na ilha de Itaparica, Salvador, até ao privilegiamento de elementos mais de natureza formal, ou que perderam seu significado substantivo e que pela sua incorporação, por exemplo na macumba, se passa a distinguir esta, macumba de linha de negritude, da macumba branca ou kardecista. Diz-se que um dado tipo de macumba segue a linha da negritude, enquanto a outra é macumba de branco, kardecista, na medida em que se utilizam elementos que fazem lembrar África.

Se no candomblé se encontra uma maior relação com o panteão africano, na macumba, em relação ao tipo onde se procura se privilegiar a negritude, a meu ver, na verdade incorporou-se ou estão se incorporando elementos formalmente africanos, mas cujo significado é diverso. Utilizam-se

formas e invocam-se nomes que lembram a África, mas cujo significado original se perdeu. Não restam dúvidas que as chamadas religiões populares, em síntese, vêm a ser o resultado de um processo tridimensional, tal como afirma Cláudio Valadares, uma vez mais matizado de elementos africanos, europeus ou da cultura dos grupos índios. Entretanto, insistimos que, na medida em que se verificou uma ruptura estrutural, os elementos africanos que permanecem, principalmente no caso da macumba, passaram a ter significados diversos como que em resposta a uma nova situação e por influência do espiritismo.

Se as religiões afro-brasileiras devem ser tomadas como uma síntese tridimensional, umas mais do que outras, metodologicamente, ao estudá-las, não nos devemos limitar a analisar traços, mas, a par da identificação desses mesmos traços, encontrar seu significado, ou melhor, a evolução desse significado, em alguns casos, no devir do processo e dentro do quadro societário.

As religiões afro-brasileiras giram como que num arco de possibilidades, desde uma situação de microcosmos individual em que uma multidão se refugia como meio de encontrar a segurança que não encontrou no plano societário até uma situação mais grupal, como no candomblé, que caracteriza os grupos de origem sudanesa e, mais recentemente, com a crise que atingiu a Igreja Católica entre o sagrado e o devocional, o número dos que procuram e aderem mais ou menos plenamente às novas formas que tomam as religiões afro-brasileiras aumentou e aumenta a todo o instante. Enquanto a Igreja Católica não admitia o desenvolvimento de aspectos devocionais de natureza popular, matizados com o sagrado, ela respondia às necessidades de uma boa parte da população, principalmente às camadas mais desfavorecidas economicamente.

Para alguns, no seu desespero individual, a religião tradicional está mais perto de suas necessidades, que uma religião centrada numa ação consciente, enquanto que, por outro lado, essa busca de consciência, de grau, pode tomar matizes pragmáticos afeitos às necessidades de um fim-sucesso e não numa perspectiva de consciência de um todo-natureza, tal como, a meu ver, se caracterizava a religião no contexto tradicional africano, antes que a ruptura estrutural tenha começado a afastá-la de um todo dinâmico.

Como devemos caracterizar esta fase? Sincretismo, negritude, nacionalismo popular, nacionalismo religioso? Como explicar a presença de brancos que agem, pelo menos em certas circunstâncias, como que informados por uma cultura negra, a par de negros que, hoje não tanto, agem como brancos.

Roger Bastide, ao analisar a umbanda, em *Religiões Negras do Brasil*, mostra ainda como a entrada do branco na umbanda significa "uma inversão de valores", em que o outrora senhor "baixa humildemente a cabeça diante deles".

A ideologia de branquitude vai perdendo campo, entre outras causas, pela diminuição da entrada de imigrantes europeus, pelo aumento da migração de nordestinos para a área de São Paulo-Rio, pela chegada de imigrantes orientais, com a crise do catolicismo oficial, com a busca e adesão às religiões afro-brasileiras, à abertura do ensino primário e médio e, até certo ponto universitário e, conseqüentemente, com a abertura empregatícia, em melhores níveis, para os cidadãos negros. O mesmo se verifica no plano cultural, com a valorização da música popular, notadamente de origem negro-africana e, por fim, com a entrada no grande cenário da história — utilizando a expressão de um poeta da negritude, ao encerrar seu discurso no I Encontro de Homens de Cultura Negra, na Sorbonne, em 1956 — dos países africanos que, conseqüentemente, ganharam prestígio e reabilitaram o negro aos olhos do mundo.

Enquanto a branquitude perdeu e perde terreno, assistimos a um aumento de adesões às religiões afro-brasileiras, em que a dicotomia entre religião de branco e de negro vai perdendo sentido, religiões a que o brasileiro branco vai aderindo, como que em resultado de um longo processo, em que aspectos latentes vêm definitivamente à tona. Por outro lado, a população de origem negra e mestiça passa a ter maiores possibilidades dentro do quadro da sociedade global, encaminhando-se assim para uma fase de maior e plena afirmação.

A par de um processo que vai, normalmente, evoluindo, iniciativas clarividentes, como recentemente o início de estudos para implantar em Salvador, Bahia, um grande museu afro-brasileiro, podem contribuir, e efetivamente contribuem, para se encontrar ou atingir uma situação, brasileira por definição, em que a África, sua cultura, seu ritmo, está presente em todos nós, num reencontro com nós mesmos, atingindo-se, assim, o ápice de um longo processo de maturação da já imperecível alma brasileira.

Mas esta situação é o resultado de um simples sincretismo, ou tem outras origens?

Cremos, a exemplo de outros autores, como Roger Bastide, que um lento processo de maturação se vem realizando há séculos, através da família, onde, aos poucos, os elementos da cultura negra, ou mais precisamente, da personalidade do africano, foram transpondo-se para o branco, gerando, ao longo desse grande período, uma síntese, cadinho no qual, e em decorrência de alterações societárias e raciais se gerou, ou melhor,

veio à tona, uma situação até então latente, uma negritude nuançada, na qual nos reencontramos, num reequilíbrio dinâmico, obtido ao longo de um processo social, no reencontro com todo um ritmo, cor, movimento, alegria de viver, africana por natureza.

Não vamos negar a importância e o valor do fenômeno do sincretismo religioso, do qual resultam religiões às quais aderem, a cada dia, maiores contingentes, em decorrência de razões e motivos vários. O que nos parece é que se a África está presente nesse sincretismo, em parte nos aspectos formais, o está muito mais e, neste caso, muito mais fielmente às suas origens, através de uma filosofia de vida coloquial. Aceitamos plenamente os traços culturais como elementos de persistência de uma cultura, mas, metodologicamente, somos forçados a traçar a evolução desses traços culturais dentro de um devir social, o que nos permite encontrar, com precisão maior, o significado desses mesmos traços, umas vezes ainda ligados a suas origens, formal e substancialmente, e outras vezes empregados como fatores preponderantes de um novo sagrado em que o mito se perdeu em favor do rito.