

Revista do Programa de Pós-Graduação em
Estudos Africanos e Representações da África

REVISTA

ÁFRICA[S]

Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Campus II, Alagoinhas, v. 1, n. 1, jan./jun. 2014

Revista Africa(s) — ISSN 2318.1990
Núcleo de Estudos Africanos
Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África
Universidade do Estado da Bahia (UNEB), campus II, Alagoinhas

ISSN 2318.1990

Revista Africa(s)
Núcleo de Estudos Africanos
Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África
Universidade do Estado da Bahia (UNEB), campus II, Alagoinhas

Revista África(s)	Alagoinhas	v. 1	n. 1	p. 1-239	jan./jul. 2014
-------------------	------------	------	------	----------	----------------

Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

Núcleo de Estudos Africanos

Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África

Departamento de Educação, Campus II

Rodovia Alagoinhas-Salvador BR 110, Km 3

CEP 48.040-210 Alagoinhas — BA

Caixa Postal: 59

Telefax.: (75) 3422-1139

Endereço eletrônico: estudosafricanosuneb@gmail.com

Revista África(s) - Revista do do Núcleo de Estudos Africanos e da Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), v. 1, n. 1, jan./jul. 2014.

Editor geral:

Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel

Revisão científica e normalização:

Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel

Revisão linguística:

Dos respectivos autores

Diagramação:

Calila das Mercês Oliveira (DRT: 3960/BA)

Raquel Machado Galvão (DRT: 2090/ES)

Projeto Gráfico:

E-Criativ@

Sítio de internet:

<http://www.revistas.uneb.br/>

www.revistas.uneb.br/index.php/africanas

Ficha Catalográfica

XXX África(s): Revista do Núcleo de Estudos Africanos e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia. — Vol. 1, n. 1, jan./jun. (2014)-. — Alagoinhas: UNEB, 2014-.
v. ; il., 21 cm.
Semestral.

ISSN 2318-1990 impresso
online [a sair]

1. Estudos africanos — Periódicos. 2. História — Periódicos. 3. Representações culturais — Periódicos. 4. Letras — Periódicos. 5. Artes — Periódicos. I Universidade do Estado da Bahia.

CDU: XXXX

© 2014 do Núcleo de Estudos Africanos da UNEB

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa do editor Todos os direitos reservados ao Núcleo de Estudos Africanos e ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África da UNEB. Sem permissão, nenhuma parte desta revista poderá ser reproduzida ou transmitida, sejam quais forem os meios empregados.

Revista África(s), do Núcleo de Estudos Africanos e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas, ISSN 2318.1990 impresso, v. 1, n. 1, jan./jun. 2014.

Editor:

Prof. Dr. Roberto H. Seidel (UEFS)

Conselho científico:

Amarino Queiroz (UFRN)	Júlio Cláudio da Silva (UEA/AM)
Bas'Hele Malomalo (UNILAB/CE)	Jurema Oliveira (UFES)
Carlos Liberato (UFS)	Leila Hernandez (USP)
Celeste Maria Pacheco de Andrade (UNEB, UEFS)	Lourdes Teodoro (UNB)
Christian Muleka Mwema (UNISUL)	Luíz Duarte Haele Arnaut (UFMG)
Daniel Francisco dos Santos (UNEB)	Mamadou Diouf (UCAD/Senegal; Columbia University/EUA)
Eduardo de Assis Duarte (UFMG)	Marta Cordiés Jackson (Centro Cultural Africano Fernando Ortiz/Cuba)
Elio Ferreira (UESPI)	Mohamed Bamba (UFBA)
Elio Flores (UFPB)	Mônica Lima (UFRJ)
Eliziário Souza Andrade (UNEB)	Osmar Moreira (UNEB)
Felix Odimiré (University Ife/Nigeria)	Patricia Teixeira Santos (UNIFESP)
Flavio García (UERJ)	Raphael Rodrigues Vieira Filho (UNEB)
Flávio Gonçalves dos Santos (UESC)	Rosilda Alves Bezerra (UEPB)
Gema Valdés Acosta (Universidad Cen- tral de Las Villas — UCLV/Cuba)	Roland Walter (UFPE)
Ibrahima Thiaw (Institut Français d'Afrique Noire — Ifan/UCAD/Senegal)	Severino Ngoenha (Universidade São Tomás de Moçambique — USTM)
Isabel Guillen (UFPE)	Tânia Lima (UFRN)
Jacques Depelchian (UEFS)	Yeda Castro (UNEB)
João José Reis (UFBA)	Youssef Adam (Universidade Eduardo Mondlane/Moçambique)
João Lopes Filho (Universidade Pública de Cabo Verde)	Venétia Reis (UNEB)
	Zila Bernd (UFRGS, Unilasalle)

Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África,
da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas

Coordenação:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB/DEDC II)

Docentes:

Profa. Dra. Celeste Maria Pacheco de Andrade (UNEB/DEDC II)

Prof. Dr. Daniel Francisco dos Santos (UNEB/DEDC II)

Prof. Dr. Detoubab Ndiaye (UNEB/DEDC II)

Prof. Dr. Eliziário Souza de Andrade (UNEB/DEDC II)

Prof. Dr. José Jorge Andrade Damasceno (UNEB/DEDC II)

Profa. Msc. Ires Maia Müller (UNEB/DEDC II)

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB/DEDC II)

Prof. Esp. Jorge Vicente Mamédio da Silva (UNEB/DEDC II)

Profa. Dra. Joceneide Cunha dos Santos (UNEB/DCHT XVIII)

Profa. Dra. Lise Mary Arruda Dourado (UNEB/DEDC II)

Prof. Dr. Raphael Rodrigues Vieira Filho (UNEB/DEDC I)

Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel (UEFS)

Apoio:



Universidade do Estado da Bahia — UNEB

Reitor: Prof. MS José Bites de Carvalho

Vice-Reitor: Profa. Dra. Carla Liane Nascimento Santos

Pró-Reitor de Pós-Graduação: Prof. Dr. Atson Carlos de
Souza Fernandes

Diretora DEDC II: Profa. Dra. Áurea da Silva Pereira Santos

Produção Editorial:

E-CRIATIVA

SUMÁRIO

- 9 | APRESENTAÇÃO | Roberto Henrique Seidel (UEFS)
- 13 | DE NINA A JUANA: REPRESENTAÇÕES DA ÁFRICA E DO CANDOMBLÉ, 1896-1976 | Roberto Motta (UFPE/FUNDAJ/CNPq)
- 43 | IL N'Y A PAS D'ÉTAT NÉOPATRIMONIAL | Michel Cahen (Laboratoire «Les Afriques dans le monde», Bordeaux, França)
- 81 | SELVAS, POVOS PRIMITIVOS, DOENÇAS, FOME, GUERRAS E CAOS: A ÁFRICA NO CINEMA, HISTÓRIAS EM QUADRINHOS E NOS JORNAIS | Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB)
- 107 | ASPECTOS DAS IDENTIDADES ANGOLANAS: PEQUENA ANÁLISE COMPARATIVA | Paula Faccini de Bastos Cruz (PPGHC/UFRJ/CAPES)
- 121 | MIA COUTO: PODER E SUBMISSÃO FEMININA EM *UM RIO CHAMADO TEMPO, UMA CASA CHAMADA TERRA* | José Benedito dos Santos (PPGLL/UFAM), Rita do Perpétuo Socorro Barbosa de Oliveira (PPGLL/UFAM)
- 149 | XANGÔ NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: "ARISTOCRACIA" E INTERAÇÕES "SINCRÉTICAS" | Luis Nicolau Parés (PPGA/UFBA)
- 185 | A ESSÊNCIA AFRICANA DA ARTE E DA ESPIRITUALIDADE NO BRASIL — SÉCULO XX | Marta Heloisa Leuba Salum (MAE/USP)
- 201 | ENTRE A MÃE ÁFRICA E AS ÁFRICAS POLITIZADAS: IDENTIDADES RESSIGNIFICADAS E A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO CONTRA-HEGEMÔNICO | Raimundo E. S. Diniz (NAEA/UFPA), Rosa E. Acevedo Marin (NAEA/UFPA)
- Resenha:
- 227 | LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. *The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua — His passage from slavery to freedom in Africa and America*. 2. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2007. - MEMÓRIAS DIASPÓRICAS DE DJOUGOU PARA AS AMÉRICAS | Bruno Rafael Vêras de Moraes e Silva (CEAO/UFBA/CNPq)

APRESENTAÇÃO

A instituição de um periódico acadêmico na conjuntura atual da pós-graduação no Brasil e no mundo implica em, de saída, dar conta de algumas reflexões. No Brasil, em várias áreas de conhecimento ouvimos ecos de supostas avaliações de que existiriam periódicos demais, de que somente alguns poucos periódicos mereceriam de fato existência, notadamente com uma nota Qualis¹ A1, A2, no máximo B1 — as demais, de Qualis B2 até B5, teriam assim o seu fim fadado a publicações de categoria secundária, senão irrelevante. Por um lado, tal tipo de rumores certamente tem certo sentido, quando somos confrontados com a relevância científica e a qualidade de certas publicações, muitas vezes ensejadas por cobranças de produtividade, em termos numéricos, a qualquer preço, em detrimento da qualidade e acuidade das informações; por outro, a instituição de uma pós-graduação certamente é o local apropriado para o alojamento de um periódico científico-acadêmico.

A Revista África(s), do Núcleo de Estudos Africanos e da Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas, tem, portanto, o propósito primeiro de instituir um novo âmbito de pesquisas. Objetivos subsequentes, senão simultâneos, são a difusão de pesquisas neste âmbito de conhecimento, rumo à tonificação da Pós-Graduação lato sensu, seguindo para a posterior instituição da Pós-Graduação stricto sensu. Os objetivos,

1 Dentro do sistema científico brasileiro, a nota Qualis é atribuída com base nos critérios colocados nos respectivos documentos de cada área de conhecimento, estabelecido nos respectivos Comitês de Avaliação pela CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). A nota de um periódico pode ser visualizada em: <http://qualis.capes.gov.br/webqualis/principal.seam>; no mesmo local também podem ser encontrados os Documentos de cada Área, do qual fazem parte os critérios para publicações. Periódicos novos, como o presente, vão tendo a sua nota na medida em que os artigos publicados forem sendo citados e referidos nos relatórios das diversas áreas de conhecimento, cujos comitês, cada um de forma independente, atribuirá uma nota segundo os critérios próprios de cada área.

de certo, temos que convir, não serão fáceis de serem alcançados, caso se mire, com grau de proximidade, a situação “de contingenciamento e contencioso” pela qual a universidade pública tem que passar no momento em nosso estado. Frente ao que nos poderia surgir como desalentador, devêssemos talvez elencar o que já foi conseguido.

O corpo docente que se dispôs a erigir o Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Estudos Africanos e Representações da África deve ser o primeiro a receber cumprimentos, por acrescentar mais uma tarefa às atividades cotidianas. Boa parte dos docentes atua em vários campi da UNEB, ou ainda em outros Programas, alocados em outras universidades públicas. A disposição de contribuir, de forma conjunta, tanto na divulgação da Revista África(s), quanto na oferta de disciplinas da primeira turma do Programa, torna autoevidente o comprometimento da equipe docente.

O corpo científico da Revista África(s) merece igualmente nossos cumprimentos e agradecimentos. De certo, ao instituir um periódico acadêmico, uma das primeiras tarefas é arregimentar uma equipe de docentes-pesquisadores, que tenha a demonstrar grande inserção na área de conhecimento. A Revista África(s) de fato pode se orgulhar de chegar com um conselho científico próximo à excelência acadêmica, abrangendo uma grande gama de instituições de pesquisa, tanto nacionais, quanto estrangeiras. São estes pesquisadores que, em primeira instância, garantem a qualidade e a acuidade das informações que a Revista se dispõe a veicular. Demais disso, este conjunto de docentes também poderá, sempre que necessário, ser consultado acerca de outras decisões acadêmicas que venham a ser necessárias para os rumos do Programa, especialmente no que concerne à instituição de um *stricto sensu*.

Por último, mas não de somenos importância, resta elencar os autores e as autoras dos artigos deste número inaugural da Revista África(s). Roberto Motta, Michel Cahen, Ivaldo Marciano de França

Lima, Paula Faccini de Bastos Cruz, José Benedito dos Santos e Rita do Perpétuo Socorro Barbosa de Oliveira, Luis Nicolau Parés, Marta Heloísa Leuba Salum (Lisy), Raimundo E. S. Diniz e Rosa E. Acevedo Marin respondem pela autoria dos artigos e Bruno Rafael Vêras de Moraes e Silva é autor da resenha. Do conjunto vai se delineando o que são e podem vir a ser os Estudos Africanos e os Estudos das Representações da África no Brasil. Por isso e pela confiança de enviarem os seus textos para uma revista em fase de construção, os autores e as autores merecem especial agradecimento.

Às leitoras e aos leitores, desejamos um leitura instrutiva, ao tempo em que desejamos vida longa para a Revista África(s)! Outros números chegarão em breve.

Roberto Henrique Seidel

(Editor)

DE NINA A JUANA: REPRESENTAÇÕES DA ÁFRICA E DO CANDOMBLÉ, 1896-1976

Roberto Motta¹

Resumo: Este artigo tenta fazer a revisão de alguns dos principais intérpretes do Candomblé, durante os cerca de 80 anos que separam Nina Rodrigues e Juana Elbein dos Santos. Nina Rodrigues e Gilberto Freyre, apesar do pessimismo do primeiro e do otimismo do segundo, estão em fundamental dependência de autores europeus que estudaram a evolução do culto dos santos no Cristianismo europeu. Arthur Ramos reforça a ideia de uma “mentalidade africana”, encontrada acima de tudo nos trabalhos de antropólogos e psicanalistas. Edison Carneiro, por algum tempo discípulo de Ramos, porém, sobretudo, militante político, lança o projeto antisincrético que continua a ser posto em prática até o dia de hoje. Roger Bastide, sob a influência de predecessores brasileiros e de teorias europeias, reafirma o paradigma do “rito nagô”, ao mesmo tempo em que consagra o “Candomblé de Salão”, entidade abstrata para ser utilizada em encontros científicos e trabalhos de afro-brasilianistas, dispensando totalmente o trabalho de campo. A esse modelo essencialmente livresco, Juana Elbein dos Santos acrescenta elementos em moda na Antropologia de meados do século XX. Graças à enorme divulgação dos seus trabalhos, a interpretação e a terminologia desta última autora tornam-se “normativas”, penetrando na doxa dos dicionários, dos manuais, da mídia e das pós-graduações.

Palavras-Chave: Candomblé. Mentalidade. Africanismo.

-
- 1 Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), mestrado em Ciências Sociais e Desenvolvimento pelo Institute of Social Sciences, de Haia, Holanda, e doutorado em Antropologia por Columbia University, além de pós-doutorados em Paris, Harvard e pela Universidade da Califórnia em Los Angeles. Tem sido professor ou pesquisador, permanente (aposentado) da Universidade Federal de Pernambuco e da Fundação Joaquim Nabuco, e visitante, em várias instituições do Brasil ou do exterior, entre elas as universidades de Paris V (Sorbonne), Roma II, da Califórnia em Los Angeles, do Center for the Study of World Religions de Harvard, da École des Hautes Études en Sciences Sociales, da Universidade Estadual da Paraíba, etc. Tem experiência e publicações nas áreas de Antropologia e Sociologia, nas áreas de Antropologia da Religião, religiões afro-brasileiras, relações raciais, pensamento social (com ênfase em Max Weber, Roger Bastide e Gilberto Freyre). Pesquisou também sobre as chamadas “economias informais” e segue atentamente a evolução dos estudos sobre modernização e desenvolvimento. Também atua, com alguma frequência, como consultor sobre projetos de pesquisa ou avaliação de trabalhos em ciências sociais, tanto no Brasil como no exterior. É pesquisador “sênior” do CNPq, Cavaleiro das Artes e das Letras da República Francesa e foi recentemente agraciado com a Medalha Roquete Pinto da Associação Brasileira de Antropologia. Endereço eletrônico: rmcotta@uol.com.br.

Abstract: This paper tries to present some notions for a critical review of the main authors who dealt with the Candomblé in the nearly eight decades that separate Nina Rodrigues and Juana Elbein dos Santos. Rodrigues and his declared adversary, Gilberto Freyre, were largely influenced by the “Euro-European” debate on the conversion of the so-called Barbarians to Christianity and the negative or positive influence of the cult of saints on medieval Catholicism, viewed as an adequate simile for Candomblé’s orixás. Arthur Ramos develops the idea of an “African mind”, whose subtleties only psychoanalysts and anthropologists (by no means all) would be able to understand. His disciple Edison Carneiro gives a political twist to that hypothesis, claiming that all forms of syncretism (especially with the Roman Catholic Church) should be abolished with all deliberate speed if the “revolutionary potential” of Candomblé is to be put to good use. Integrating into a remarkably successful pot-pourri the ideas of his Brazilian predecessors and some French fashionable theories, the multifaceted Roger Bastide creates a kind of “salon Candomblé”, which, with no need for further field work, can be conveniently used in conference rooms, master’s and doctor’s theses and other such vehicles. Juana Elbein dos Santos adds to this recipe some elements of mid 20th century anthropological lore. Her publications have percolated the media, the dictionary and the academy (where repetition is a golden rule) and have to this day become normative in Brazil.

Keywords: Candomblé. Mentalities. Africanism.

