

ÁFRICA DESCOBERTA: UMA HISTÓRIA RECONTADA (*)

Yeda Pessoa de Castro

(Departamento de Antropologia, Universidade Federal da Bahia)

O que temos para contar está fundamentado em resultados de pesquisas que, há cerca de dez anos, desenvolvemos no Brasil e em África. Esses resultados permitiram fazer uma reavaliação no que diz respeito à presença negro-africana no Brasil e já divulgados, de uma maneira mais ou menos completa, em diferentes oportunidades. Diante disso, a nossa história de hoje poderá ser chamada de "África descoberta: uma história recontada". para também não fugir à semântica do título proposto para esta mesa-redonda.

Para começar, o nosso trabalho é basicamente voltado para o estudo da integração de influências negro-africanas no processo cultural brasileiro, e um dos seus objetivos pode ser definido como uma tentativa de restabelecer uma realidade científica que tem sido negligenciada no Brasil.

Essa tentativa teve como ponto de partida elementos novos só agora revelados, em virtude de uma reorientação metodológica em campos de pesquisa então esquecidos ou não cuidados nos estudos afro-brasileiros, por motivo de ordem histórica e epistemológica (1).

A Bahia foi escolhida para estudo de caso, primeiro, por ser a Bahia reconhecidamente o maior centro de irradiações culturais africanas no Brasil, e, segundo, porque todos nós temos mais ou menos consciência de que os estudos sobre influências africanas no Brasil estão centralizados, na sua grande maioria, nos aspectos mais notáveis do domínio religioso e na observação de determinados terreiros localizados na cidade do Salvador.

Por essa razão, a pesquisa de campo foi além desses terreiros, do domínio religioso e da cidade do Salvador, enquanto a abordagem levou em

(*) — Trabalho apresentado na 31ª Reunião Anual da S.B.P.C., realizada em Fortaleza (Ceará), de 11 a 18 de julho de 1979, como parte da Mesa-redonda — *A África revisitada: o Cafundó e outras histórias* — organizada pela ABA/ABRALIN, sob a coordenação de Carlos Vogt e Peter Fry (UNICAMP).

consideração os dados lingüísticos manifestos ou subjacentes aos fatos de natureza sócio-antropológica como fatores de interação sócio-cultural dos fenômenos que foram observados em vários níveis. Por sua vez, as evidências lingüísticas, encontradas nos empréstimos lexicais africanos em uso nos falares da Bahia e no português do Brasil em geral, serviram como fonte suplementar de informação histórica na identificação dos grupos étnicos africanos que foram introduzidos no Brasil durante o regime da escravidão. Identificados os étimos prováveis ou precisos de tais empréstimos chegamos à identificação dos seus falantes africanos.

Entre 1969-72, enquanto nos encontrávamos na Universidade de Ifé (Nigéria), os dados levantados na Bahia foram submetidos a verificação na região do Golfo de Benin, na África Ocidental. Aí, a pesquisa foi realizada entre os povos ewê do Daomé, atual Benin, e entre os iorubafones, da Nigéria Ocidental, e também do Benin atual. Quatro anos mais tarde, em 1976, já na Universidade Nacional do Zaire, estendemos a verificação desses dados ao domínio banto, que, ao contrário da região iorubafone, tem sido pouco explorado para estudos comparativos Brasil-África.

Convém lembrar que os povos *ewê* ficaram conhecidos, no Brasil pela denominação genérica de *jejes* ou *minas*, e, entre eles o grupo fon ou daomeano se destaca como o grupo étnico majoritário. Já os iorubafones são tradicionalmente chamados, no Brasil, de *nagôs* um apelido que lhes foi dado pelos seus vizinhos daomeanos e depois usado pelos próprios iorubafones para distinguir, entre eles, os que vivem em territórios do Benin atual, como é o caso do grupo *queto*.

Em consequência, portanto, da descentralização das pesquisas na Bahia e em África e de uma abordagem interdisciplinar (estamos tratando de empréstimos culturais), os resultados obtidos permitiram desenvolver e alargar uma informação acurada em campos de pesquisa antes deixados de lado — o lingüístico ou etnolingüístico e o domínio banto — e rever posições ainda hoje tomadas em torno da avaliação de influências bantos e oeste-africanas no Brasil.