1 Brasilidade, Africanidade, Modernidade²

Este artigo não quer ser mais que um ensaio sobre o que está indicado no título. Isto é, sobre algumas das principais representações, interpretações, em alguns aspectos criações, da religião afro-brasileira, por parte dos intelectuais que a estudaram entre, muito aproximadamente, a última década do século XIX e os anos 70 do século XX³. No decorrer de minha longa carreira de afro-brasilianista⁴, tenho muitas vezes refletido sobre a influência que meus predecessores

-
- 2 Desejo agradecer a dois de meus colegas pelo estímulo, de certo modo pelos desafios que me fizeram e que me levaram a criar vergonha e terminar meu texto. O primeiro é Ivaldo Marciano de França Lima. Uma das coisas que admiro, invejo e tento imitar, nos trabalhos de meu amigo (atualmente professor da Universidade do Estado da Bahia) é o sentido do concreto que marca seus estudos. Ele não se perde na névoa das abstrações. Em algum lugar, Marcel Mauss diz que ao etnólogo não interessa simplesmente o Melanésio, mas o Melanésio de tal ou qual ilha concreta da Oceania. No mundo, tudo que existe é concreto e singular. Tudo mais, inclusive nossas precárias generalizações teóricas, só é válido na medida em que decorre dessa percepção existencial. Ivaldo não perde tempo estudando a essência abstrata do Maracatu. O que, em primeiro lugar, lhe interessa é fenômeno tal como existe em determinados lugares de Pernambuco, tal cidade, tal bairro do Recife (veja-se, entre outros, LIMA, 2012). O segundo colega a que quero agradecer é Pedro Henrique de Oliveira Germano. Em outubro de 2013 tive a honra e o prazer de participar da banca de julgamento de sua monografia de graduação, no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco. Essa monografia, intitulada *Religiões Afro-Brasileiras, Ciências Sociais e Suas Tradições: Usos, Abusos e Desusos* (GERMANO, 2013), orientada pela Professora Roberta Bivar Carneiro Campos, suscita muitos desafios históricos e etnológicos. Estou longe de ter encontrado a resposta a todos eles. O certo é que foi por causa do diálogo com Pedro que, entre outras coisas, expandi a seção sobre Nina Rodrigues neste artigo, indo muito além do que eu já posso ter dito noutros lugares. Last but not least, quero agradecer a minha colega e amiga Profa. Sylvana Brandão, da Universidade Federal de Pernambuco, pela leitura crítica e cuidadosa deste texto, como de outros que tenho cometido. Levei aqui muito em conta, alterando em consequência diversas passagens deste artigo, as observações que Sylvana gentilmente me comunicou, oralmente e por escrito.
- 3 A primeira versão do presente artigo (MOTTA, 1994) foi publicada em francês numa revista científica italiana e, pouco depois, republicada, no mesmo país e na mesma língua, como parte de uma obra coletiva (MOTTA, 1996). Esse entrecruzamento entre o idioma do texto e o país em que foi publicado, embora muito honroso para o autor, não favoreceu a sua divulgação além de um prestigioso, mas restrito, círculo de leitores. Este artigo não foi único. Tenho tratado do mesmo assunto, entre outros textos publicados, em MOTTA, 1988a, 1998b e 2010. A versão atual, embora siga o esquema do original de 1994, foi amplamente modificada, para adaptar-se à evolução de meu pensamento nos últimos 30 anos.
- 4 Esta carreira se inaugura no segundo semestre de 1972, quando começo a fazer o trabalho de campo sobre o qual se baseia minha tese de doutorado, *Meat and Feast: The Xangô Religion of Recife, Brazil* (MOTTA, 1988b). Meu primeiro texto sobre o assunto se chamou "O Natal nos Cultos Afro-Brasileiros do Recife" (MOTTA, 1975). A partir de então, ainda antes da defesa de minha tese, não tem quase havido ano no qual, em alguma língua e em algum país, eu não tenha publicado sobre o assunto.

res, colegas e, muito possivelmente, eu próprio, não nos privamos de exercer, quando está ao nosso alcance, sobre o Candomblé, o Xangô e religiões afins. O pesquisador se transforma em “doutor da fé”. Não se limita a interpretar. Cria, ele próprio, determinados aspectos da religião. É o caso do modelo de “pureza” e “autenticidade” africana ou “nagô”⁵, que veio a representar uma das grandes armas utilizadas pelo Candomblé — ou, melhor dito, por alguns dos intelectuais que o têm apoiado — tentando conquistar o “mercado” brasileiro dos bens e serviços de caráter religioso. Entre outras coisas, o tratamento marcadamente simpático dispensado às religiões afro-brasileiras, a metodologia baseada na “observação participante”, conforme afirmam (devida ou indevidamente) muitos estudiosos, têm contribuído poderosamente para consolidar a respeitabilidade e a legitimidade dessas religiões.

Não pretendo reivindicar exceção à regra do deslumbramento. Em minha tese de doutorado, como em outros de meus trabalhos, não demoro a falar da dimensão sublime, da arrebatadora beleza que se atinge no sacrifício. A dança sobre o chão vermelho, a graça do jovem caçador, o transe muito além de toda representação. É verdade que também falo em coisas como “expropriação da mais-valia sagrada”, “reciprocidade truncada”, etc. Não deixo, aliás, de ser conscientemente “etnocêntrico” quando falo do belo e do sublime⁶. Estou persuadido de que é através da percepção europeizada, minha e de meus congêneres⁷, que a África chega ao

5 Gosto de dizer que tudo que existe, existe autenticamente, do contrário não existiria. No que se refere à pureza, sempre que posso, repito Oscar Wilde: “the truth is never pure and rarely simple”.

6 Certas ideias, certos “lugares-comuns”, tirados de Platão, São João da Cruz, Hegel e Nietzsche, entre outros, sem falar nas muitas analogias derivadas do Velho e do Novo Testamento, podem ser muito úteis para perceber, interpretar e, como já dei a entender, inventar determinadas sutilezas para o Candomblé e o Xangô.

7 Sem que se detivesse nessas complicações teóricas, acho que minha atitude foi muito bem compreendida por Vagner Gonçalves da Silva (2000). Não é simplesmente por ter sido promovido a um dos atores principais do seu trabalho, que considero o livro de Vagner como um dos relatos mais valiosos, em todos os tempos, sobre a prática da Antropologia no Brasil.

seu grau supremo de inteligibilidade⁸.

Não seria exagerado afirmar que foi largamente a partir da presença africana, racial, cultural, religiosa, que se constituiu, na passagem do século XIX para o XX, a reflexão antropológica e sociológica em nosso país. Há algumas questões básicas, muitas vezes só implícitas, que marcam a ciência social brasileira. De maneira muito simplificada, pode-se formular a primeira dessas questões nos seguintes termos. *Por que não somos como os Estados Unidos em matéria de poder e de progresso? A segunda, quando atentamente considerada, não é diferente. O que tem significado para o Brasil, como tem influenciado nossa evolução social e histórica, a forte presença africana que nos caracteriza, sob os aspectos de genótipos e fenótipos, de cultura, religião e outras manifestações?*

Em direto prolongamento, coloca-se uma terceira questão. *Sob que condições pode-se conceber a existência de uma civilização brasileira diferente da que prevalece na América do Norte ou na Europa do Norte? E finalmente, ao menos na presente série, pergunta-se qual seria o relacionamento entre a formação social brasileira e uma modernidade entendida nos termos de Iluminismo, racionalização, progresso, desenvolvimento e outras características do mesmo gênero?*

Acredito que, até a segunda década do século XXI, tais questões não estejam sequer próximas a terem sido solucionadas pelo pensamento social brasileiro ou brasilianista. Estas questões, que são de fato desdobramentos umas das outras, ainda mais se exacerbam quando se reflete sobre as religiões afro-brasileiras, com seus sacrifícios de sangue, suas danças e seus transes. Será que se deve lamentar que tenham sobrevivido, como se representassem arcaísmos que impedem ou retardam o desenvolvimento do país? Ou, ao contrário, deve-se encará-las como sinal e princípio de

8 Já se disse, de uma atriz italiana de fins do século XIX, que, interpretando certa personagem de Henrik Ibsen, percebia melhor as suas sutilezas do que o próprio Ibsen e, na verdade, do que as perceberia a própria personagem, se realmente tivesse existido.

um novo modelo de sociedade, ao qual, sob a forma da pós-modernidade, estaria prometido o domínio do mundo que há de vir?⁹

2 Nina Rodrigues e Gilberto Freyre

O primeiro antropólogo brasileiro a ocupar-se sistematicamente das religiões afro-brasileiras foi, como se sabe, Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) que¹⁰, entre 1896 e 1900, publica, em português e em francês, seu trabalho fundamental sobre *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*¹¹. Fortemente influenciado pela escola do Positivismo, ele resume do seguinte modo a sua metodologia:

[...] empenhado em bem precisar a natureza e a forma do sentimento religioso dos negros baianos, procurei estudar os fatos com a máxima isenção e imparcialidade [...] em busca de uma solução a sério problema de etologia prática¹²(RODRIGUES, 1935, p. 14).

Tal problema se prende à constatação de que a religião africana sobrevive (e prospera) no Brasil devido a que

9 Esta ideia está bem presente em Serge Gruzinski (GRUZINSKI, 1990, p. 336): “Laboratório da modernidade e da pós-modernidade, prodigioso caos de duplos e de réplicas [...] no qual se amontoam as imagens mutiladas de três continentes [...] a América Latina esconde no seu passado os meios de melhor enfrentar o abismo do mundo pós-moderno em que nos precipitamos”.

10 Nina Rodrigues era natural do Maranhão, mas baiano por adoção. Foi em Salvador que estudou medicina, exerceu a profissão, trabalhou como pesquisador e formou muitos discípulos.

11 A edição de 1935, com prefácio e notas de Arthur Ramos, ainda me parece indispensável. Tais prefácio e notas foram omitidos da edição de 2006, organizada por Peter Fry e Yvonne Maggie, tendo sido substituídos, como era normal, pela apresentação e as notas dos dois organizadores. A nova edição também se torna, por dois motivos, indispensável. Primeiro, porque o trabalho dos organizadores apresenta o enorme interesse de refletir as prioridades da Antropologia que vem a predominar, no Brasil, nas últimas décadas do século XX, entrando pelo XXI. Segundo, devido à reprodução, em fac-símile, dos originais de Nina Rodrigues, além do registro cuidadoso das variantes da edição em francês de 1900. A despreziosa edição de 2005, publicada em Salvador, sem menção de organizador, omite o prefácio, mas conserva notas de Arthur Ramos para a edição de 1935, bem como, da mesma edição, interpolações provenientes da versão francesa de 1900.

12 Esse problema de “etologia prática” (e não de “etnologia prática”, como já pretendeu algum leitor apressado) com certeza se liga à questão das mentalidades e, portanto, da modernidade.

[...] de preferência ao culto católico de que nada ou pouco podiam compreender, houvessem os Negros [...] adotado como sua a religião africana [...] mais de acordo com seu modo de sentir (Id., p. 26).

E, por essa via, Nina chegava a um de seus conceitos fundamentais, o de “ilusão de catequese”, que exprime marcado pessimismo sobre a possibilidade de acesso, ao menos a *curto prazo histórico*, da população negra à mentalidade e às atitudes do que hoje em dia se chama *modernidade*:

Afirmar [...] que os Negros baianos são católicos e que tem tido êxito a tentativa de conversão é, portanto, alimentar uma ilusão que pode ser cara aos bons intuitos de quem tinha interesse que as coisas se tivessem passado assim, mas que certamente não está conforme à realidade dos fatos (Id., p. 199).

É exatamente o oposto que pareceria encontrar-se naquele que é considerado, ou que se considerava ele próprio, como o grande adversário intelectual de Nina Rodrigues. Refiro-me a Gilberto Freyre (1900-1987). Para este

[...] ocupando-se da cristianização do Negro no Brasil, Nina Rodrigues se extrema num erro: o de considerar a catequese dos Africanos uma ilusão. [...] Aliás, o ponto de partida da tese de Nina Rodrigues consideramo-lo falso: o da incapacidade da raça negra para elevar-se às abstrações do Cristianismo (FREYRE, 1946, p. 589).

E isto tanto mais porque, no entender de Gilberto,

[...] o resíduo pagão característico trouxera-o de Portugal o colonizador branco no seu cristianismo lírico, festivo, de procissões alegres com a figura de Baco, Nossa Senhora fugindo para o Egito, Mercúrio, Apolo, o Menino-Deus, os doze Apóstolos, sátiros, ninfas, anjos, patriarcas, reis e imperadores dos ofícios; e só no fim o Santíssimo Sacramento. Não foram menos faustosas nem menos pagãs as grandes procissões do Brasil Colonial. Froger notou na de Corpus Christi, na Bahia, músicos, bailarinos

e mascarados em saracoteios lúbricos (Id., p. 436).

Convém notar que Gilberto não tinha interesse pelos aspectos técnicos do sincretismo. Não se importava, salvo muito de passagem, com a correspondência exata de tal santo católico com tal orixá da religião africana. A etnografia, no sentido técnico do termo, jamais foi seu ponto forte. Além disso, tendo se mantido sempre refratário a toda concepção de progresso histórico unilinear, ocupava-se muito pouco com questões de modernização e desenvolvimento. O que lhe importava era, para dizer em termos que não são exatamente seus, o sincretismo dos sentimentos¹³.

O presente comentador vai agora afastar-se de uma opinião que sustentou durante muito tempo. No estado atual de minha reflexão já não acredito que haja a oposição diametral que, nos meus primeiros trabalhos, acreditei existir entre Nina Rodrigues e Gilberto Freyre¹⁴. Não é esta a oportunidade para uma argumentação cerrada sobre o assunto, mas registrarei que, a meu ver, sob a aparência de tratar de uma questão de etnologia, ou etologia, afro-brasileira, Nina de fato envereda por uma questão por assim dizer euro-europeia¹⁵.

A análise dos textos de Nina Rodrigues, reunidos em *O Animismo Fetichista*, através de uma metodologia próxima à chamada “história das formas”¹⁶, indica que nosso autor se ocupava com um problema no essencial idêntico ao de muitos historiadores e filósofos

13 O termo “sincretismo” não faz parte do vocabulário freyriano. Gilberto preferia falar em “interpenetração” ou “confraternização de valores e sentimentos” (FREYRE, 1946, p. 586).

14 Abordei a questão do relacionamento entre Nina Rodrigues e Gilberto Freyre, passando por Arthur Ramos e vários outros, não só em minha tese de doutorado (MOTTA, 1988b), como também no artigo “De Nina Rodrigues a Gilberto Freyre” (MOTTA, 1978).

15 A bibliografia sobre o culto dos santos no Catolicismo enche muitas bibliotecas. Não sendo este diretamente meu assunto neste artigo, contentei-me com o verdadeiro compêndio que é o livro de Peter Brown (2007). Dos três autores que cito ou menciono através dele, pelo menos um, Hume, é facilmente acessível em tradução brasileira recente (HUME, 2005).

16 Trata-se da *Formgeschichte* dos autores de língua alemã. Existe uma interminável bibliografia sobre o assunto, da qual Schnelle (2005) é exemplo relativamente recente.

fos europeus da religião, contemporâneos ou predecessores seus¹⁷. Estes, aproximadamente do último quartel do século XVIII ao primeiro do XX, não escreviam sobre afro-baianos ou afro-africanos, mas sobre aqueles a que (como diria Camões) “o Céu não negou a cor do dia”. Nada de novo sob o sol: uns pálidos, verdadeiras baratas descascadas; outros, negros; sem falar nos de várias nuances morenos, inclusive luso-tropicais. A questão de Nina é, na forma e no conteúdo, idêntica ao problema suscitado pela sobrevivência do politeísmo (como a muitos pareceu), através do culto dos santos incorporado pela igreja cristã¹⁸, apesar (ou por causa), no século IV, da acintosa adesão do Império Romano ao Cristianismo¹⁹.

Sobre essa questão, os autores se dividem. Para alguns, conforme a descrição que, das ideias de David Hume (1711-1776), nos proporciona Peter Brown²⁰, o politeísmo seria a religião normal do ser humano:

[...] mesmo se o monoteísmo permanecia como um ideal, tratava-se de um ideal inatingível, devido aos limites intelectuais da maioria das pessoas. Na visão de Hume, o monoteísmo dependia da aquisição de uma visão coerente — e portanto racional — do universo, capaz de conduzir o espírito esclarecido a deduzir a existência e o modo com que deve ser venerado o Ser Supremo. O vulgo, na verdade toda a humanidade com

17 Profissionalmente eu me defino, em primeiro lugar, como antropólogo. Isto porém não quer dizer que eu tenha feito voto, em nome da pureza disciplinar, de ignorar o que se faz nas ciências vizinhas da Antropologia, sobretudo Sociologia e História. Antropologia, Sociologia bem como, evidentemente, a própria História, são essencialmente *ciências históricas*, usando-se aqui esta expressão no sentido que possui, entre outros, em Rickert (1928).

18 Essa sobrevivência, real ou como tal considerada, viria a dar origem a um aspecto essencial da crítica protestante, sobretudo calvinista, ao Catolicismo, a partir do século XVI.

19 Duas etapas decisivas deste processo, associadas a dois imperadores, são, em 312, o chamado Édito de Constantino, que dava ao Cristianismo o status de “religião lícita” e, bem mais radical, em 392, o decreto de Teodósio que proibia definitivamente todo culto e todo sacrifício associados ao Paganismo. Sobre o assunto, cf. Heather (2006), Veyne (2007) e outros.

20 As referências e citações de Peter Brown relativas a David Hume, Edward Gibbon e H. Milman provêm respectivamente de Hume (1875), Gibbon (1909) e Milman (1903). Mas, como notado na bibliografia deste artigo, estas não são as primeiras edições dos trabalhos destes autores.

pouquíssimas exceções²¹, fragmenta as experiências de ordem abstrata²² sobre as quais deve basear-se a coerência de toda visão do universo (BROWN, 2007, p. 26).

O culto dos santos vem a ser uma característica determinante do chamado Catolicismo Popular²³. Brown também brinda o leitor com uma citação, bem menos otimista, de Edward Gibbon (1737-1794), que se aplica como “tipo ideal” ao ponto neste momento realçado:

A imaginação, que se tinha penosamente elevado até a contemplação e ao culto da Causa universal, aderiu avidamente a esses objetos inferiores de adoração, tão melhor adaptados a suas concepções grosseiras e a suas capacidades mediócras. A teologia sublime e simples dos primeiros cristãos foi sendo, pouco a pouco, corrompida. A monarquia do Céu, já obscurecida por sutilezas metafísicas, degradou-se pela introdução de uma mitologia popular tendente a restaurar o reino do politeísmo (GIBBON, 1909, p. 225, citado por BROWN, 2007, p. 27).

Teria Nina Rodrigues lido Edward Gibbon? Este autor, salvo grande falha de minhas retinas tão fatigadas, não é mencionado em *O Animismo Fetichista*. Notemos, entretanto, tanto no Baiano como no Bretão, o uso do verbo “degradar-se” (ou equivalentes)²⁴, para designar as alterações que advêm à pureza do monoteísmo devido ao contacto com a mitologia popular. E, para reforçar (se preciso for), façamos ainda outra citação. É agora uma passagem de H. Milman (1791-1868), também extraída do compêndio de Peter Brown:

Começara o que se poderia denominar, com bastante exatidão, a idade mítica do Cristianismo. Na medida em que o Cristianismo se espalhava entre as classes inferiores da sociedade, na medida em que admitia em seu território povos bárbaros, rudes

21 Logo não somente os afro-brasileiros, mas também os “euro-europeus” (minha expressão, com desculpas pelo pleonismo), antepassados dos franceses, dos ingleses e dos alemães.

22 São as “abstrações do monoteísmo” de que falam Nina Rodrigues e Gilberto Freyre.

23 O *Vulgarkatholizismus* da terminologia adotada por Max Weber.

24 Como se sabe o mesmo termo, cognatos ou equivalentes, viriam a ser amplamente utilizados por Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide, para designar supostas desvirtuações da religião afro-brasileira.

e ignorantes²⁵, não podia haver outro resultado se não o de ver-se a época rebaixar a religião até seu nível, e não o da religião elevar a época à altura dos seus próprios critérios (MILMAN, 1903, p. 417, citado em BROWN, 2007, p. 28).

É exatamente isto que Nina Rodrigues denomina “ilusão de catequese”. As indicações, contidas nos parágrafos precedentes, sugerem que se têm exagerado duas coisas no tratamento usualmente dispensado ao nosso grande antropólogo. O paralelo com textos europeus, versando sobre europeus, que poderiam ser multiplicados *ad nauseam*, devem relativizar ou mesmo refutar inteiramente a qualificação, a pecha de racismo, tão frequentemente dirigida a Rodrigues por quase todo mundo. Não serão apenas palavras que consolam dizer-se que colocava o Negro da Bahia no mesmo patamar dos branquíssimos povos bárbaros, Francos, Anglos, Saxões, Vândalos, Godos, Lombardos, etc., que invadiram e terminaram por destruir o Império Romano do Ocidente durante os séculos IV e V de nossa era²⁶. Por outro lado, também se deve relativizar a originalidade de Nina, em termos não só de interpretação teórica, mas mesmo terminológicos, como queremos crer, mesmo dando o desconto da diversidade linguística.

Desejo, entretanto, salientar, com toda ênfase a meu alcance, que Nina Rodrigues não lidava com abstrações mais ou menos imaginárias ou mitológicas. Ele possuía um sentido do concreto bastante raro no terreno da pesquisa afro-brasileira, no qual quase tudo é comemoração, rememoração, reiteração, repetição. O modelo euro-europeu, que procurou adaptar aos estudos sobre o Candomblé da Bahia, não impede que trate de terreiros reais, fre-

25 Mas tão “*lily-white*” como o primeiro inglês, francês ou alemão que vier à nossa mente.

26 A data geralmente considerada como a do fim do Império Romano do Ocidente é exatamente 4 de setembro de 476. Foi então que Odoacro, um chefe “bárbaro” de origem germânica, depôs Rômulo Augústulo, o último imperador dessa parte do Império. Notemos que o Império Romano do Oriente, com capital em Constantinopla e abrangendo o que hoje em dia são Grécia, Turquia e outros territórios, resiste até 1453, quando o que dele ainda sobrava cai em poder dos Turcos.

quentado por gente de carne e osso, na Bahia muito real e concreta que brota das páginas de *O Animismo Fetichista* e de outros de seus trabalhos. Como aqui já se deu a entender, ele trata de um problema prático de etologia, situado num momento histórico bem determinado. Nina Rodrigues era decididamente um autor progressista. Na linguagem de nossa época, poderíamos considerar tal problema como o do acesso da população brasileira e baiana à modernidade e à sua racionalidade, problema este que, cerca de 120 anos depois, ainda tarda a resolver-se.

Ao contrário de Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, quaisquer que possam ter sido as suas complexidades, ocupava-se muito pouco com questões ligadas a desenvolvimento, modernização, racionalização, etc. Não se tratava de um evolucionista. Como ele próprio não se cansava de dizer, era partidário do regionalismo, do tradicionalismo e só com muitas restrições do modernismo ou da modernização. Quando então se refere ao “resíduo pagão característico [que] trouxera [...] de Portugal o colonizador branco”, Gilberto diz, ou está muito perto de dizer, a mesma coisa que Nina, quando este fala na “ilusão que pode ser cara aos bons intuitos de quem tinha interesse que as coisas se tivessem passado assim”, isto é, que, “de preferência ao culto católico de que nada ou pouco podiam compreender, houvessem os Negros [...] adotado como sua a religião africana”.

Estes dois grandes autores não estão, neste contexto, separados por nada além do que um excesso de semelhanças, disfarçado por diferentes opções terminológicas. Na linha de Hume, o politeísmo é a religião que está mais ao “alcance da inteligência rudimentar e mais de acordo com o modo de sentir” da imensa maioria da humanidade e não apenas dos afro-baianos²⁷. Na linha de Augusto Comte, Gilberto descobre nessa religiosidade um fator nada desprezível de integração social e racial. Para Comte

27 O pequeno trecho entre aspas é tirado de Rodrigues (1935, p. 26).

[...] num tal sistema religioso, que comportava o acréscimo quase indefinido de novas divindades, o proselitismo só podia consistir em subordinar os deuses dos vencidos aos dos vencedores. [...] O politeísmo facilitava o acréscimo gradual das nações vencidas, que podiam então incorporar-se à nação preponderante, sem renunciar às crenças e práticas religiosas que lhes eram caras, com a condição de reconhecerem a inevitável superioridade das divindades vitoriosas (COMTE, 1841, p. 180).

Nina e Gilberto dizem coisas muito parecidas. Mas com sinais trocados. O que é negativo para Nina é positivo para Gilberto. De acordo com o primeiro, o politeísmo (ou o “fetichismo”), que ele acredita decorrer da incapacidade do Negro em elevar-se às abstrações do monoteísmo, é um fator de atraso²⁸. Para o segundo, aquilo que Nina denomina “ilusão de catequese” é condição indispensável para a “profunda confraternização de valores e sentimentos” que, para ele, encontra-se na base da formação social brasileira.

3 Arthur Ramos

Ao contrário de Gilberto Freyre que, se bem o leio, jamais manifestou grande interesse pelos detalhes etnográficos dos terreiros de Xangô, Arthur Ramos (1903-1949) se ocupou muito com os aspectos mais técnicos do sincretismo afro-brasileiro²⁹. Sobre este tema e outros influenciou muito os autores que o sucederam, inclusive Roger Bastide (1898-1974), do qual geralmente se subestimam as influências que recebeu de autores brasileiros³⁰. Deve-se a ele um dos primeiríssimos “quadros de correspondência”³¹, depois muito repetido, entre os santos católicos e os deuses africanos.

28 Já vimos entretanto que Nina Rodrigues segue aí as regras de uma narrativa cujo enredo básico consiste na incapacidade de povos bárbaros, rudes e ignorantes, brancos ou negros, para elevar-se ao nível teológico e ético da religião monoteísta.

29 Sobre a obra de Arthur Ramos consulte-se Barros (2011). Este livro contém entre outros, um artigo de minha autoria (MOTTA, 2011).

30 Sobre este assunto, cf. Motta, 2005.

31 RAMOS, 1940, p. 165.

Em *O Negro Brasileiro* (1940), Ramos, que era muito sistemático, distinguia sete tipos de sincretismo. A variedade mais simples era a puramente africana “gêge-nagô”. A mais complexa se intitulava “gêge-nagô-musulmi-bantu-cabôclo-espírita-católico” (Id., p. 168).

Em aparente oposição ao que, nesta tipologia, derivaria de um marcado empiricismo, Arthur Ramos muito provavelmente foi o primeiro estudioso que aplicou, à interpretação da mitologia afro-brasileira, uma teoria derivada da psicanálise. Mas, para tanto, Ramos levava em conta bem menos dados brasileiros, que pudesse ter obtido por meio de trabalho de campo, do que mitos puramente africanos que se encontrariam nos trabalhos de T. J. Bowen (1857) e A. B. Ellis (1894)³². O que vem agora é de muita importância para compreendermos a história da pesquisa afro-brasileirista. Ramos procurava justificar essa metodologia apelando para a noção de um inconsciente africano hereditário. É assim que diz: “Já os Afro-Brasileiros não sabem quem é Odudua. Ficou sepultada no inconsciente coletivo, pois pertence a fases primitivas da seriação mítica” (Id., p. 305).

É muito mais por causa desta abordagem, do que devido aos estudos sobre sincretismo, que Arthur Ramos se torna o pioneiro de uma das mais fortes orientações teóricas no campo afro-brasileiro. É a ele que se deve a invenção de um conceito destinado a brilhante futuro: o da pureza africana, que seria negativamente afetada pela sociedade brasileira. Como já se destacou, o antropólogo se transforma em doutor da fé, descobridor ou inventor da tradição e da memória³³. Os afro-brasileiros já não sabem quem é Odudua? Nada mais simples! Passarão a saber, graças aos trabalhos de Arthur Ramos e de seus continuadores. Como ele insistia, era preciso recorrer “às fontes originais [...] em que

32 Pierre Verger (1982), buscando atingir menos Arthur Ramos do que Juana Elbein dos Santos, critica severamente essa metodologia.

33 Impõe-se, neste contexto, a menção a Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1983).

vamos encontrar nitidamente os motivos edipianos [...] segundo as observações de A. B. Ellis” (Id., p. 318)³⁴.

4 Edison Carneiro

Seu por algum tempo amigo, por algum tempo discípulo, por algum tempo adversário, Edison Carneiro (1912-1972) subestima alguns dos pontos de vista de Arthur Ramos, ao mesmo tempo em que exacerba outros. A quem o quiser ouvir ele declara, com todas as letras, que o sincretismo é uma degradação. Mas degradação da pureza africana, ou antes, da pureza nagô, noção que se torna cada vez mais importante em nosso campo de estudos. Por outro lado, valoriza extraordinariamente um conceito sem dúvida proveniente de Arthur Ramos. Para Carneiro a autêntica religião negra é só a que se pratica em alguns terreiros “jeje-nagôs” da Bahia³⁵. O resto é degradação e charlatanismo. Ouçamos o que nos diz:

Esses candomblés [bantos ou “de caboclo”], aceitando a introdução de vários elementos estranhos, embora de fundo igualmente mágico, em vez de se revitalizarem, vão se degradando, perdendo a sua precária independência. Muito provável será, portanto, a afirmação de que esses candomblés só se mantenham à custa, à sombra dos candomblés jeje-nagôs, aproveitando a sua mítica, o seu ritual fetichista. Nada mais. Até mesmo as largas facilidades que se permitem os negros bantos concorrem, enormemente, para a difusão do charlatanismo (CARNEIRO, 1981a, p. 136).

Diante do exposto, é compreensível que Carneiro chegasse

34 Essa África portátil, contida nos escritos e na imaginação dos estudiosos, viria a simplificar muito a exigência de trabalho de campo. Por que procurar o que se acredita já ter sido achado? Esta lição não escapou a Roger Bastide, que dela se aproveitou com extraordinária galhardia. Bastide, pelo menos, era um escritor de alto nível. Na minha atividade de consultor, professor, orientador de teses e dissertações, tenho constatado que esse paradigma “memorialista” é encarado como “taken for granted” e seguido por alguma coisa perto de 90% dos estudiosos, de Norte a Sul, no Novo e no Velho Mundo.

35 Acredito que ele estendesse a mesma distinção a alguns terreiros do Recife e de São Luís.

ao ponto de insinuar a conveniência de uma intervenção do braço secular, noutros termos, da Polícia, para a supressão da heterodoxia, mas heterodoxia com relação à forma africana que ele estima “pura”. Notemos que, diferentemente de Arthur Ramos, Edison Carneiro, apesar de seus diversos trabalhos de caráter histórico e etnológico, não era propriamente um teórico nem um erudito³⁶. Pouco lhe importava ir procurar na África as fontes originais, de acordo com as notas de A. B. Ellis. E isto tanto mais porque, tendo se mantido fiel ao marxismo de sua juventude, não era, em primeiro lugar, a mentalidade que lhe interessava, mas a posição de classe social. Tendo adotado este ponto de vista, teve conseqüentemente de rejeitar o sincretismo, em primeiro lugar com o Catolicismo, que acarretaria uma forma mais ou menos latente de controle social.

Na seguinte passagem ele desce até o mais profundo do seu projeto:

Não foi somente com o Catolicismo que se verificou a obra do sincretismo na Bahia. Mas foi o Catolicismo — a Cidade arqui-beata — a influência predominante. A par desta [houve] outras influências menores. A do espiritismo, por exemplo. [...] Assim, agindo e reagindo, a mitologia negra vai se degradando, vai se decompondo, se incorporando ao folclore nacional. A cultura (e cultura, aqui, supõe também melhores condições de trabalho) fará desaparecer os vestígios do primitivismo religioso das classes atrasadas. E varrerá, inclusive, o próprio Deus único das religiões superiores... (CARNEIRO, 1981b, p. 97-98).

Podemos perguntar-nos por que Carneiro, que, como acabamos de ver, considerava que toda religião fosse uma alienação só, comportou-se como se fosse o “intelectual orgânico” da aristocracia nagô de Salvador³⁷. Interpretando os seus textos, podemos

36 Tratei, às vezes extensamente, de Edison Carneiro, bem como de sua fiel discípula, a norte-americana Ruth Landes, em vários de meus trabalhos, entre os quais MOTTA, 1988b (minha tese de doutorado) e MOTTA, 1976.

37 O termo “aristocracia” é aqui usado em sentido próximo ao que possui em “aristocracia do proletariado” e expressões equivalentes.

deduzir as seguintes motivações. Delas a mais simples é dizer que, num momento histórico caracterizado por uma hostilidade mais ou menos marcada, por parte dos que exerciam o poder político, contra a religião e a cultura africana no Brasil, nosso autor achou prudente estabelecer algumas distinções. Charlatanismo? Sim! Mas isto só nos terreiros de baixa extração, nos candomblés “bantos” e “caboclos”. Homossexualismo acintoso e, além do mais, “passivo”? Sim, infelizmente, sim, mas isto também só nos maus terreiros, frequentados pela ralé dos bairros mal afamados da cidade. Os terreiros da tradição nagô, muito ao contrário, eram centros de acendrada virtude, onde se praticavam a caridade e a castidade³⁸.

Mas o essencial aguarda resposta. Se Carneiro dizia que, em matéria de religião, não acreditava em coisa alguma, nem sequer, ou melhor, sobretudo não acreditava no “Deus único das religiões superiores”, por que haveria de tornar-se o zeloso defensor da religião dos orixás, tal como praticada nos terreiros da tradição nagô? A meu ver, a alma do negócio estava na descoberta do “potencial revolucionário do Negro brasileiro”. Foi exatamente com este título que o Pernambucano Aderbal Jurema (1912-1986), à época militante ligado ao Partido Comunista, pronunciou uma das principais conferências do 1º Congresso Afro-Brasileiro³⁹, realizado no Recife em novembro de 1934⁴⁰.

38 Ruth Landes exacerba, na passagem talvez mais homofóbica de toda a bibliografia afro-brasileira, o ponto de vista do seu orientador. Diz ela: “Os homossexuais passivos se propõem nas ruas em sussurros obscenos e se fazem notar pelo exagero da fala, pela insistência no falsete, pelo uso de modismos femininos. Todas as suas energias se endereçam para a consecução do ato sexual em que assumem o papel da fêmea. Repelidos pelo homem que desejam, afirma-se que caem de joelhos e imploram, aos soluços. Habitualmente se propõem a homens normais, que se valem deles somente quando não têm mulher à mão. Esses homens, pelo que se diz, os tratam com muita rudeza. [...] Contudo é esta classe que hoje dá líderes aos cultos predominantes (candomblés) da Bahia” (LANDES, 2002, p. 320-321). Eu aliás suspeito que esta passagem que, mesmo em inglês, contém uma crueza machista caracteristicamente brasileira, tenha sido originalmente redigida por Edison Carneiro.

39 Jurema (1935) é a versão desta conferência publicada em forma de livro.

40 Mesmo para um Pernambucano proecto e bem relacionado, é difícil reconstituir o que se passou no Recife em 1934, e, com mais forte razão, na Bahia, em 1937, por ocasião, respectivamente, do 1º e do 2º Congresso Afro-Brasileiro. Para dar apenas um exemplo, há décadas

Para pessoas como Edison Carneiro e seus companheiros, o Candomblé era a religião que permitiria a saída final de toda religião. Era um estado provisório, um ínterim. Idealmente, a religião afro-brasileira escaparia ao domínio autocrático exercido pela Igreja Católica, passando ao controle talvez mais informal, mas nem por isso menos efetivo, por parte da intelectualidade, representada, ainda oito décadas depois, por antropólogos e assemelhados, reunidos em programas pós-graduados, congressos nacionais, regionais e internacionais. Mas, não me sinto qualificado para opinar se sim, ou não, conseguiu-se mobilizar, na práxis revolucionária, o potencial revolucionário do Negro, tal como o entendiam os bravos organizadores dos congressos afro-brasileiros dos anos 1930.

5 Roger Bastide

O conceito de modelo nagô, pureza nagô, “rito” nagô, como Bastide gostava de dizer⁴¹, deriva em linha reta de Carneiro. Foi para Bastide, se se permite aqui esta expressão, um “prato cheio”, que ele soube aproveitar ao máximo. Para usar ainda outro símile, Bastide encontrou o terreno perfeitamente capinado por Carneiro. As ervas daninhas, representadas por terreiros bantos e caboclos, mítica ameríndia, espiritismo e outras do mesmo naipe, haviam sido, se não erradicadas, ao menos categoricamente deslegitimadas. Digase de passagem que o grande franco-brasileiro foi acima de tudo um compilador, o que inclusive nos ajuda a compreender como

eu tentava conseguir um exemplar do livro de Aderbal Jurema. Havia, e ainda há, uma “conspiração do silêncio” em torno do livro, tanto mais compreensível devido a que, numa dessas reviravoltas do destino, Aderbal viria a falecer em pleno mandato de senador “biônico” do PFL, depois de ter sido deputado federal pela Arena e pelo PDS. Afinal consegui um exemplar, devido ao empenho de um dos meus estudantes pós-graduados em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. O livro, no qual (ó tempos! ó costumes!) se percebem trechos devidos à mão de Gilberto Freyre, não integrou, creio eu que por comum acordo dos interessados, os anais do Congresso do Recife. Foi publicado separadamente, mas sem que se fizesse segredo de sua ligação com o Congresso.

41 Roger Bastide escreveu extraordinariamente muito e não apenas sobre as religiões afro-brasileiras. Neste domínio podemos destacar dois trabalhos principais: BASTIDE, 1971 e 2001.

pôde ser tão rigidamente dominado por Carneiro no tratamento de algumas questões fundamentais. Só muito secundariamente é que se pode considerá-lo um pesquisador de campo na tradição etnológica. Seus trabalhos sobre as religiões afro-brasileiras baseiam-se essencialmente no trabalho de seus predecessores, principalmente brasileiros⁴². Ele admite, em certo trecho de *Le Candomblé de Bahia*, um total de nove meses de “pesquisa pessoal”, dos quais, no máximo, cinco na Bahia, espalhados num período de sete anos (BASTIDE, 1958, p. 14). Ainda por cima, há indícios veementes de que, no vocabulário de Bastide, “pesquisa pessoal” acima de tudo quer dizer contactos com autores locais.

Um dos conceitos fundamentais na obra de Bastide sobre as religiões africanas no Brasil, ligando-se, sem dúvida, a formulações de Durkheim e Halbwachs, é o de *memória coletiva*, concebida como a fonte de toda sociabilidade. Para Bastide o candomblé, apesar de muitas peripécias no decorrer dos acontecimentos, não é outra coisa além da sociedade africana, sobretudo nagô ou iorubá, transportada para o Brasil. Pois afinal, o que é sociedade senão consciência coletiva? E, por sua vez, essa consciência coletiva, mergulhada no tempo, o que mais é ela senão memória coletiva? Nós nos lembramos, logo existimos. E a religião, que mais seria ela, em termos de Durkheim e Halbwachs, senão uma modalidade especial da consciência social? Religião, memória, sociedade, estes termos se implicam e se interpenetram⁴³.

Tal memorialismo, como logo se percebe, facilmente escorrega para uma interpretação mitológica da religião. Aí não se está distante do paradigma estudado por Mircea Eliade. Noutros termos,

42 Sem, entretanto, subestimar o muito que deve a Pierre Verger, entre outras coisas no que se refere à descrição das técnicas de “adivinhação objetiva”, tal como incluída na seção sobre os “babalaôs” de Bastide (1958, p. 99-109).

43 Para Halbwachs, como assinala Jeanne Alexandre, na sua apresentação de *Mémoire et Société*, “O social se confunde com a rememoração sob todas as suas formas. Matéria e sociedade se opõem. Sociedade, consciência e personalidade se implicam. Consequentemente, e de modo ainda mais forte, também se implicam sociedade e memória” (ALEXANDRE, 1949).

mitos e ritos se prenderiam a arquétipos de repetição, de constante regresso ao tempo (se realmente tempo) que existiu antes do tempo. E com isso se rejeita, às vezes explicitamente, porém mais comumente de maneira só implícita, a realidade histórica e concreta do fenômeno religioso⁴⁴. Ora, como qualquer um pode entender com um mínimo de reflexão, em todo o universo nada existe que não seja concreto e histórico. Tudo, no universo, situa-se num momento do tempo e numa porção de espaço⁴⁵.