Essa controvérsia contribuiu para popularizar, no Brasil, a tendência de se compreender as diferentes línguas e culturas africanas em termos de uma única cultura e língua, a iorubá, principalmente no contexto do camdomblés, e terminou por estabelecer a divisão do Brasil em duas áreas de influências africanas — iorubás, na Bahia, e os bantos, em outros Estados — como se essas duas supostas áreas de influências estivessem em dois compartimentos limítrofes, mas estanques entre si. Em outros termos, a influência banto supostamente não deveria ser encontrada na Bahia enquanto a influência iorubá teria sido relevante apenas na Bahia.

Para melhor entendermos as razões que determinaram esse tipo de orientação parcial e de tendência etnocêntrica desenvolvida pelos estudos brasileiros, é preciso voltarmos um pouco atrás e lembrar que as primeiras pesquisas sobre línguas e religiões africanas no Brasil foram realizadas por Nina Rodrigues, em fins do século passado, na Bahia.

Naquele momento, a cidade do Salvador estava povoada de oeste-africanos, o que contrariava a teoria então aceita da quase exclusividade da presença banto no Brasil. Devido a isso, Nina Rodrigues concentrou seu estudo entre esses oeste-africanos e terminou por afirmar que “os nagôs eram os africanos mais influentes no Estado”, embora sua pesquisa não passasse da cidade do Salvador, na suposição, segundo ele mesmo declara, de que “após a abolição, os africanos afluíram todos para essa cidade e aí se concentraram” (2).

Em 1933, vinte e sete anos após a morte de Nina Rodrigues, é publicado *Os Africanos no Brasil*. Esse livro despertou o interesse de diferentes pesquisadores, alguns de fama internacional, para os aspectos do candomblé, então revelados. Entretanto, as pesquisas mais cientificamente bem orientadas que se seguiram foram, com raras exceções, centralizadas nos terreiros que se dizem nagô-queto na cidade do Salvador, os mesmos observados por Nina Rodrigues.

Esses terreiros apresentam traços notáveis da religião dos iorubá-nagô e continuam a gozar de grande prestígio sociológico na Bahia — presentemente em outros Estados — em consequência da propaganda turística e do fato de muitas de suas personalidades importantes manterem contato direto com a Nigéria iorubafone, através de viagens individuais ou através de seus pesquisadores, muitos deles, como o próprio Nina Rodrigues, ocupando posições de destaque na hierarquia sócio-religiosa de tais terreiros.

Além da centralização das pesquisas na cidade do Salvador, e entre os mesmos terreiros, o hábito tradicional de chamar a cidade do Salvador pelo seu antigo nome de Bahia, sem, no entanto esclarecer que se trata da Capital e não do Estado da Bahia, terminou consequentemente popularizando a concepção, também inadequada, de que os iorubafones foram os africanos mais influentes no Brasil. Essa atitude reforçou, por um lado, os estereótipos existentes quanto à pretensa inferioridade das culturas bantos no Brasil em geral e, por outro lado, relegou a segundo plano a importante presença dos povos ewê daomeano entre nós, inclusive na Bahia.

É preciso notar que Nina Rodrigues não só reconheceu a presença banto na cidade do Salvador e demonstrou o seu desinteresse em estudá-la, ao mencionar o fato de que sabia da existência de congos e angolas pelos arredores daquela cidade, mas que não havia estendido as suas pesquisas até eles, como também admitiu a influência ewê-daomeana nos candom-

blés que ele observou, ao declarar textualmente que “antes se deve dizer uma mitologia jeje-nagô do que puramente nagô prevalece no Brasil (3).

Na verdade, não obstante os estudiosos do candomblé, como Roger Bastide, entre outros, considerarem esses determinados terreiros nagô-queto de Salvador, como “os mais puros”, talvez querendo dizer os que mais zelosamente preservam os seus modelos ancestrais, o modelo de sua estrutura religiosa aproxima-se muito mais dos terreiros ou *hunkpame* entre os ewê-daomeano, do que de qualquer um dos cultos religiosos encontrados entre os iorubafones, principalmente os da Nigéria.