Por sorte, apesar do paradigma memorialista que adota nos seus trabalhos mais conhecidos, Bastide também manifesta forte tendência a um certo ecletismo, o qual consiste (de acordo aliás com as definições dos dicionários) na disposição de espírito em adotar o que pareça melhor de várias doutrinas, métodos e estilos. Como já destacamos, Bastide invoca a influência de Durkheim e Halbwachs em passagens centrais de sua obra. Mas que não seja por isso. Poucas páginas adiante (o que não envolve contradição) escreve nos termos de um discípulo de Georges Gurvitch. Com mais um pouco e sem esquecer Lucien Lévy-Bruhl, converte-se no continuador de Marcel Griaule. Ainda por cima, algumas seções de *As Religiões Africanas no Brasil* nos fazem entender que estava longe de recusar a análise marxista. Finalmente, não hesita em dirigir rasgados elogios, num de seus últimos textos, a Claude Lévi-Strauss e ao método estruturalista, muito apropriado, diz ele, para o estudo do sincretismo religioso. E isto tanto mais porque considerava o nosso Nina Rodrigues como um dos precursores dessa abordagem (BASTIDE, 1970)⁴⁶.

44 Sobre este tópico achei de muito proveito a leitura de Yerushalmi (1996).

45 Notemos que pode existir um estudo histórico de mitos e um estudo mitológico da história. Pode também existir um estudo histórico, isto é, científico, das construções mitológicas. Não creio aliás que, nestas distinções, eu me afaste dos pontos de vista de Eliade (1969), quando trata dos arquétipos de repetição e do “medo da história”, que deixa o indivíduo, quando não o pesquisador, desarmado diante da contingência do concreto.

46 Não é nada certo que Bastide, insinuando que o estruturalismo não passa de uma banalidade antropológica, quisesse realmente agradar Lévi-Strauss. Tudo indica, aliás, que Lévi-Strauss jamais perdoou Bastide por causa da pressa com que este se deixou nomear para a cadeira na Universidade de São Paulo antes ocupada por Lévi-Strauss, demitido sob a alegação de aban-

O memorialismo de Bastide é particularmente forte no seu livro *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô* (2001, [1958]). É aí que ele diz, com um romantismo que seria muito ingênuo se não tivesse sido muito bem calculado⁴⁷, que

[...] produzida a crise de possessão, as equedes, encarregadas de velar pelos filhos e filhas-de-santo, retiram-lhes o casaco se se trata de um homem, ou, em se tratando de mulher, o xale que a poderia estrangular no caso de convulsões, e, antes de mais nada, os sapatos. O gesto é altamente simbólico: trata-se de despojar o indivíduo de sua personalidade brasileira para que retorne à condição de africano. Os sapatos tiveram importância capital na vida do negro americano. Foram o sinal de sua libertação. Quando um escravo era alforriado, seu primeiro cuidado era comprar um par de sapatos para igualar-se ao branco, embora muitas vezes não os calçasse, pois os seus pés, habituados a andar nus, não os suportavam. Trazia-os, porém, suspensos ao pescoço pelo amarelo, ou levava-os na mão; em casa, colocava-os bem à vista sobre um móvel, em lugar de honra. Quando o orixá baixa, o negro é recolocado na condição de africano, de participante da vida tribal de seus pais e então pisará com seus pés nus a terra, que é também uma deusa (BASTIDE, 2001, p. 36-37).

Bastide insiste que não quis estudar o Candomblé como instituição, mas sim, desde o princípio, em termos de civilização e metafísica africana, que, na sequência de Carneiro, ele foi buscar nos candomblés de “rito nagô”. E, mesmo assim, não em todos que se considerassem como tais, mas só em dois ou três nos quais, ainda na sequência de Carneiro⁴⁸, ele era particularmente bem recebido. Segundo o espírito, muitas vezes também a letra do Baiano, ocorre ao Francês de afirmar:

O caráter teatral do transe poderia levar o leitor a imaginar que

dono de serviço.

47 Nem por isto esta passagem *sapato* deixa de superar amplamente os limites do ridículo.

48 E também de Jorge Amado, que desempenhou papel de destaque nessa movimentação.

em geral ele é antes simulado do que verdadeiro. Não negamos que casos de simulação possam produzir-se nos *terreiros não tradicionais*⁴⁹, mas mesmo aí seria melhor falar de ilusão do que de simulação propriamente dita (BASTIDE, 2001, p. 191 cotejado com BASTIDE, 1958, p. 177).

De maneira semelhante, nosso autor escreve que

[...] os meninos têm alma masculina, as meninas, alma feminina. Por certo esta regra pode sofrer exceções e, sem dúvida, é assim que são explicados os *casos de pederastia passiva assaz numerosos em certos terreiros bantos*⁵⁰. Todavia, constituem casos patológicos (BASTIDE, 2001, p. 232).

Para, ao menos por enquanto, nos despedirmos de Bastide, digamos que não se limitou a estudar o Candomblé. Contribuiu também para sua *invenção*. É certo que, bem antes dele, existia uma religião, ou melhor, várias religiões, designadas pelos nomes de Candomblé, Xangô, Tambor de Mina, Batuque, etc. Bastide, no entanto, foi um de seus inventores, no sentido que erigiu uma de suas variantes, o “rito nagô”, como norma de ortodoxia e ortopraxia, as demais sendo reduzidas à categoria de desvios⁵¹. Escolhendo esse “rito” (no Brasil se diria melhor “nação”), Bastide seguia os passos de Edison Carneiro. Este era um escritor de alguma distinção. Mas estava muito longe de possuir o carisma intelectual de Roger Bastide, associado à Sociologia, à Antropologia, à Filosofia, das grandes universidades europeias.

Bastide não se limitou à escolha do “rito nagô”, que, em si mesmo considerada, é de grande audácia metodológica, embora tenha se tornado comum entre os afro-brasilianistas. Bastide vai além, ressignificando mitos e ritos, introduzindo, em suas descrições, elementos provenientes de várias fontes teóricas e literárias.

49 Ênfase acrescentada por R. M.

50 Ênfase acrescentada por R. M.

51 Mas estou certo de que tanto Carneiro como Bastide confeririam as mesmas honras ao Tambor de Mina de São Luís.

Digamos que, graças ao prestígio internacional deste autor, constituiu-se um candomblé de salão, cuja relação com o candomblé de terreiro é muitas vezes tênue. Trata-se de uma representação fantasmagórica, muito útil para apresentações em salões de congressos, salas de aula e mesmo — por que não dizer? — para a redação de teses, dissertações, capítulos e artigos, que singram o mar tranquilo dos construtos mitológicos.

6 Juana Elbein dos Santos

A história não termina com Bastide. Porém o presente artigo sim, ou quase. Mencionaremos ainda, de maneira sumária, Juana Elbein dos Santos. Seu livro *Os Nagô e a Morte: Pade, Asese e o Culto Egum na Bahia* (1975) não cessou, desde que pela primeira vez publicado, de influenciar tanto as teorias dos pesquisadores, quanto a doutrina e a prática do povo-de-santo. Até o dia de hoje, jamais ouvi falar de sucesso comparável em nosso campo de estudos. Para dar apenas uma ideia da repercussão deste trabalho, registre-se que nele largamente se basearam duas obras de referência frequentemente consultadas. Trata-se do *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*, de Olga Gudole Cacciatore (1977). Segundo, se o leio corretamente, o *Dicionário Houaiss* (edição de 2001), foi fortemente influenciado, nos verbetes relativos às crenças e aos ritos afro-brasileiros, pelo trabalho de Cacciatore.

Vamos agora resumir o pensamento de Juana na seguinte citação:

O chefe supremo do “terreiro”, a *Iyálôrisà*, textualmente, a “mãe”-que-possui os *òrisà*, é, ao mesmo tempo, a *Iyá-l’àsè*, isto é, a detentora e transmissora de um poder sobrenatural, de uma força propulsora chamada *àsè*. Esse poder, que permite que a existência seja, isto é, que a existência advenha, se realiza, é mantido, realimentado permanentemente no “terreiro”. A *Iyá-l’àsè* é responsável por isso em primeiro lugar e todos os inicia-

dos, sem exceção, desenvolver ao máximo o àse do “terreiro” que em definitivo constitui seu conteúdo mais precioso, aquele que assegura sua existência dinâmica. Por meio da atividade ritual o àse é liberado, canalizado, fixado temporariamente e transmitido a todos os seres e objetos, consagrando-os. Cada indivíduo, por ter sido iniciado pela *Iyá-I’àsè* e através de sua conduta ritual, é um receptor e um impulsor de àse (SANTOS, 1977, p. 36-37).

O “ase” não se encontra apenas nas pessoas das mães-de-santo e suas acólitas. É também “contido numa grande variedade de elementos representativos do reino animal, vegetal e mineral [que] podem ser agrupados em três categorias: sangue vermelho, sangue branco e sangue preto” (Id., p. 41). Exemplos de cada categoria são imediatamente fornecidos. E se alguém perguntar por que não existem também categorias de sangue azul, amarelo e verde, a resposta já está no texto: “o amarelo é uma variedade do vermelho como o azul e o verde são variedades do preto” (Id., p. 41)⁵². Infelizmente a autora não julga necessário demonstrar como tais categorias decorram da análise de processos rituais concretamente existentes. São simplesmente apresentadas como estruturas da mentalidade nagô da Bahia, da Nigéria, do Benim e do Togo. Esta incerteza metodológica atenua o valor heurístico do seu texto. Em compensação, muitos aficionados do Candomblé e da Umbanda, assim como religiosos, pesquisadores e dicionaristas, têm sucumbido ao apelo dos seus amplos construtos teológicos e terminológicos.

Juana Elbein dos Santos não inventou o conceito de axé. Bastide, que o faz remontar a Bernard Maupoil, já o utiliza em *O Candomblé da Bahia*. Mas em Juana tal conceito se transforma na pedra sobre a qual se estrutura a teologia do Candomblé, baseada menos na observação do que na aplicação de categorias abstratas. O Candomblé deixa de ser festa, transe, fusão e comunhão. Transforma-se numa reli-

52 A autora demonstra familiaridade com algumas ideias de Víctor Turner. Deste autor *The Forest of Symbols* (1967) aparece na bibliografia de Juana.

gião como muitas outras, com sua doutrina, seu ritual, seu sacerdócio o mais possível autônoma e demarcada. No sentido que a tal termo é atribuído neste artigo, trata-se de uma religião largamente “inventada” pelos antropólogos, sociólogos, militantes políticos e outros. Esses teóricos reagiram contra a concepção do Candomblé como religião sincrética. No processo nem sempre perceberam (ou, ao contrário, perceberam muito bem) que reagindo contra o sincretismo, de fato o reintroduziam sob forma mais sutil. O sincretismo passa a fazer-se com as teorias de antropólogos e assemelhados. Estudiosos e militantes vieram assim a desempenhar papel de primeira grandeza na eclesiogênese do Candomblé (no sentido amplo do termo), isto é, na sua promoção a igreja por direito próprio, concorrente de outras igrejas, cultos, movimentos, filosofias, etc., que se multiplicaram no Brasil contemporâneo. O Candomblé vai inclusive apresentar-se como rival do Catolicismo, ao qual se encontrava estreitamente associado e ao qual se subordinava sem má vontade.

Outra, muito outra, é a questão de saber-se se tiveram êxito a estratégia de aproveitamento do potencial revolucionário do Negro, da deslegitimação do sincretismo com os santos da Igreja, da eclesificação do Candomblé, etc. Já me tenho declarado incompetente para resolver este problema. Mas também já escrevi em algum lugar (MOTTA 2010) que o povo-de-santo, com a enorme tolerância que o caracteriza, é capaz de aceitar, ou parecer aceitar, as engenhosas explicações que pesquisadores e assemelhados queiram lhe oferecer para as suas práticas, mas, ao mesmo tempo, sabe resistir a todas elas. Não sei se já é, de minha parte, excesso de otimismo dizer que Xangô e Candomblé, quanto mais mudam, mais ficam iguais ao que já eram.

Referências

ALEXANDRE, Jeanne. “Présentation”. In: HALBWACHS, Maurice.

Mémoire et Société. L'Année Sociologique. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcante. (Org.). *Arthur Ramos*. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, 2011.

BASTIDE, Roger. *Le Candomblé de Bahia* (Rite Nagô). Paris et La Haye: Mouton, 1958.

BASTIDE, Roger. *Mémoire collective et sociologie du bricolage*. L'Année Sociologique. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma interpenetração de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia* (Rito Nagô). São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

BOWEN, T. J. *Central Africa*. Charleston: Southern Baptist Publication Society, 1857.

BROWN, Peter. *Le Culte des Saints: Son Essor et Sa Fonction en Chrétienté Latine*. Paris: Cerf. (Or. *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Late Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981), 2007.

CACCIATORE, Olga Gudole. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.

CARNEIRO, Edison. *Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira. 1981a.

CARNEIRO, Edison. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira. 1981b.

COMTE, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Tome V, 53e leçon. Paris: Bachelier, 1841.

ELIADE, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour: archetypes et répétition*. Paris: Gallimard, 1969.

ELLIS, A. B. *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*. London: Chapman and Hall, 1894.

GERMANO, Pedro Henrique de Oliveira. *Religiões afro-brasileiras, ciências sociais e suas tradições: usos abusos e desusos*. Monografia de graduação no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco, orientada pela Professora Roberta Bivar Carneiro Campos, 2013.

GIBBON, Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. London: Methuen, 1909.

GRUZINSKI, Serge. *La guerre des images*. Paris: Plon, 1990.

Heather, Peter. *The Fall of the Roman Empire: a New History of Rome and the Barbarians*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

HUME, David. *The Natural History of Religion*. In: *Essays: Moral, Political and Literary*. London: Longman, 1875.

JUREMA, Aderbal. *Insurreições negras no Brasil*. Recife: Edições da Casa Mozart, 1935.

LANDES, Ruth. *A Cult Matriarchate and Male Homosexuality*. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, v. 35, n. 3, 2002.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus do Recife: novas considerações sob o olhar dos tempos*. Recife: Bagaço, 2012.

MILMAN, H. A. *History of Latin Christianity*. New York: Armstrong, 1903.

MOTTA, Roberto. *O natal nos cultos africanos do Recife*. *Revista do Arquivo Público, Recife*, v. 29, n. 31, 1975.

MOTTA, Roberto. Carneiro. *Ruth Landes e os Candomblés Bantus*. *Revista do Arquivo Público, Recife*, v. 30, n. 32, 1976.

MOTTA, Roberto. *De Nina Rodrigues a Gilberto Freyre: Estudos*

Afro-Brasileiros 1896-1934. Revista do Arquivo Público, Recife, v.31-32, n. 33-34, 1978.

MOTTA, Roberto. *A eclesificação dos cultos afro-brasileiros*. Comunicações do ISER, ano 7, n. 30, 1988^a.

MOTTA, Roberto. *Meat and Feast: The Xangô Religion of Recife, Brazil*. Ph. D. Dissertation, Department of Anthropology, Columbia University in the City of New York, 1988b.

MOTTA, Roberto. *L'Invention de l'Afrique dans le Candomblé du Brésil*. Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio, Roma, anno IX, fasc. 2-3, 1994.

MOTTA, Roberto. *L'Invention de l'Afrique dans le Candomblé du Brésil*. In: Cultura Planetaria o Pianeta Multiculturale. (Atti del Congresso Internazionale, Cassino, 11-13 Aprile 1994), a cura di Sonia Giusti. Quaderni di Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio. n. 3, Roma: Domograf, 1996.

MOTTA, Roberto. The Curchifying of Candomblé: Priests, Anthropologists, and the Canonization of African Religious Memory in Brazil. In: CLARKE, Peter B. (Ed.). *New Trends and Developments in African Religions*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1998.

MOTTA, Roberto. Memória, rito nago e terreiros bantos: Roger Bastide e alguns de seus predecessores no estudo do candomble. In: MOTTA, Roberto. (Org.). *Roger Bastide hoje: raça, religião, saudade e literatura*. Recife: Bagaço, 2005, p. 315-330.

MOTTA, Roberto. Filhos-de-Santo e Filhos de Comte: crítica, dominação e ressignificação da religião afro-brasileira pela ciência social. In: PASSOS, Mauro. (Org.). *Diálogos cruzados: religião, história e construção social*. Belo Horizonte: Argumentum, 2010.

MOTTA, Roberto. Arthur Ramos, sincretismo e mentalidade pre-logicamente em *O negro brasileiro*. In: BARROS, 2011.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. 2. ed. rev. e aument. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1940.

RICKERT, Heinrich. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1928.

RODRIGUES, Nina. *L'animisme fetichiste des negres de Bahia*. Salvador: Reis, 1900.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Prefácio e notas de Arthur Ramos. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1935. (Biblioteca de Divulgação Científica).

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador: P555 Edições / Theatro XVIII, 2005.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Apresentação e notas de Yvonne Maggie e Peter Fry. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional e Ed. UFRJ, 2006.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nago e a morte: pade, asese e o culto egum na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1977.

SCHNELLE, Udo. *Einführung in die neutestamentliche Exegese*. 6. neubearb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. UTB 1253.

TURNER, Victor. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

VEYNE, Paul. *Quand notre monde est devenu chretien (312-394)*. Paris: Albin Michel. 2007.

VERGER, Pierre. Etnografia religiosa e proibidade científica. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 8, 1982.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 1996.

Recebido em: mar. 2014. Aprovado em: maio 2014.

IL N'Y A PAS D'ÉTAT NÉOPATRIMONIAL

*Michel Cahen*¹

Resumé: Le néopatrimonialisme exprime la tendance au clientélisme dans la société quand elle pénètre l'appareil d'État. Les pratiques néopatrimoniales sont, à la périphérie du capitalisme, indispensables à la « rémunération » des élites étatiques dont les salaires « républicains » et « officiels » sont insuffisants pour assurer leur fidélité aux fonctions de l'État capitaliste périphérique. Néanmoins ces États sont fondés sur (et se réclament) des valeurs universalistes non patrimoniales, « weberiennes » et la surrémunération des élites ne peut se faire que par des pratiques permanentes, mais informelles, instables, voire scandaleuses. Cela engendre-t-il cependant une nature de l'État qui serait distincte des autres, comme il y eut ou a des « États féodaux », « bourgeois », « ouvriers », etc. La thèse ici défendue est que le néopatrimonialisme ne provoque pas de changement dans la nature de l'État, et à l'inverse est une pratique de trahison de l'État — idéal du Bien public — par ses propres dirigeants. L'étude aborde ensuite les Pays africains de langue officielle portugaise (PALOP) dans lesquels l'épisode marxiste-léniniste a été une phase particulièrement légale-rationnelle, pratiquant un paternalisme autoritaire mais, plus ou moins selon les pays, seulement une faible tendance néopatrimoniale. Ces pays ont donc prouvé qu'était possible l'existence d'États non néopatrimoniaux en Afrique, quand le rapport des forces donne à ces derniers une certaine autonomie relativement au centre capitaliste.

Mots clé: États néopatrimoniaux. Pays africains de langue portugaise. Afrique.