Basta citar, como exemplo, que tanto a organização desses terreiros em espécie de conventos, quanto a estratificação e terminologia dos grupos de iniciação, ou “barcos” na bahia são de origem ewê deomeana e não iorubá. Esse fato ainda se denuncia pelos nomes daomeanos para o santuário ou *peji*; para o quarto de recolhimento dos iniciados ou *runcó*; para o altar ou *assento*; para o espírito guardião ou *ajuntó*; para os três atabaques sagrados ou *rum, rumpi e iê*, entre outras evidências.

Na época de Nina Rodrigues, a predominância cultural, por também numérica, dos iorubá-nagô entre os africanos ainda vivos na cidade do Salvador, devia-se à sua introdução maciça e tardia, entre 1813 e 1851, na última fase do tráfico e no momento em que o Brasil passava por um processo de desenvolvimento urbano que exigia um grande contingente de mão-de-obra africana nas cidades localizadas principalmente no litoral.

A concentração maciça de povos de uma mesma procedência étnica no centro urbano, que lhes oferecia, ao contrário do meio rural, uma relativa liberdade, foram fatores que permitiram aos oeste-africano, recém-trazidos para o Brasil, de se organizarem em sociedades fechadas, ligadas por tradições comuns de língua e de religião. Acrescente-se ainda a esses fatores favoráveis o fato de os iorubafones já trazerem uma longa tradição de empréstimos culturais mútuos com os daomeanos, sobretudo no campo da religião, e, depois de cessado o tráfico para o Brasil, continuarem a manter vivas relações com seus territórios de origem, através do comércio dos chamados “produtos da costa” (*obis, orobós, etc*). Esse comércio de produtos necessários à manutenção dos cultos, estabeleceu-se entre as cidades do Salvador e Lagos, capital na Nigéria, até os primeiros anos deste século, segundo o testemunho do próprio Nina Rodrigues (4).

Quanto aos povos bantos, que ocupam territórios ao sul da linha do Equador e ficaram conhecidos como congos, angolas, etc, foram introduzidos no Brasil na condição de escravo rural, para o desbravamento e povoamento da terra, desde o primeiro século da colônia.

Conseqüentemente, os bantos encontraram-se isolados, confinados nas senzalas, misturados etnicamente entre si e a contingentes de índios numa

condição que não lhes permitia adaptar-se à realidade de uma nova situação sem quebra violenta de seus padrões culturais, e cujo único recurso de liberdade era a fuga para os quilombos.

Em contraposição, o processo mais prolongado de contatos interétnicos e interculturais e a predominância numérica banto em todo o Brasil colonial terminaram por fazer a influência banto tão profunda e penetrante em determinados elementos da língua, religião e folclore que o brasileiro de hoje não se apercebe de que esses elementos determinados são de origem africana. Quando essa identificação chega a ocorrer, sobretudo nos aspectos mais notáveis do domínio religioso, há uma tendência de lhes atribuir uma origem iorubá, mesmo quando não o são, como é o caso da palavra *candomblé*, cuja origem banto é indiscutível (5). Essa atitude, por si só, já denuncia o fato de a influência iorubá ser mais localizada e de mais fácil observação empírica, por ser mais recente e menos integrada.

Como exemplo da penetração banto no domínio da religião, ao lado da palavra *candomblé* e das *macumbas* e *umbandas*, basta indagar as razões porque *Cosme e Damião* são cultuados por brasileiros de todas as camadas sociais, inclusive pelos que se dizem católicos mais autênticos, como se fossem crianças e gêmeos, quando para a Igreja Católica se tratam de médicos e amigos, dois adultos que nem sequer eram irmãos. Entretanto, nas regiões do Brasil em que lhes são oferecidas comidas à base de azeite de dendê, esse traço é imediatamente reconhecido como de influência africana, e mais acertadamente da África Ocidental, onde o dendê é condimento muito mais freqüente na comida diária do africano, a mesma comida que todos os africanos oferecem ritualmente às suas divindades. Já nas regiões do Brasil onde não se usa o dendê, a *Cosme e Damião* são oferecidos doces, bombons, cartuchos da doçaria portuguesa, sem a menor consciência de que esse tipo de comportamento é o resultado da transferência para os santos católicos do culto africano às crianças gêmeas.