Abstract: Neo-patrimonialism expresses the tendency to clientelism in society when it penetrates the state apparatus. The neo-patrimonial practices are — when at the periphery of capitalism — essential to the remuneration of state elites whose “republican” and “official” salaries are insufficient to insure their loyalty to the functions of the peripheral capitalist state. Nonetheless, these states are founded on (and claim) non-patrimonial universalist, “weberian” values, and the over remuneration of the elites can only be achieved through permanent, yet informal and instable, if not scandalous, practices. Still, could this produce a state nature which would be somewhat distinct from the others, as there have been or still are “feudal”, “bourgeois”,

1 LAM/UMR 1515 — CNRS — Sciences Po Bordeaux, Laboratoire «Les Afriques dans le monde». Endereço eletrônico: m.cahen@sciencespobordeaux.fr.

“workers”, etc. states? The thesis that is being argued here is that neo-patrimonialism does not provoke change in the state’s nature, and conversely is a practice of state betrayal — ideal of the public Good — by its own leaders. The study then focuses on the African Countries of Portuguese Official Language (PALOP) in which the Marxist-Leninist episode was a particularly legal-rational phase, running an authoritarian paternalism but, more or less according to the countries, only a weak neopatrimonial tendency. These countries have proved that non-neo-patrimonial states can exist in Africa, when the balance of power allows the latter ones a certain autonomy from the capitalist centre.

Key words: Néopatrimoniaux states. African Portuguese-speaking countries. Africa.

Introduction

Dans la réflexion qui me mène à la conclusion, d’apparence provocatrice, qu’exprime le titre de ces lignes, je suis parti de l’article que l’historiographie de la question a considéré comme fondateur, même si Jean-François Médard (*infra* JFM) avait déjà publié auparavant sur le même thème: « L’État néo-patrimonial en Afrique noire », situé tout à la fin de l’ouvrage qu’il avait lui-même organisé, États d’Afrique noire. Formations mécanismes et crises². J’ai, du reste, toujours trouvé pertinente la thèse du néopatrimonialisme, justement parce que JFM précisait en toute netteté qu’il n’était pas l’effet d’une simple « continuation » de la « tradition » au sein de l’État moderne — comme sous-entendent ou disent les tenants de la thèse de la « re-traditionnalisation »³ — mais une situation spécifique et contemporaine due à la dialectique entre une société donnée, post-coloniale et emprunte de colonialité⁴, et un État universellement acceptable:

2 Paris: Karthala, 1991, 408 p. : 323-353.

3 Par exemple, voire P. CHABAL & J.-P. DALOZ, *L’Afrique est partie. Du désordre comme instrument politique*, Paris: Economica, 1999, 196 p. (« Analyse politique »).

4 La thèse de la colonialité, élaborée par le sociologue péruvien Abel Quijano dans le sillage des travaux d’Immanuel Wallerstein, exprime non pas la continuation, mais la production permanente d’un rapport de type colonial (économique, ethnique et « racial »), et non seulement dans certains milieux sociaux (comme l’ont affirmé les thèses « postcoloniales ») mais à l’échelle de société entière et de l’État lui-même. Cf. A. QUIJANO, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina ». In: E. Lander (éd.), *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias*

Le néo-patrimonialisme⁵ est [...] un sous-produit d'une conjoncture historique spécifique qui aboutit à une combinaison particulière de normes bureaucratiques et patrimoniales contradictoires. L'État néo-patrimonial est une façade par rapport à ce qu'il prétend être, mais il n'est pas qu'une façade, puisque les positions d'autorité qui y correspondent permettent d'extraire et de distribuer des ressources. Ces positions d'autorité dénotent un minimum d'institutionnalisation du pouvoir, puisqu'elles existent indépendamment de la personne de leur titulaire. Leur accès dépend de la faveur du prince quand il s'agit des postes les plus importants, mais est conditionné à un premier stade par la possession de diplômes, donc d'un capital scolaire dont l'acquisition relève d'une autre logique, sans y échapper elle-même complètement. L'État néo-patrimonial se réfère pour se légitimer à des normes publiques et à des idéologies universalistes. Cet État n'est donc pas aussi fictif qu'on le prétend souvent (MÉDARD, 1991, p. 335-336).

Bien que j'aie, *grosso modo*, partagé cette approche quant à la description du phénomène, elle m'a aussi toujours posé problème sur un autre plan. J'en avais d'ailleurs discuté avec JFM, en particulier au moment où ce dernier commençait à s'intéresser aux thèses de Christian Geffray, qui malheureusement disparut très peu de temps après, mais que l'on peut retrouver notamment dans l'article «État, richesse et criminels»⁶.

JFM expliqua bien que l'État néopatrimonial n'était pas un idéal-type, mais, si l'on peut dire malgré l'étrangeté de l'expression,

sociales. *Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2005 : 201-244 (téléchargeable sur <www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/10.pdf>).

- 5 JFM orthographe néo-patrimonialisme avec un trait d'union, ce que je respecte naturellement dans les citations. Dans mon propre texte, j'écrirai cependant néopatrimonialisme.
- 6 L'article de C. GEFFRAY a été publié en version française: «État, richesse et criminels», in M. Schiray (ed.), « Trafic de drogues et criminalités économiques », *Mondes en Développement*, XX-VIII (110): 15-30 ; et en anglais « State, Wealth and Criminals », *Lusotopie*, 2002, IX (1) : 83-10 (téléchargeable sur <<http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/somma2002-1.html>>). Sur l'œuvre de Christian Geffray, voir l'article bibliographique de Christine MESSIANT, «Christian Geffray: bibliographie et notes sur un parcours scientifique», *Lusotopie*, 2002, IX (1): 69-82 (téléchargeable, idem).

un «idéal mixte», intermédiaire. Il faisait malicieusement remarquer à divers critiques que ce n'est pas parce qu'une chose n'existe pas comme idéal-type qu'elle n'existe pas: c'était précisément l'inverse, puisque ce sont les idéal-types qui n'existent pas, même si tendent vers eux des phénomènes sociaux, telles des asymptotes obliques. On peut donc tenir pour acquis chez JFM que l'État néopatrimonial est le produit d'une situation jamais stabilisée, aussi bien au niveau institutionnel que de la vie personnelle de certains entrepreneurs politiques, souvent anciens ou futurs *big men*.

Cependant, JFM continuait à considérer que cette situation intermédiaire, certes contemporaine et non simple transmission du passé, se situait toutefois quelque part «entre tradition et modernité». Il ne s'agit pas ici de nier que, dans les processus de transmission sociale, les «structures traditionnelles», les modes de pensée traditionnels (même fortement «colonialisés»), réussirent avec succès à réinterpréter, redigérer, des situations contemporaines. Cependant, il n'en reste pas moins que ces «redigestions» ont eu lieu parce qu'elles répondaient à des situations, des sollicitations, *parfaitement contemporaines*. Elles expriment non pas tant la permanence de la tradition (africaine ou même coloniale) *dans l'État moderne*, que le *processus d'occidentalisation subalterne de l'État en Afrique*. En effet, il n'y a pas de sens à comparer l'État africain contemporain avec l'administration, coloniale, étrangère et d'occupation, en Afrique à la période antérieure. Il faut comparer l'État africain contemporain avec l'État africain avant sa destruction par l'ordre colonial.

L'état colonial n'est pas celui qu'on croit...

Ce qui prête à confusion est donc tout d'abord le concept d'État colonial, que JFM emploie fréquemment il est vrai sans fouiller la question parce que ce n'est pas son objet d'étude.⁷ L'État co-

⁷ Voir par exemple le titre explicite de Crawford YOUNG, *The African Colonial State in Comparative Perspective*, New Haven — Londres: Yale University Press, 1994, 356 p.

lonial, l'État de la colonie, un État pour la colonie, n'existe pas en Afrique, à l'exception de la Rhodésie du Sud de 1965 à 1980 et de l'Afrique du Sud jusqu'en 1991⁸. Si État colonial il y a, alors il est situé à Londres, Bruxelles, Paris, Lisbonne: l'administration coloniale étrangère en Afrique n'est ni un État, ni un proto-État (son objectif n'a jamais été de préparer des États⁹), c'est au mieux un morceau d'État métropolitain. Même ainsi, sa transposition aux colonies se produit au prix de la complète modification de ses normes — à commencer par la non-séparation des pouvoirs et le dualisme juridique entre habitants indigènes et européens. C'est d'ailleurs la reconnaissance idéologique de cet état de fait qui fit abandonner, dans l'empire français, la doctrine de l'assimilation pour celle dite de l'association après la Première Guerre mondiale. Si, au Portugal, la doctrine de l'assimilation resta en vigueur jusqu'à la fin, l'abandon du concept de «provinces d'outre-mer» en 1930 pour celui de «colonie» exprima bien cette coupure entre métropole et empire — ce que dénoncèrent, alors, les opposants républicains et... ultracoloniaux. Au Royaume-Uni, la tradition dite de l'indirect rule réglait le problème plus simplement: dans l'Empire, on ne cherchait pas à établir la fiction que l'on était en Angleterre.

Le néopatrimonialisme peut certes se nourrir de tels ou tels éléments de tradition patrimonialiste africaine (mais alors fort diversement selon les contrées, la nature des États africains précédemment vaincus et les caractéristiques des morceaux d'élite qui ont pu

8 Des États coloniaux ont existé (et à mon avis, existent...) en Amérique (celle dite latine comme celle du Nord), puisque les États y sont le produit d'une indépendance sans décolonisation — la colonie devenant politiquement autocentrée suite à sa rupture avec la métropole. Un autre cas, très spécifique, d'État colonial, est constitué par l'État sioniste.

9 On peut certes arguer des toutes dernières années des empires anglais ou français avec les divers statuts d'autonomie : mais cela ne change rien au fait que, sur 95 % des «années coloniales», l'administration n'a pas été tournée dans cette direction et, même quand elle le fut *in extremis*, ce fut d'abord pour préparer son départ dans de bonnes conditions, sans autoriser aucun processus constituant. Ce fut, ensuite et dans les pires conditions, le rôle des partis uniques que d'encadrer la population pour la «constituer» en État de définition coloniale (au sens de une colonie = un État, sans remise en cause des frontières et consultations des populations). Et, à supposer que l'on puisse analyser ces dernières années de l'administration coloniale comme un vrai tournant «proto-étatique», ce ne pouvait être en deux ou cinq ans que l'on rétablirait les traditions étatiques africaines affaiblies par des décennies d'occupation étrangère.

être aspirés dans la sphère du pouvoir colonial ou inversement qui ont dû être brisés), ou coloniale (avec une hétérogénéité non moins grande selon les anciens empires et au sein même de ces empires). Mais s'il peut se «déployer», c'est d'abord parce qu'il fait partie d'une situation *entièrement nouvelle*, celle de la production d'États aux fonctions différentes de celles de l'administration coloniale, sur la base d'une formation sociale africaine faites de brisures¹⁰ de l'ancien mode de production domestique¹¹ et d'une insertion spécifique au système-monde qui ne permet pas (ou guère) la reproduction des révolutions bourgeoises de l'Europe des XVIII^e et XIX^e siècles. Alors, certes, l'historicité de chaque société pèse lourd, le *big man* mélanésien de Sahlins¹² n'est pas le kényan de JFM, la Centrafrique de Jean-Bedel Bokassa, ancien caporal de l'armée française, n'est pas le Mozambique de Samora Machel, ancien guérillero (mais aussi ancien infirmier auxiliaire) — et ce n'est pas un hasard s'il en est ainsi.

Le clientelisme dans l'état

Le problème réside en une insuffisante distinction conceptuelle entre ce qu'est l'État et ce que sont les comportements sociaux des individus au sein de l'État, fussent-ils ceux du Président. Il n'est pas suffisant de dire qu'il n'y a pas «nette séparation» entre l'État et la société. Du reste, on pourrait poser cette question à propos de bien des pays du Nord. Mais, si l'on dit que l'État est néopatrimonial, que l'État est privatisé, que l'État est criminalisé, etc., cela signifie que c'est l'État lui-même qui est criminel, qui est privé, qui est néopatrimonial. Prenons le cas de la privatisation. On sait très bien que

10 «Brisures», au sens de «brisures de riz», morceaux, segments de grande historicité mais qui ne peuvent plus s'articuler de manière stabilisée.

11 MEILLASSOUX, CLAUDE. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspéro, 1982, 254 p.

12 JFM cite abondamment M.D. SAHLINS, « Poor man, rich man, big man, chief : political type sin Melanesia and Polynesia », in S.W. Schmidt, L. Guasti, C. Lande & J. Scott (eds), *Friends, Followers and Factions: A Reader in Political Clientelism*. Berkeley: University of California Press, 1977 : 220-232.

les processus de privatisation, en Afrique subsaharienne mais aussi en Afrique du Nord et ailleurs, sont des processus contrôlés par des groupes sociaux qui possèdent le pouvoir d'État. C'est ce que Béatrice Hibou a appelé la «décharge»¹³, c'est-à-dire un moyen trouvé par l'État pour ne plus gérer directement les entreprises tout en les contrôlant politiquement et même économiquement par le biais de la parentèle du parti ou du roi; c'est ce que Anne Pitcher appelle, étudiant le Mozambique ex-«marxiste-léniniste» la statist privatisation¹⁴. Mais qu'est-ce que cela signifie? Cela signifie que l'État perd une partie de ses propriétés (entreprises du secteur public) qui ne feront plus partie de l'État, et une partie de ses prérogatives (s'il n'a plus à s'occuper des chemins de fer ou des hôpitaux, etc.) qui ne relèveront donc plus de l'État. Cependant, il faut constater que certaines prérogatives ne sont jamais durablement privatisées¹⁵, au plus affermées temporairement (comme les douanes), et surtout il faut prendre du recul: que deviendra la «décharge» dans trente ans, quand le gouvernement aura changé dix fois, que les entreprises auront changé trois fois de propriétaires, etc. La «décharge» sera alors devenue une vraie privatisation — mais ce n'est pas de l'État lui-même qu'il se sera agi. Sauf erreur de ma part, on n'a pas de manière durable — même sous de nouvelles formes —, de reconstitution indigénisée des Compagnies à charte dans le territoire, ou la privatisation définitive du fisc ou de l'armée. L'État peut voir son «assiette» de compétences et sa sphère d'intervention réduites sous les coups combinés du néolibéralisme et des ONG, mais il ne devient pas un appareil privé.

De même, il y a bien évidemment des comportements cri-

13 HIBOU, B. La «décharge», nouvel interventionnisme. In: HIBOU, B. (ed.), «L'État en voie de privatisation» (dossier), *Politique Africaine* (Paris: Karthala), 73, mars 1999: 8-15 ; B. HIBOU (ed.), *La privatisation des États*, Paris: Karthala, 1999, 400 p. («Recherches Internationales»).

14 PITCHER, M. A. *Transforming Mozambique. The politics of Privatization, 1975-2000*, Cambridge: (R.-U.), Cambridge University Press, 2002, 296 p.

15 La multiplication des groupes privés de sécurité, par exemple, exprime l'existence d'un marché de la sécurité, mais cela ne privatise pas pour autant l'armée ou la police.

minels au sein de l'État, l'État peut mener des actions considérées comme crimes de guerre, etc.¹⁶ Mais si l'on parle d'État criminel, on parle d'une situation assez rare dans l'histoire: l'État nazi peut sans doute être caractérisé ainsi sur le plan politique et de la prédation économique par la destruction de populations entières; l'État stalinien peut peut-être être considéré de la sorte, mais c'est déjà plus complexe si on l'analyse sur toute sa durée, de l'implantation définitive (1928-29¹⁷) à la fin de la phase du stalinisme sénile (jusqu'en 1989-91)¹⁸. Dans l'acception « droit commun » du crime, je ne sais si on va trouver un seul exemple: un Mobutu Sese Seko peut être un voleur et un bandit, cela fait-il de son État un État criminel? L'État rwandais au moment du génocide tutsi est certainement catégorisable ainsi, mais justement il s'est effondré en peu de semaines face à l'offensive du FPR auquel il résistait pourtant depuis des années, et on n'a donc pas disposé — et heureusement! — d'une durée suffisante pour vérifier si un État criminel pouvait être stabilisé. L'État soudanais a certainement commis de grands crimes (Sud-Soudan, Dharfour), mais il ne fait pas sens à considérer que la nature même de l'État soudanais a changé. L'État indonésien a commis des massacres à Timor oriental, au sultanat d'Aceh et au Kalimantan, est-il pour autant, en tant que l'État post-colonial de l'ancien empire hollandais des Indes orientales, un État criminel? Une telle caractérisation mènerait à qualifier de la sorte un grand nombre d'États, y compris du Nord, et se rapprocherait de la thèse anarchiste selon laquelle l'État en tant que tel est criminel — ce qui a le mérite de la cohérence, mais ne permet pas de comprendre la grande variété des situations «criminelles».

16 J.-F. BAYART, *La criminalisation de L'État en Afrique*, Bruxelles: Complexe, 1997, 167 p. («Espace International», 23); J.-F. BAYART, S. ELLIS & B. HIBOU. *The Criminalization of the State in Afric*. Bloomington: (IN) Indiana University Press, 2006, 126 pages.

17 On peut considérer que la fin de la NEP et la destruction de la paysannerie ukrainienne par la famine signent la victoire définitive de la contre-révolution stalinienne.

18 Dans la famille des phénomènes staliniens, seule la variante polpotienne au Cambodge peut sans doute être considéré comme État criminel. Mais, sur une période si brève, peut-on considérer que ce fut même un État?

«Criminalisation», «privatisation de l'État», je crois que l'on a ici de belles formules trop imprécises sur le plan conceptuel. De même, il y a de toute évidence une forte tendance au néopatrimonialisme dans l'État, mais cela signifie-t-il que l'État est néopatrimonial? On conçoit très bien ce qu'est l'État patrimonial, y compris le patrimonialisme bureaucratique sous la monarchie absolue en France, dont fut issu, ensuite et par rupture, le modèle légal rationnel quand le Peuple Souverain remplaça le Souverain. On a encore quelques cas d'États patrimoniaux, ou du moins de patrimonialisme bureaucratique: Arabie Saoudite et émirats du Golfe, Swaziland peut-être. Mais qu'est-ce qu'un État néo-patrimonial? Ce ne pourrait être qu'un État qui, officiellement, principiellement, juridiquement et en toute transparence, accepterait la confusion des sphères privées et publiques sans pour autant être nécessairement une monarchie (même s'il aurait nécessairement tendance à le devenir) et tout en affirmant sur le plan public les valeurs universelles.

Or JFM réaffirme on ne peut plus nettement que ce qu'il appelle l'État néopatrimonial n'est pas un État de façade, que c'est un véritable État qui se légitime par le biais de normes publiques et d'idéologies universalistes. Et j'ajouterai que si cet État se comporte ainsi, ce n'est pas par propagande mais bien parce que ses fonctions contemporaines le lui imposent. Or ses fonctions, en tant qu'État, sont celles d'un État contemporain non patrimonial. Le signe le plus évident de cela est que, même si les comportements néopatrimoniaux se pratiquent au vu et au su de (presque) tous, ils n'en restent pas moins «officiellement cachés»: jamais un ministre de l'Éducation ne dira officiellement qu'il a détourné une partie du budget de son ministère pour construire non pas des écoles mais la route goudronnée qui mène à son village; plus encore si le détournement est strictement personnel (même à des fins redistributives).