Tal tipo de dado tanto denuncia uma penetração de valores religiosos africanos no domínio do catolicismo no Brasil em geral — a contraface do chamado sincretismo das religiões africanas com a religião católica no Brasil — quanto evidencia a profundidade e extensão, por ser mais antiga, da influência banto no processo cultural brasileiro.

No domínio da Língua Portuguesa do Brasil, observa-se melhor a profundidade e extensão da influência banto através do número de empréstimos lexicais em uso no português do Brasil em geral, sem que haja consciência de sua origem africana por parte do falante comum brasileiro. Esses empréstimos estão de tal maneira integrados ao sistema lingüístico do português, o que já demonstra uma antiguidade maior, que formam diferentes derivados portugueses a partir de uma mesma raiz banto. É o caso, entre outros, de *corcunda*, *caçula*, *maconha*, *umbanda*, *tanga*, etc.

Quanto ao domínio do folclore, as manifestações tradicionais brasileiras de influência africana portam nomes que denunciam banto. Ao lado do samba, temos os congos, os monçambiques, a capoeira de Angola etc., todos falando de Aruanda ou Luanda, mas no sentido de toda a África Negra, a África mítica, morada dos deuses e povoada de entes fantásticos, como os *tutus*, os *zumbis*, as *calungas* que vivem no mundo banto e nos aca-lantos e contos populares brasileiros (6).

Para finalizar, convém deixar bem claro que não estamos querendo fazer a exaltação das culturas bantos para minimizar a notável influência dos iorubá-nagô no Brasil. Pelo contrário. Nosso propósito é mostrar que os dados que levantamos no Brasil e em África contrariam certas concepções generalizadas pelos estudos brasileiros, por ressaltar o seguinte:

- 1 — o maior ou menor grau de resistência que foi oferecido à mudança e à integração pelos diferentes povos africanos, introduzidos no Brasil durante a escravidão, é decorrente de fatores sociais e históricos mais ou menos favoráveis, e não devido à superioridade de uma determinada cultura;
- 2 — a presença iorubá-nagô não só foi marcante na Bahia, como em outros Estados do Brasil, onde seu contingente foi menor do que o da Bahia, mas igualmente influente, como no Maranhão e em Pernambuco;
- 3 — a presença ewê-daomeana ou jeje-mina no Brasil foi também marcante no domínio religioso, a exemplo do que se observa no modelo de candomblé urbano da Bahia e na Casa das Minas em São Luís do Maranhão;
- 4 — os bantos por mais de três séculos, estiveram sempre presentes em todas as regiões do Brasil onde se exigiu a mão-de-obra africana.

NOTAS

(1) — Cf. CASTRO, Yeda Pessoa de — “Antropologia e Lingüística nos Estudos Afro-Brasileiros”. *Afro-Ásia*. Salvador, 1976, 12: 221-227.

— *De l'intégration des apports africains dans les parlers de Bahia au Brésil*. Universidade Nacional do Zaire (África), 1976, 2v., 837 p. Tese de doutoramento.

(2) — RODRIGUES, Nina — *Os Africanos no Brasil*. Prefácio e notas de Homero Pires. São Paulo Ed. Nacional. 1945, Col. Brasiliana, série 5a., v. 9, 3.a ed., p. 172.

(3) — Id., ib., p. 363.

(4) — Id., ib., p. 160.

(5) — Cf. CASTRO, Yeda Pessoa de — *Op cit.*, v. I, p. 117.

(6) — Cf. ————— — *Contos Populares da Bahia. Aspectos da Obra de Silva Campos*. Salvador. DAC/PMS, 1976.