Le peuple souverain et l'idéal du bien public

Il y a là une contradiction que JFM n'a pas résolue — en tout cas j'y vois une contradiction non résolue. Christian Geffray, dans son article «État, richesse et criminels» a étudié le cas du Brésil et notamment de l'un de ses États fédérés les plus reculés, celui du Roraima, au plus profond de l'Amazonie. Il y suit les déambulations d'un député tueur à gage et trafiquant de drogue et il montre comment celui-ci a une activité néopatrimoniale et criminelle mais aussi comment, bien que vivant de l'État (directement par ses émoluments de député et indirectement par le pouvoir conféré), ce député est obligé *de trahir l'État*, ses lois, sa police, ses services publics pour ces activités.

Mais pourquoi ce que fait ce député est-il une *trahison*? Ce n'est pas tant les faits eux-mêmes qui la constituent — détourner, tuer, voler, sont des activités menées en d'autres temps ou lieux en toute légitimité par des États non catalogués comme *rogue* par les fabricants d'étalon. C'est une trahison parce que l'État contemporain représente aux yeux de tous l'idéal du bien public¹⁹. Autrefois, sous l'État patrimonial, il y avait à la tête de l'État un dominant qui était aussi un Maître (un roi, voire même un sultan), c'est-à-dire quelqu'un que l'on craignait mais que l'on aimait: «le roi est bon» (même s'il est entouré de méchants courtisans qui lui cachent la réalité), «le peuple aime le roi». En France et aux États-Unis, grâce aux révolutions respectives et ailleurs plus lentement (mais parfois très tôt comme en Hollande ou au Royaume-Uni) grâce au capitalisme, phénomène mondial qui a partiellement rompu les solidarités verticales, on a toujours des dominants, mais désormais non Maîtres. Le bourgeois, le capitaliste, dans certains contextes le Juif, sont le prototype même, ou fantasmé, du dominant non-Maître, que

19 Outre l'article déjà cité de C. GEFFRAY, voir, du même auteur, *Le Nom du Maître. Contribution à l'anthropologie analytique*. Strasbourg: Arcanes, 1997, 215 pages.

l'on craint sans pouvoir l'aimer²⁰. Le dominant non-Maître rompt tendanciellement la solidarité verticale, ce qui autorise le développement élargi des luttes de classes, c'est-à-dire l'activation de solidarités horizontales. Cependant, la rupture des solidarités verticales et l'émergence de l'autonomie de l'individu n'ont été que partielles sous le capitalisme, ce qui explique, au centre du monde, la persistance de tendances au bonapartisme, à la recherche de l'homme providentiel, en d'autres termes, la nostalgie du dominant-Maître²¹.

À la périphérie du monde, et surtout à la périphérie de l'ancien Monde où l'urbanisation n'est pas le fruit de l'industrialisation et de la prolétarianisation mais produit une plèbe, massive et non intégrée au mode de production capitaliste, demeure une forte tendance aux solidarités verticales antérieures qui, lignagères, claniques, ethniques, sont indispensables à la survie urbaine. Ceci est certes un *contexte* favorable aux réseaux ethnoclientélistes.

Ce contexte est cependant, en lui-même, insuffisant pour expliquer le phénomène (sinon, il serait pratiquement proportionnelle à la plébéiannisation urbaine dans tous les pays concernés). Par ailleurs, même dans ce que je vais maintenant appeler par commodité, les «États pétris de néopatrimonialisme», le Peuple Souverain n'a pas pour autant disparu, et avec lui, la conviction que l'État est (doit être) l'idéal du bien public. Puisque le Bon Maître n'est plus, c'est l'État lui-même qui en tient lieu. Les gens savent très bien faire la différence entre ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas. La «petite corruption» est acceptée, si ce n'est réclamée par les bénéficiaires affamés de la chaîne ethnoclientéliste, mais on se plaint, comme à Luanda «*daquele que come demais*» («de celui qui mange trop») et *on réclame qu'il soit réprimé*. En effet, le trop gros mangeur

20 C. GEFFRAY, *Id.*

21 Cela explique aussi cette forme très spécifique de racisme qu'est l'antisémitisme (dans les sociétés où il est historiquement enraciné), qui exprime la volonté de se débarrasser de ce fantasme de dominant non-maître qu'est le Juif «homme d'argent». C'est pourquoi les courants fascistes sont presque nécessairement antisémites.

est sorti non seulement de l'idéal du bien public, mais de l'accommodation contextuelle souhaitée de l'idéal du bien public.

Si, comme l'avait brillamment montré Christine Messiant, le président angolais a lui-même créé une «ONG» à son nom (la *Fundação José Eduardo dos Santos*, FESA)²², c'est parce qu'il n'était pas admissible qu'il vole et redistribue lui-même au-dessus d'une certaine limite (et cette limite, pour un Président, était déjà «naturellement» très élevée). Par conséquent, au lieu que des taxes plus importantes d'entreprises étrangères entrent dans le budget de l'État, et comme celles-ci ne pouvaient (et ne peuvent) pas toutes transiter par sa poche personnelle (ou de sa famille), ces entreprises versent leurs contributions «volontaires-obligatoires» à ladite ONG. Celle-ci, ensuite, construit et inaugure écoles et hôpitaux non point au nom de l'État assumant simplement les fonctions correspondant aux droits des citoyens, mais comme dons personnels du président à des communautés forcément quémandeuses de faveurs. La faveur contre le droit, l'idéologie est clairement néopatrimonialiste, mais le détour obligé par une fondation indique qu'il ne serait pas acceptable que le chef de l'État reçoive et distribue lui-même au-dessus d'un certain montant²³. À l'autre extrémité de l'éthique politique, il est hautement significatif de la prégnance de l'État comme idéal

22 C. MESSIANT, «La Fondation Eduardo dos Santos (FESA): à propos de l'investissement de la société civile par le pouvoir angolais», *Politique Africaine*, 73, mars 1999 : 82-102 (version anglaise : «The Eduardo dos Santos Foundation: Or, How Angola's Regime is Taking over Civil Society», *African Affairs*, 100, mars 2001 : 287-309.

23 Sur ces aspects, voir aussi le dernier article que C. MESSIANT a écrit avant son décès en janvier 2006. La version originale est la version en langue portugaise : «Transição para o multipartidarismo sem transição para a democracia. A economia política de Angola — sistema político formal e sistema político real, 1980s-2004: a reconversão dum domínio hegemónico». In: N. VIDAL & J. Pinto de ANDRADE (eds), *O processo de transição para o multipartidarismo em Angola*. Lisbonne: Firmamento, 2006 : 131-161; version anglaise (traduction de P. Chabal), «The mutation of Hegemonic Domination: Multiparty Politics without Democracy». In: P. CHABAL & N. VIDAL, *Angola, the Weight of History*. Londres: Hurst, 2007 : 93-123 ; version française (traduction de B. Lachartre) à paraître sous le titre « Multipartisme sans Démocratie. L'économie politique d'une reconversion hégémonique ». In: C. MESSIANT, *L'Angola post-colonial. Sociologie politique d'une oléocratie*, Paris: Karthala, 2008 («Les Afriques»). À noter que dans l'ouvrage de P. Chabal & N. Vidal, un auteur analyse ouvertement l'Angola comme «État patrimonial»: T. HODGES, «The Economic Foundation of the patrimonial State»: 175-199.

du bien public — quoi que l'analyse critique puisse ensuite déconstruire — qu'un Thomas Sankara ait, dans sa révolution, changé le nom même de son pays pour en faire celui des «Hommes intègres».

Il y a donc une forte tendance au néopatrimonialisme dans l'État, mais il n'y a pas d'État néopatrimonial — en tout cas pas au sens d'une famille spécifique d'États, comme l'on parle d'État féodal, d'État bourgeois, voire d'État stalinien. On peut dire aussi que le néopatrimonialisme est la manifestation de la tendance au clientélisme dans la société quand elle concerne sa pénétration dans l'appareil d'État. Cette tendance n'est nullement restreinte à l'Afrique ou au tiers monde, et il est possible que, mesurée en valeurs financières *absolues*, elle soit même plus importante dans les pays du Nord que dans ceux du tiers monde. Mais en revanche, il est probable que sa part *relativement au PIB* d'un pays est bien plus importante au Sud, d'où des effets internes plus importants et délétères. En effet, au Sud et notamment en Afrique subsaharienne (périphérie de l'Ancien Monde²⁴), on a des États aux fonctions universelles dont l'action est conditionnée par un certain environnement social et une insertion spécifique au système-monde, en raison desquels le contrôle de l'appareil d'État est indispensable à la reproduction sociale d'une élite qui n'est pas une classe bourgeoise ou capitaliste²⁵.

24 La différence entre les périphéries de l'Ancien et du Nouveau Mondes est énorme: dans la première, les États (et même les pays) n'ont pas été créés par les bourgeoisies coloniales devenues nationales suite aux ruptures avec les métropoles.

25 J'emploie ces termes au sens précis de la tradition marxiste. Je n'ignore nullement que l'Afrique possède, bien entendu, des personnes dont l'activité économique est parfaitement qualifiable comme bourgeoise ou capitaliste (grands négociants nigériens, hommes d'affaires transnationaux d'Afrique de l'ouest ou orientale, etc.). Ces phénomènes, pour importants qu'ils soient, ne semblent pas encore suffisants pour que l'on puisse considérer que les pays d'Afrique subsaharienne (à l'exception de l'Afrique du Sud) disposent de bourgeoisies nationales historiquement constituées (comparables par exemple à celles de l'Amérique latine ou de l'Inde). Il n'est pas certain qu'ils y parviennent car cela impliquerait un choc avec le type d'inscription au système-monde qu'ils connaissent. Il est intéressant de constater que les fameuses Mama Benz qui réalisent des fortunes grâce au commerce du wax, préfèrent acheter des appartements à Paris ou Amsterdam avec ce capital, plutôt que d'investir «classiquement» dans la concentration horizontale ou verticale de l'activité textile: elles ne témoignent pas, ainsi, d'un «comportement bourgeois» ou d'un «esprit de capitalisme».

Privilèges et néopatrimonialisme

Cela implique que cette élite se voie garantir non seulement la stabilité de son pouvoir d'État, mais aussi des privilèges sociaux et économiques. La question est alors: l'existence de privilèges implique-t-elle le néopatrimonialisme dans l'État? Ce qui est intéressant dans la présente discussion, c'est que la réponse à la question ne peut pas être simple. Souvent, il est exact que la recherche de privilèges impliquera le néopatrimonialisme dans la mesure où elle va bien au-delà de ce qui est «universellement admissible», soit sur le plan des montants dont la capture est souhaitée, soit sur celui des voies de redistribution (à qui? pour quoi?). Mais cela n'est nullement systématique. Il était courant d'entendre dire par exemple, dans le Mozambique radical de Samora Machel (1975-1986), que les dirigeants «jouissaient de privilèges» (du reste non exorbitants) mais qu'il n'y avait «pas de corruption»: ces privilèges découlaient de manière légale et transparente de la qualité de ministre ou de membre du comité central²⁶. Ce qui montre que ce n'est pas l'existence de privilèges qui, en elle-même, implique le néopatrimonialisme. Il restera néanmoins à discuter si l'existence de ces privilèges découlant de l'appartenance aux hiérarchies supérieures du parti peut être considéré comme un «néopatrimonialisme collectif».

L'élite neopatrimoniale ou l'ersatz de la bourgeoisie nationale

La tendance au néopatrimonialisme dans les États dont le type d'insertion à l'économie-monde ne permet pas la genèse d'une bourgeoisie nationale (ou la rend difficile, ou très lente) n'est pas contestable et, on pourrait dire que, tendanciellement, elle sera inversement proportionnelle à la faiblesse de cette genèse: elle est une manière non capitaliste d'accumulation (et de circulation) du capi-

26 Les toutes premières années du régime du Frelimo, les ministres n'avaient pas même de salaires. Quand ils avaient des besoins, ils devaient aller au Banco de Moçambique (la banque centrale). Mais l'émulation était alors plutôt à qui demanderait le moins...

tal parfaitement intégrée au capitalisme comme système-mondial et même utile pour ce dernier — la genèse de puissantes bourgeoisies nationales lui poserait problème à une toute autre échelle²⁷. Mais ce qui permet le déploiement néopatrimonialiste généralisé dans un État est bel et bien sa nature périphérique. Un État de forte bourgeoisie indigène est tôt ou tard obligé par cette dernière à garantir la stabilité, la sécurité et la prévisibilité du droit: cela concernera d'abord le droit commercial et d'entreprise, mais rapidement aussi les autres champs juridiques; ce ne sera pas forcément du tout un État démocratique ou social, mais ce sera l'État d'un certain droit. Le néopatrimonialisme, qui vogue au gré de rapports de forces changeant au sein de l'élite, crée la contradiction permanente que JFM percevait quand il insistait sur l'instabilité de l'«État néopatrimonial»:

- *le néopatrimonialisme est indispensable* à l'existence de l'élite étatique car il lui fournit les moyens élargis de sa reproduction sociale, et de la production concurrentielle de bases sociales ethnoclientélistes pour ses dignitaires dans des États qui sont tout sauf des États-nation;

- mais pour autant il n'exprime pas les fonctions de l'État. En langage marxiste traditionnel, je dirai que ces États sont des États bourgeois (fussent-ils «de la périphérie») *sans bourgeoisie* (en tant que classe historiquement constituée, même si l'on y trouvera quelques poignées de «vrais bourgeois», y compris très internationalisés et d'ailleurs pas forcément en bons termes avec le pouvoir).

Le néopatrimonialisme est alors la «flexibilité» internationalement acceptée afin que ces États capitalistes de la périphérie trouvent, sur place, des élites suffisamment enracinées pour être efficaces (on est bien au-delà du concept de bourgeoisie *comprador* dont l'utilisation doit être strictement limitée à des situations

27 On peut aussi analyser le régime irakien de Saddam Hussein comme une tentative de ce type; on peut de toute évidence le faire aujourd'hui pour l'État russe poutinien ou la «Chine populaire», etc.

spécifiques qui ne me semble pas fréquentes en Afrique). Cela ne fait que confirmer la banalité déjà évoquée de l'histoire du capitalisme: nombreuses sont les situations dans lesquelles celui-ci a besoin de normes non capitalistes pour implanter sa domination. Cela lui est tout simplement plus rentable et, sociopolitiquement, exprime la fin de l'articulation des modes de production que la colonisation avait systématisée²⁸.

Pour aller plus loin, il faut donc maintenant renverser la question. Puisque l'on considère que, même si le néopatrimonialisme est la puissante tendance à la pénétration du clientélisme dans l'État, il n'y a pas d'État dont la nature soit néopatrimoniale en Afrique et que cette nature est simplement «capitaliste de la périphérie», il devient une hypothèse raisonnable de chercher s'il peut exister, à l'ère post-coloniale, des États africains pour lesquels la tendance au néo-

28 La tradition africaniste marxiste française des années 1960 et 1970 a appelé «articulation des modes de production» une situation dans laquelle une contrée est globalement soumise à l'exploitation impérialiste (et intégrée par ce biais au capitalisme), mais sans que ne se vérifie sur place la formation sociale habituelle du capitalisme (ni bourgeoisie ni prolétariat stabilisée) et dans laquelle le maintien de pans entiers de l'économie traditionnelle (mode de production domestique, selon C. Meillassoux) est la solution la plus rentable pour le capitalisme: il peut ainsi rémunérer les emplois indigènes à un prix inférieur au coût de la reproduction sociale des travailleurs si ceux-ci étaient entièrement prolétarisés et ne vivaient donc plus que de leur salaire. Dans ce cas d'articulation, c'est l'économie domestique maintenue qui paie le différentiel en fournissant notamment des biens alimentaires et en nourrissant la famille pendant que l'homme travaille en plantation. Même si on ne peut la réduire à la violence coloniale, seule cette dernière (exercée ou que tout le monde sait possible) peut assurer la perpétuation d'un tel système inégal. Cette thèse me semble entièrement opératoire pour la période étudiée (colonisation et première génération post-coloniale), mais il semble qu'on en soit sorti, comme tend à le montrer l'urbanisation massive sans industrialisation: aujourd'hui, le mode de production domestique est dans un tel état de délabrement que l'articulation devient impossible, même si ne s'implante pas pour autant le capitalisme. Le néopatrimonialisme reste donc nécessaire à la reproduction de l'élite. Sur cette problématique, voir notamment Pierre-Philippe REY, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*. Paris: Maspéro, 1971, 527 p. («Économie et socialisme» 15); *Les alliances de classes*. Paris: Maspéro, 1973, 221 p. («Textes à l'appui. Série Économie», 77). De Claude MEILLASSOUX, voir, dès 1960, «Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance», *Cahiers d'études africaines* (Paris: Ehes), 4, déc. 1960 : 38-77; *Anthropologie économique des Gouro de la Côte d'Ivoire: de l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*. Paris: École des hautes études en sciences sociales, 1999, 382 p. 1^{re} éd., Paris: Mouton, 1964; *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspéro, 1975, 264 p. Voir aussi Bruce BERMAN & John LONSDALE, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa. 1. State and Class*. Londres: James Currey/Nairobi, Heinemann Kenya/Athens: Ohio University Press, 1992, 223+vi p.

patrimonialisme elle-même est faible, voire a été, ou est, négligeable. Pour explorer cette question, on se servira de l'existence d'États capitalistes de la périphérie qui ont eu une existence particulière, à savoir les cinq Pays africains de langue officielle portugaise (Palop).

Le «marxisme-leninisme» contre le neopatrimonialisme?

Les Palop ont connu, pour deux d'entre eux, les plus grands, Angola et Mozambique, des régimes se réclamant officiellement du «marxisme-léninisme», et pour les trois autres (les deux archipels créoles du Cap-Vert et de São Tomé e Príncipe, et la Guinée-Bissau), des régimes très proches dits de «démocratie révolutionnaire». Le «marxisme-léninisme» a-t-il signifié une rupture avec le néopatrimonialisme et, en quelque sorte, un weberienisme africain?

Afin de «baliser» ce dont on veut discuter, précisons tout de go que ce qui intéresse ici n'est pas de savoir si l'Angola, Le Mozambique (ou l'Éthiopie) ont été «vraiment marxistes». Souvent, les études sur ces pays produites par C. Geffray, C. Messiant et moi-même, ont été interprétées exclusivement sous cet angle: nous aurions opposé le «vrai marxisme» (de notre idéal) au «marxisme réel» de ces pays. La question de la prégnance identitaire du marxisme dans les directions politiques angolaises et mozambicaines est une question historique qui mérite une analyse approfondie et il ne fait aucun doute que les auteurs qui ont qualifié ces pays comme «États de transition socialiste», «démocratie populaire», «processus de RNDP»²⁹, voire «pays afro-communistes»³⁰, l'ont fait en survalorisant considérablement le rôle du discours dans l'analyse des régimes politiques et des États. Or, sur le plan méthodologique, ce n'est pas parce qu'une direction poli-

29 RNDP: révolution nationale démocratique et populaire en jargon maoïste, ou simplement RND en jargon soviétique classique.

30 David & Marina, OTTAWAY. *Afrocommunism*. New York: Africana Pub. Co., 1981, vii+237 p. Voir aussi note suivante.

tique d'un État-parti dit qu'il est marxiste que l'on doit l'accepter tel³¹.

Mais une autre question semble ici plus féconde: pourquoi les hauts cadres politiques qui allaient diriger le MPLA et le Frelimo, et qui faisaient leurs études au Quartier Latin, à Lausanne, à Londres, et plus rarement à Lisbonne ou Rabat, ont-ils (presque toujours) été attirés par un *certain* marxisme? Pourquoi n'ont-ils pas été intéressés par les écrits de José Martí sur la question indienne en Amérique latine, par les thèmes de l'austro-marxisme sur l'autonomie culturelle, par ceux d'A. Gramsci sur l'hégémonie, le rôle des intellectuels et la société civile, par la recherche de Trotski sur les causes de la dégénérescence stalinienne des «États ouvriers»? Tout ce bouillonnement de l'hétérogénéité marxiste était disponible dans les lieux qu'ils ont fréquentés. Pourquoi ont-ils été attirés, très majoritairement³², surtout par la vulgate stalinienne soviétique ou chinoise? Il n'y eut pas que les raisons matérielles inhérentes à la lutte armée derrière ce choix, qui exprima largement autant les trajectoires sociales de production des faibles élites africaines en Afrique portugaise, des années 1930 à 1974.

31 Un résumé de ces débats et de nombreuses références bibliographiques pourront être trouvés dans M. CAHEN, «À la recherche de la défaite. Notes sur une certaine historiographie de la "révolution" et de la "contre-révolution", au Mozambique et sans doute ailleurs», *Politique Africaine*. Paris: Karthala, 110, juin 2008.

32 Il faut noter deux exceptions importantes, et opposées. Premièrement, on a le cas d'Amílcar Cabral qui, sur la base d'une connaissance du marxisme limitée à la vulgate stalinienne diffusée par le parti communiste portugais, considéra que cela ne pouvait pas correspondre aux conditions de lutte dans la société africaine qu'il connaissait (il était ingénieur agronome sous le régime colonial) et refusa donc de se réclamer du marxisme (sans pour autant que son parti, le PAIGC, ne produisît un modèle politique bien différent de ceux du Frelimo et du MPLA qui s'en réclamaient). Deuxièmement, on a le cas de Viriato da Cruz, fondateur de l'éphémère parti communiste angolais (1953-56), intellectuel marxiste, métis et premier président du MPLA: il en démissionna volontairement en croyant favoriser ainsi la montée d'une génération politique noire et indigène dont l'expression politique ne serait pas expropriée par l'élite créole dont il faisait partie. Le second président fut effectivement noir, mais non moins créole (de la minorité des *assimilados* protestants de Catete), à savoir Agostinho Neto qui transforma vite la présidence en dictature interne. Viriato da Cruz, opposé à cette dérive, fut ensuite instrumentalisé dans la concurrence sino-soviétique par les maoïstes, puis totalement marginalisé. Il mourut dans l'isolement le plus total et la misère la plus noire à Pékin en 1973 (la meilleure approche actuellement disponible de la pensée politique de Viriato da Cruz est constituée par un recueil publié, en portugais et en Angola, à l'initiative de trois Français: Michel LABAN (ed.), avec Monique CHAJMOWIEZ et Christine MESSIANT, *Viriato da Cruz: cartas de Pequim*, Luanda, Chá de Caxinde, [2004], 376 p.).

Sans pouvoir entrer ici dans le détail, rappelons que les colonies portugaises ont été au xx^e siècle des colonies de peuplement, c'est-à-dire des territoires où les Blancs, et notamment les «petits Blancs», occupèrent la quasi-totalité de la sphère de production ou de captation de la richesse; ce furent aussi des territoires dans lesquels l'État était le principal acteur de l'économie (même les ports et chemins de fer étaient le plus souvent sa propriété); il n'y avait pas de vrais entrepreneurs africains, pas de vrai prolétariat non plus (le travail forcé est semestriel ou par alternance biannuelle); la micro-élite africaine ne peut occuper que des emplois du même type que les petits Blancs, avant tout des emplois salariés du tertiaire. On est dans une situation d'État fort, de parti unique, d'idéal d'une nation — le Portugal — particulièrement homogène, l'urbanisation est faible et la petite ville coloniale de la fin des années 1950 (qui reste dans le souvenir des anticolonialistes qui s'exilent) est propre et ordonnée. Cet *idéal social*, très fort, va rester ancré dans l'esprit des dirigeants, même pour un *objectif politique* opposé.

Or le marxisme dans sa version stalinienne (soviétique ou chinoise) est opératoire en l'absence d'autres outils culturels (comme put l'être ailleurs l'islam), pour exprimer le désir de ce type-là d'État et de nation: un État fort et principal acteur de l'économie, une seule langue, une nation homogène, un parti unique, un corporatisme syndical. Le «marxisme-léninisme», c'est-à-dire un concept stalinien apparu dans la seconde moitié des années 1920, est, dans le contexte de l'obsoleète dictature portugaise imposant la lutte armée dans des colonies aux élites faibles et ultra-tertiarisées, un *outil opératoire* d'expression de ce désir de nation de pertinence coloniale³³ (que je désigne nationisme, et non nationalisme³⁴) et c'est aussi le seul langage qu'elle trouve pour

33 «Désir de nation de pertinence coloniale», non seulement en raison de l'acceptation des frontières, de la langue et de la «nation» de la colonie, mais de la stigmatisation comme «tribalisme» de toutes les expressions la remettant en cause, notamment celles émanant de la prégnance des premières nations africaines (communément désignées «ethnies»).

34 Sur la question du nationisme, cf. M. CAHEN, «Lutte armée d'émancipation anti-coloniale ou mouvement de libération nationale? Processus historique et discours idéologique. le cas des colonies

parler aux paysans dont elle ignore tout. Outil de cette aspiration, mais non point son identité même: imagine-t-on le parti communiste cubain abandonner sans crise et dissensions internes le marxisme comme identité politique? Or c'est très exactement ce que firent le Frelimo en juillet 1989³⁵ et le MPLA en 1991 sans l'ombre d'un problème. L'idéal de l'État-nation homogène et moderne, apte à reproduire une élite issue des marges de l'administration coloniale, a fort bien survécu à ce lâchage d'un marxisme non identitaire, instrumental et contextuel.

Mais le fait qu'il soit instrumental n'empêcha nullement ce marxisme d'être socialement structurant:

- d'abord parce qu'il fut le langage de la modernité, compréhensible par tous les créoles, même les moins marxistes ou les plus anti-marxistes, mais tous opposés au discours de l'authenticité africaine des mouvements rivaux (particulièrement en Angola: FNLA et Unita, et aussi en Guinée-Bissau, où le PAIGC s'opposa au FLING).

- ensuite parce qu'il fut un langage permettant de se saisir de l'État formé sur les ruines de la bureaucratie portugaise.

- enfin parce qu'il fut le seul langage trouvé par cette élite-là pour parler aux paysans en fonction de l'objectif indépendantiste: il fournit une culture permettant de s'exprimer au nom d'une «nation» de paysans et de travailleurs même si l'élite était très éloignée des identités ethniques des peuples présents au sein des frontières coloniales. Il permit à l'élite de se penser nation dans un contexte issu de la lutte armée.

Un tel prêt-à-porter idéologique n'est pas fondamentalement différent d'autres expériences africaines, mais il a été appliqué de manière plus radicale dans l'ancien Empire. Il est du reste intéressant de remarquer que la presque totalité des pays africains s'étant à un mo-

portugaises, et du Mozambique en particulier», *Revue Historique*. Paris: PUF, CCCXV/1 (637), janvier 2006: 113-138.

35 Avant la chute du mur de Berlin, faut-il noter.

ment ou à un autre revendiqué du «marxisme-léninisme» sont des pays de colonisation latine. L'important cependant n'est certainement pas la «latinité», bien que l'universalisme catholique ait peut-être joué un rôle, mais réside dans l'histoire de la formation des élites africaines dans des colonisations de pays européens de relativement faible industrialisation et donc de faible disposition à exporter des capitaux en Afrique (Italie, Espagne, Portugal et même la France quand on connaît le rôle éminent des ressortissants de la moitié sud du pays dans la colonisation). Le poids des secteurs socialement bureaucratiques fut fort dans toutes ces colonisations. Or la «colonisation bureaucratique» induit la formation d'élites africaines faibles et, socialement, encore plus tertiaires qu'ailleurs à la fin des années 1950 dans l'empire portugais. Mais elle induit aussi l'idéal du fonctionariat comme idéal social et national. Il n'y a pas lieu ici de discuter si cet idéal a vraiment réussi à être mis en application ou non — la réponse serait de toute manière nuancée — mais il faut constater que, surtout au Mozambique³⁶, il y eut une politique acharnée en ce sens : commissions administratives nommées dans les entreprises nationalisées plutôt que les Commissions de travailleurs élues qui furent très vite dissoutes, maillage territorial par des structures péri-municipales qui étaient en même temps les pré-cellules du parti (les «Groupes dynamiseurs»), alphabétisation uniquement en portugais (langue de l'État et de la nation), construction de l'État en brousse par le regroupement autoritaire des paysans en villages communaux, etc. En Guinée-Bissau et aux Iles du Cap-Vert, on a des politiques proches, même si naturellement à plus petite échelle. Toutes ces solutions sont celles qui sont le plus dévoreuses en cadres alors que ces derniers n'existent pas en nombre suffisant : mais l'imaginaire implique de faire comme si ces cadres existaient et la volonté politique en est farouche au moins jusqu'en 1985-86.

À ce moment-là, tout ce fait au nom d'un idéal incarné par le parti, qui est largement autant un Parti-nation qu'un Parti-État. Mais en

36 En Angola, la guerre civile, immédiate et généralisée prive le MPLA de la gestion d'une large partie du territoire).

raison de l'article 3 de la constitution mozambicaine³⁷ qui stipule que «le Frelimo [...] est la force dirigeante de l'État et de la Société», qu'il «trace l'orientation politique basique de l'État et dirige et supervise l'action des organismes étatiques»³⁸, on peut dire qu'une grande partie du fonctionnement constitutionnel de l'État dépend de normes qui ne sont pas inscrites dans la constitution³⁹, d'autant plus que le président du Parti est de droit le président de la République et le chef des armées⁴⁰. Outre les aspects proprement juridiques, cette caractéristique peut être analysée de deux manières non contradictoires: d'une part, il y a ce que je vais appeler temporairement «patrimonialisation politique» (officielle) de l'État par le parti; d'autre part, il y a forte institutionnalisation, en fait étatisation, du parti. L'institutionnalisation est également «populaire» dans ma mesure où, dans quatre des cinq Palop, le nouveau pouvoir est, au cours des premières années, vraiment reconnu et considéré légitime par une majorité de la population, même si des poches d'opposition se développent; en Angola, la victoire militaire sur le FNLA et la retraite stratégique de l'Unita à l'extrême sud-est du pays, puis la répression extrêmement violente de la tentative de coup d'État de Nito Alves (mai 1977), créent une situation proche, de «non-contestation», de 1977 à 1983 environ.

Paternalisme autoritaire et neopatrimonialisme

Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de népotisme, ni de favoritisme ethnique. Mais ce n'est pas banal. Même en ce qui concerne la domination d'éléments sudistes au sein du pouvoir

37 Les articles 1 à 3 de la constitution de la République populaire d'Angola, approuvée «par acclamation» par le Comité central du MPLA le 10 novembre 1975 et entrée en vigueur le lendemain (*Diário da República*, 11 nov. 1975, 1^e série, 1) disent sensiblement la même chose. De même que l'article 4 de la constitution capverdienne, etc.

38 *Constituição da República Popular de Moçambique*. Maputo: Instituto nacional do livro e do disco, 1978: 17-18 (article 3).

39 A. DURIEUX, *Les Constitutions de 1975 des Républiques populaires de l'Angola et du Mozambique*. Bruxelles: Académie royale des Sciences d'Outre-Mer (Classes des Sciences morales et politiques), XLVI (1), 1977.

40 Ce n'est pas le chef de l'État qui est directement le chef des armées, mais le Président du parti, qui est de chef de l'État. Bien que relevant du budget de l'État, les Forces populaires de libération du Mozambique ne sont donc pas considérées comme relevant de l'État, mais du parti lui-même (jusqu'en 1990).

mozambicain, ou créoles en Guinée-Bissau (jusqu'au coup d'État du 14 novembre 1979), cela relève plus de l'habitus que de comportements consciemment (même si non ouvertement) pratiqués. La structure militaire, très importante en Guinée-Bissau, en Angola et un peu moins au Mozambique, est étroitement fusionnée avec le pouvoir politique, mais il n'y a qu'en Guinée qu'elle s'en autonomisera suffisamment pour le surpasser.

La clé est la fidélité politique. On peut être ministre même si on est blanc, métis, indien ou chinois, mais fidellissime au parti. Certes, comme dans tous les partis uniques (et dès avant l'indépendance), la tendance existe à la confiscation du pouvoir par le parti, puis par le bureau politique au sein du parti, puis par la présidence au sein du BP. En Angola et en Guinée-Bissau, ce processus sera poussé très loin, plus qu'au Cap-Vert et au Mozambique, mais cela ne se produit pas tout de suite. Contrairement à d'autres partis uniques comme le Mouvement populaire révolutionnaire de Mobutu Sese Seko ou le *Malawi Congress Party* de Kamuzu Banda, *c'est vraiment l'orientation politique qui prime*, même si, on l'a vu, celle-ci est certainement plus relative à un modèle de nation qu'au marxisme en tant que tel. La sublimation du «pouvoir ouvrier-paysan», autre version du Peuple Souverain, par le biais de l'État-parti, semble avoir créé, au moins durant une décennie (peut-être pas plus de cinq ou six années en Angola), une forte tendance légale-rationnelle dans ces États africains. Un mot désigne cela dans le vocabulaire politique populaire: «as estruturas». Sauf pour les très hauts sommets de l'État, ce sont elles — «les structures» —, qui sont reconnues plus que les individus, ce sont «les structures» qui viennent tenir un meeting, mobiliser pour la production, alerter face à la contre-révolution, etc. Bien sûr, cela ne suffira pas très longtemps, et, face aux «structures» omnipotentes, il faudra bientôt développer des «esquemas» (des «schémas», des combines) pour s'en sortir en recourant au clientélisme. Il y a donc *une vraie logique légale-rationnelle*, même si elle n'est pas vraiment stabi-

lisée ni tout à fait celle de Weber⁴¹, pendant plusieurs années.

Le fait que le pouvoir d'État soit confisqué par le parti ne permet pas de dire qu'il s'agit là d'un patrimonialisme bureaucratique, et encore moins d'une bureaucratie patrimoniale qui travaillerait pour la gloire d'un dominant-Maître. L'État assure un certain nombre de privilèges à ses membres les plus importants, mais cela se fait en vertu du droit et non de passe-droits. Certes il n'y a pas concurrence pour le pouvoir (sauf sous la forme de la rébellion), mais il y a une réelle institutionnalisation des règles du jeu politique et une certaine régulation de la diversité interne. Il n'y a pas confusion du public ou du privé, ou alors c'est sous la forme inverse de celle généralement constatée, à savoir la tendance à l'extension de la sphère publique à la sphère privée. Par exemple, le Frelimo organise des milliers de réunions populaires afin de sélectionner les candidats pour les élections locales et régionales en 1977 et 1978, afin de faire évaluer par «le peuple» les qualités morales et personnelles des candidats à la candidature pour le parti unique⁴².

Certes, un tel montage est tout sauf stable et le jeu politique réel se dissociera peu à peu du jeu politique formel: mais en Angola jusqu'en 1983 environ, au Mozambique et au Cap-Vert jusqu'en 1990 probablement, cette dissociation sera faible. Le «marxisme-léninisme» (ou la «démocratie révolutionnaire») a sans aucun doute été une expression d'un paradigme paternaliste de modernisation autoritaire, mais le paternalisme autoritaire n'implique pas en tant que tel le néopatrimonialisme (il induirait plus facilement le patrimonialisme tout court en devenant monarchie), ou en tout cas n'en est pas synonyme. Par ailleurs, si l'on peut affirmer que le néopatrimonialisme est, plus ou moins, mais toujours, tendanciellement antagonique à la démocratie — puisqu'il trahit

41 Il n'y a évidemment pas d'institutionnalisation de la concurrence politique, même s'il peut y avoir une certaine régulation (cf. *infra*).

42 Ainsi les polygames (y compris en régions musulmanes), les «féodaux», les «compromis», peuvent être dénoncés par «le peuple» et écartés.

l'État en le pénétrant de réseaux criminels ou ethnoclientélistes —, inversement il peut y avoir des régimes contemporains non démocratiques non néopatrimoniaux en Afrique subsaharienne.

Le laboratoire luandais

Dans un texte de 1998, Christine Messiant montrait très bien pour le cas de Luanda, la ville-capitale presque encerclée de l'Angola⁴³ la préhistoire postcoloniale du néopatrimonialisme, soit entre 1977⁴⁴ et 1983 environ:

Les revenus de l'or noir servent ainsi à consolider et souder une nomenklatura «divisée, par un *renforcement croissant de ses privilèges légaux*, au détriment des besoins du «peuple». Le «peuple», dans son acception non mythique mais économique, est l'ensemble de ceux qui n'ont que le *cartão de abastecimento do povo* (carte d'approvisionnement du peuple) donnant accès aux magasins dits eux aussi «du peuple» et dont la vie à Luanda est notamment occupée aux *bichas* («faire la queue»), pour trouver de moins en moins les produits essentiels rationnés auxquels il a droit à des prix subventionnés. L'État verse alors en effet des salaires monétaires en rapport avec ces prix officiels, et de plus très «égalitaires» — jusqu'à la dévaluation du kwanza en 1991, 30 kwanzas vaudront imperturbablement un dollar, et les salaires s'échelonneront de quelque 5 000 kwanzas pour les travailleurs non qualifiés à un maximum de 35 000 pour les plus hautes autorités de l'État. La différence, croissante, bientôt considérable, se fait ailleurs. Elle réside *dans le droit d'accès, en fonction de la place de chacun dans la nomenklatura*, aux magasins qui ne sont pas «du peuple» et qui, eux, sont approvisionnés, dans l'importance et la «valeur» croissante des privilèges légaux, par les *requisições*, document émanant des autorités qui permet d'acquérir devises, biens

43 Texte resté inédit: C. MESSIANT, «Une capitale dans et à l'abri de la guerre. Guerre, ordre politique et violences à Luanda», à paraître à titre posthume dans C. Messiant, *L'Angola post-colonial...*, *op. cit.*

44 C'est-à-dire après la répression sanglante de la tentative de coup d'État du 27 mai 1977 et la stabilisation consécutive du groupe de pouvoir autour de Agostinho Neto.

ou services pour rien ou à des prix officiels⁴⁵ [...] (MESSIANT, 1998).

La loi du parti-État est symbolisée par ces autorisations (*credenciais*), la toute puissance des petits et des grands chefs, l'arrogance du pouvoir. Avec deux caractéristiques de cette période « infantile » : généralement non tarifée, exercée « au nom du parti (État) », elle est aussi de fait largement collective. C'est celui-ci (de plus en plus son Bureau politique) qui décide ou contrôle, selon ses critères certes mais des critères quand même, de places qui à la fois sont le signe de la position de chacun dans « le pouvoir » et en fournissent la bénéfice légitime. C'est bien le parti qui dirige l'État et domine toutes les voies de promotion, contrôle les nominations. La légalité n'existe que comme loi du parti, la justice est la sienne. [...]

Qui n'est pas au sommet, après la répression de 1977, et veut réussir ou simplement réaliser ses aspirations légitimes, doit passer par le parti, ou [...] par les organisations de masse : leurs directions sont recensées dans la nomenclatura et donnent droit à des avantages, et la proximité du parti, même à la base, crée des liens bienvenus. Dans cette période se forme ainsi, très majoritairement à Luanda, une nomenclatura pour laquelle l'indistinction du bien public et du bien privé est quasi intrinsèque⁴⁶, qui abuse plus ou moins de sa position en fonction de ses appétits, de sa fidélité à des objectifs progressistes, et des possibilités très différentes qu'offrent divers secteurs. Mais la corruption n'est pas généralisée, elle est cachée par ceux qui la pratiquent — d'autant plus facilement qu'elle passe par les biens, n'est que très peu comptabilisable, n'est pas « investissable » —, elle est stigmatisée officiellement. Le parti-État la couvre mais la contrôle aussi dans ses rangs. Elle donne lieu à des campagnes contre le « libéralisme » et à une répression, effective elle, contre les candongueiros

45 Note de C. Messiant: Selon le niveau du « peuple » qui en bénéficie, il s'agit d'une ou deux caisses de bière pour une fête, un enterrement; d'une cuisinière ou d'un réfrigérateur; d'un passeport ou d'un billet d'avion, pour certains d'une voiture, pour d'autres plusieurs; des voyages à l'étranger pour représenter l'État, se faire soigner, faire « ses courses », avec les devises afférentes, etc.

46 Note de C. Messiant: En effet, « le parti » accorde légalement à ses agents des avantages et qualités qui sont de l'ordre du privé (les voitures et parfois les chauffeurs, évidemment totalement privatisés, les domestiques, les biens et les réparations correspondant à leur standing, les soins médicaux coûteux à l'étranger, les devises, etc.).

(*trafiquants*). [tous les soulignés sont de moi]

Certes, l'existence de ces privilèges légaux et collectifs, mais politiques et non facilement «investissables» en affaires privées, combinée à la concentration du pouvoir entre les mains d'un nombre toujours plus réduit de personnes, allait ensuite créer un contexte extrêmement favorable au développement rapide de la corruption généralisée, voire même au grand banditisme d'État. Cependant ce ne fut pas immédiat et il y eut des phases intermédiaires. Quand il s'avéra aux yeux de tous (et du pouvoir en premier) que la guerre civile allait durer et que l'État était de plus en plus *off shore* à l'instar de son pétrole, alors se produisit la dollarisation de l'économie. Or celle-ci rendait «investissables» les privilèges collectifs de l'élite politique

Alors que l'écart se creuse entre la valeur officielle et la valeur réelle de la monnaie sur les marchés illégaux, les possibilités pour ceux qui ont accès aux dollars ou aux biens aux prix officiels, véritables équivalents-dollars, de rentabiliser ceux-ci sur ce vrai marché, sont qualitativement transformées. Les cours réels ([alors que le cours] officiel [est] inchangé) passent en effet de 600 pour un en 1984 à [...] presque 3 000 au début 1989. Cela permet l'enrichissement d'une partie des *candongueiros* «indépendants», mais surtout de ceux qui reçoivent ces «dollars du pétrole», ceux du parti-État. Non seulement les possibilités changent, mais le système est désormais consciemment orienté en fonction de ces possibilités: les devises bien sûr, mais aussi les biens attribués, ne le sont pas pour la consommation, pas pour la redistribution à la petite semaine «autour de soi» par les bénéficiaires, mais pour la vente sur le marché illégal.

Tout change alors à Luanda [...] L'utilisation de cette nouvelle «ressource» par le sommet du pouvoir, à grande échelle et protégée, fait de lui le grand bénéficiaire: prédation et illégalité sont désormais, avec le maintien du parti unique, au cœur de sa domination. Ce pouvoir n'apparaît cependant pas: les grandes fortunes faites sur la base des commissions ou de la prédation

pure ne sont pas investies dans du solide à Luanda, mais dans des comptes ou des biens immobiliers à l'étranger. Mais, du haut en bas de la nomenklatura, des alliances se sont désormais nouées avec des *candongueiros*, pour le trafic de devises, pour l'«écoulement» des biens acquis, pour faire marcher dans l'informel certains des véhicules attribués «de droit», pour le détournement à plus grande échelle (port et aéroport) d'autres marchandises. Les uns apportent leur savoir-faire, leur marché et une couverture — qui reste souhaitable sous le «socialisme» —, les autres une sécurité face à la répression. Les avantages et la sécurité dont jouit la nomenklatura, dès lors que rentabilisés, permettent à ses membres une redistribution plus ample, plus diversifiée aussi, amenant, par et pour un informel démultipliateur de valeur, à la création de clientèles.

Les perceptions luandaises, qui s'ordonnaient principalement dans la période antérieure, autour des *candongueiros* d'un côté, et du parti de l'autre, pour lequel l'appartenance représentait dans la pénurie un avantage relatif, changent avec l'évolution du «socialisme réellement existant» dans la ville. L'abandon du contrat social «socialiste» par lequel l'État fournissait des «droits économiques et sociaux» à défaut de droits politiques et civils, y est compensé pour une partie de la population par un nouveau clientélisme à base de redistributions personnalisées et de dépendances, qui descendent à travers les familles, les amis politiques, mais aussi les appartenances communes (ethniques, plus généralement micro-ethniques) et qui est porteur au long des réseaux ainsi constitués d'une efficacité de contrôle social. Ce nouveau contrat — plutôt «compromis» — social donne aussi, du haut en bas de la société, une nouvelle importance, objective et subjective, à la composition «humaine» (factions politiques mais aussi aux «groupes identitaires») de la nomenklatura qui a accès à ces nouvelles ressources du «socialisme»: pour ceux qui font partie du bloc au pouvoir, la nouvelle logique sociale entraîne un regain des rivalités en son sein, et les rapports de force au sommet se traduisent par leur capacité propre plus ou moins grande de redistribution, qui réciproquement devient importante pour leur poids potentiel dans le pouvoir central. Ceux

qui n'y sont pas «représentés» sont, eux, encore plus marginalisés économiquement et socialement que naguère⁴⁷.

On peut considérer que la période des privilèges politiques et collectifs allait nécessairement mener à celle du néopatrimonialisme le plus débridé, qui a d'ailleurs mené elle-même à l'abandon officiel d'un «marxisme-léninisme» ayant désormais perdu toute opérationnalité en tant que discours socialement structurant. Il n'empêche que, pendant plusieurs années — et au Mozambique et au Cap-Vert bien plus longtemps qu'en Angola —, l'État a fonctionné de la sorte.

Le marxisme-leninisme, phase suprême du weberienisme en Afrique?

L'État légal rationnel est un idéal-type et en tant que tel n'existe pas. Telle ou telle forme d'État s'en rapproche plus ou moins. Il semble bien que la phase «marxiste-léniniste» en Afrique aura été, à des degrés divers (le Mozambique certainement plus que le Congo et le Congo plus que le Bénin), le moment où la *tendance* à l'État légal rationnel aura été la plus forte, ce qui ne veut pas dire aboutie. Il semble ainsi difficile d'intégrer tout de go les régimes «les plus marxistes-léninistes»⁴⁸, pendant cette phase, dans la catégorie néopatrimoniale.

J'ai auparavant employé, avec des guillemets que je maintiens ici, l'expression de «patrimonialisation politique» de l'État par le parti quand ce dernier est constitutionnellement maître du premier. Mais le néopatrimonialisme exprime la tendance à une confusion du public et du privé *au profit du privé* (même à des fins d'ostentation et de redistribution): la «patrimonialisation politique» d'un Frelimo sur son État fournit certes des privilèges à une communauté humaine (les «structures»), *mais la confusion tendancielle est en sens inverse*, elle induit que tout est politique, que tout relève de l'État-parti ouvrier-paysan: il s'agit d'un régime de forte saveur

47 C. MESSIANT, « Une capitale dans et à l'abri de la guerre... », *op. cit.*

48 Acceptons donc peut-être de mettre de côté le «laxisme-béninisme»...

totalitaire, très éloigné du néopatrimonialisme.

On peut émettre l'hypothèse, de fin purement heuristique, qu'une longévité historique d'un parti unique de type «marxiste-léniniste» aurait entraîné un néopatrimonialisme plus classique, bien que «collectif» au profit d'un groupe en tant que tel (et non plus d'une série d'individus fidèles): la transformation, sur la durée, du parti en une véritable caste, ou classe sociale parasitaire, dotée de privilèges matériels, pourrait autoriser la comparaison. C'est ce qui s'est produit dans l'URSS stalinienne. Mais comparaison n'est pas raison: premièrement parce que la confusion public-privé s'y produisit au profit du «public» (même si ce «public» est approprié); et deuxièmement et surtout, parce que, pour de très nombreuses raisons, les régimes «marxistes-léninistes» d'Afrique n'ont pas créé d'États staliniens, même en Éthiopie⁴⁹, et sont restés des États capitalistes de la périphérie. Sans rupture réelle avec l'économie de marché et l'insertion à l'économie-monde capitaliste⁵⁰, bien que ne permettant pas, à ce stade, le développement local d'un capitalisme dépendant, ces régimes ne pouvaient que revenir tôt ou tard à des politiques plus classiquement néocoloniales⁵¹. Le néopatrimonialisme, certes, se développe, surtout en Angola, avant l'abandon officiel du «marxisme-léninisme», mais cela relève du décalage normal entre la pratique sociale et le discours politique: cet abandon du marxisme instrumental n'en est pas moins le pro-

49 Un cas limite aura sans doute été le Yémen du Sud, alors que l'Éthiopie en est restée à une dictature militaire. Un politologue spécialiste du monde arabe et marxiste de culture trotskiste, donc peu suspect de considérer comme socialiste des régimes simplement en fonction de leur discours, G. Achar, a toujours défendu la thèse selon laquelle le Yémen du Sud était réellement devenu un État socialiste, ensuite vaincu (cf. notamment, Salah JABER [pseudo G.A.], «La guerre civile au Sud-Yémen», *Quatrième Internationale* (Montreuil), 21, sept. 1986: 69-77).

50 L'Angola est de ce point de vue caricatural, dans lequel les puits de pétrole concédés à des compagnies américaines étaient protégés par les troupes cubaines des attaques de la guérilla de l'Unita soutenue par les... Américains!

51 Contrairement à la thèse d'anciens sympathisants occidentaux du MPLA ou du Frelimo selon laquelle la «transition socialiste» a été «vaincue», en Angola et au Mozambique, par l'impérialisme, les guerres civiles, aggravées par le soutien de l'apartheid aux rebelles, ont plutôt retardé le tournant néocolonial en fournissant un cadre politique légitimant pour les partis uniques «marxistes-léninistes».

duit direct du déploiement de cet autre outil opératoire pour l'élite qu'est le néopatrimonialisme.

Mais JFM insiste lui-même sur le fait que le néopatrimonialisme ne crée jamais une situation stable, et on ajoutera ici que l'histoire contemporaine montre que les partis uniques sont rarement très durables (à l'échelle historique) et que les plus durables ne sont pas forcément ceux qui fournissent les privilèges les plus exorbitants⁵².

Hors de l'aire «marxiste-léniniste», on ne trouve pas beaucoup d'autres exemples en Afrique subsaharienne, pour la période 1960-1990, de régimes politiques qui seraient assez fortement légal-rationnels. On pense tout de suite à l'Afrique du Sud de l'apartheid, mais la comparaison est faussée (en dehors même du contraste politique) par le fait que le régime d'apartheid est un régime colonial, certes autocentré et sans métropole, mais colonial. Il s'agit ici d'un vrai État colonial qui produit son propre ordre légal-rationnel. Mais, pendant comme après l'apartheid grâce au *black empowerment*, c'est aussi un pays qui possède une véritable bourgeoisie nationale, et donc des formes possibles d'accumulation privée classiquement capitaliste et qui ne passent pas obligatoirement par une couvade étatique (même si on ne la dédaigne pas).

En tout cas, l'épisode «marxiste-léniniste», même s'il a lui-même été protéiforme (de la dictature militaire éthiopienne au régime purement civil de l'archipel du Cap-Vert), et de relativement

52 Certes comme boutade, j'ai coutume de dire qu'à l'aune de l'histoire, rien n'existe avant trois générations. On dispose de deux cas où un parti unique a approché cette durée. L'*União Nacional*, rebaptisée *Acção Nacional Popular* en 1968, fut le parti unique de l'*Estado Novo* portugais (1930-1974), mais resta une structure faible, parfaitement soumise à l'État, à l'inverse des régimes fascistes classiques. Le Parti communiste d'Union soviétique de toute l'époque stalinienne (1928-1989) a bien entendu fourni des privilèges à la classe parasitaire nomenklaturiste : mais on peut relativiser ceux-ci quand on voit qu'une soixantaine d'années de ces privilèges, du reste soumis aux vagues de purges successives, n'ont pas permis que ses membres réussissent massivement leur transformation en bourgeoisie lors de la rétrotransition au capitalisme. Les oligarques n'étaient pas, au départ, les personnes les mieux placées au sein de la nomenklatura. Il serait intéressant de comparer quantitativement les privilèges issus du néopatrimonialisme inversé («tout est politique») de l'URSS et du néopatrimonialisme classique d'Afrique. L'Afrique sortirait certainement victorieuse...

court terme, montre qu'il faut répondre par l'affirmative à la question de savoir s'il peut y avoir, en Afrique subsaharienne hors Afrique du Sud, des États nourrissant une forte tendance légale rationnelle et relativement peu pénétrés de néopatrimonialisme.

Cependant, en remarquant tout cela, on ne fait que repousser le problème. Pour en rester toujours aux Palop, on ne peut que constater que, passés le «marxisme-léninisme» ou la «démocratie révolutionnaire», ces pays sont plus ou moins devenus, en à peine cinq ans, des États pétris de néopatrimonialisme: plus précocement en Angola, à São Tomé e Príncipe et en Guinée-Bissau (au point que ce dernier État est maintenant qualifié de *Narco State*), plus tardivement au Mozambique et encore plus tardivement et bien moins nettement au Cap-Vert⁵³. Or si cela s'est passé assez vite et surtout sans scission du parti unique (sauf pour le minuscule cas de São Tomé e Príncipe), on ne peut qu'en déduire que «quelque chose» devait bien exister au moins en partie auparavant. Qu'est-ce que ce «quelque chose»?

Même si les partis (uniques comme concurrentiels) sont des entreprises politiques, même s'ils sont aussi des entreprises économiques y compris à l'époque «marxiste-léniniste»⁵⁴, il n'en reste pas moins que la captation et la dévolution préférentielle de ressources n'étaient pas affectées individuellement — au moins durant la période la plus radicale — mais selon des règles officielles (sinon constitutionnelles). Même si tout néopatrimonialisme exige redistribution sociale clientéliste, il ne semble pas possible de parler de néopatrimonialisme collectiviste, sauf dans le cas, évoqué à pure fin heuristique, de la transformation d'un parti en caste sociale.

53 La circonstance favorable au Cap-Vert est certainement que le pays n'a ni pétrole, ni diamants... Cela ne le met pas à l'abri de la corruption et de scandales. Cf. C. ANJOS, « Condições de possibilidade e estratégias do escândalo político em Cabo Verde », à paraître, *Lusotopie* (Leyde, Brill), XV (2), novembre 2008.

54 Même au moment du plus fort radicalisme « marxiste-léniniste », le Frelimo possédait, par le biais des services secrets totalement partisans, des entreprises vouées à la captation de devises et gérées en dehors de tout contrôle étatique, telle la Socimo.

Cependant on ne saurait sous-estimer l'aspect idéologique de la question⁵⁵. On a écrit *supra* que le paternalisme autoritaire ne devait pas être confondu avec le néopatrimonialisme. Mais inversement, on ne peut guère nier que, *au moment où le paternalisme autoritaire se trouve confronté aux tournants néolibéraux*, il crée un contexte idéologique favorable au démarrage rapide du néopatrimonialisme: le chef n'est-il pas souverain? Par ailleurs, on l'a vu, le «marxisme» fut un outil contextuel socialement structurant dans l'élite: s'il en fut ainsi c'est parce que *si elle n'était alors pas une bourgeoisie, elle n'était pas même un milieu d'affaires*, mais restait fortement modelée par la formation sociale du colonialisme portugais tardif — il s'agissait d'un milieu socialement bureaucratique, sans lien avec la sphère de production, engagée dans un combat difficile pour la maîtrise de l'appareil d'État face à d'autres milieux sociaux considérés comme autant de dangers, des chefs traditionnels aux commerçants indiens (Mozambique) ou *djilas* (Guinée-Bissau).

Si les tournants néolibéraux ont été si rapides et sans scission politique au sommet de l'État, c'est parce qu'ils n'ont pas seulement répondu à la «pression de l'impérialisme» (par Unita angolaise ou Renamo mozambicaine interposées) mais *répondaient à un besoin social aigu dans l'élite* qui n'avait été politiquement freiné que par le facteur subjectif issu de la lutte armée anticoloniale. Après une décennie (environ) de privilèges «légaux» au titre du parti d'avant-garde et une petite, mais relativement au contexte, non négligeable accumulation, l'élite politique encore un peu marxisante s'intéressait de près à la nécessité, pour la «nation», de produire une «bourgeoisie nationale, gage de développement dans toute l'histoire» et, pour elle, d'en faire partie d'autant plus que d'autres milieux sociaux (libanais, indiens, etc.) étaient à l'affût⁵⁶. Ce tournant idéologique fut

55 J'emploie le concept d'idéologie au sens d'Engels, à savoir un système d'idées qui n'apparaît pas consciemment comme tel aux yeux de ses « porteurs » (sans quoi, il s'agirait d'une théorie). En ce sens, l'idéologie n'est autre que le fondement idéal de l'habitus bourdieusien.

56 Le contexte accéléra parfois le processus: le MPLA craignant, un moment, vraiment de perdre

naturellement facilité, mais non créé, par la destruction de la légitimité internationale des partis uniques et de l'économie administrée. Cependant ce *besoin social aigu* se heurtait, on l'a déjà évoqué, aux conditions contemporaines (et mondialisées) de reproduction de l'élite locale. Si la captation de la rente (rente du développement ou du pétrole, etc.) est plus bénéfique que l'exploitation classique de la main d'œuvre, ou en tout cas si la seconde est faible, ou instable, au point d'impliquer la première pour «sécuriser» la seconde, c'est que l'on se heurte au problème classique du capitalisme de la périphérie (voire de l'ultra-périphérie) qui n'autorise que faiblement, en Afrique subsaharienne (hors Afrique du Sud), un processus historique de cristallisation bourgeoise⁵⁷. La propriété de l'État n'en est que plus indispensable et le parti unique «marxiste-léniniste» doit impérativement devenir le parti hégémonique «gage de l'unité nationale»⁵⁸. Si l'élite n'est pas une bourgeoisie, pas une classe sociale, alors pourtant que ses caractéristiques s'expliquent par son rôle à l'interface entre sa trajectoire locale post-coloniale et la gestion de l'insertion à l'économie-monde, qu'est-elle alors à l'époque de la globalisation?

L'instabilité durable d'un corps social neopatrimonial

Le recours au concept de Claude Meillassoux de «corps social» semble apporter une réponse. Selon l'anthropologue marxiste, un corps social est une formation qui assure des fonctions qu'une classe sociale ne peut elle-même assumer⁵⁹. Ainsi, nos gardes

les élections de 1991 (qu'il gagna), organisa le transfert massif de la propriété de biens immobiliers de l'État au profit de la « dignité des membres du Comité central ».

57 De nombreuses études, notamment anthropologiques, ont montré la difficulté (mais non l'impossibilité) d'implantation d'un capitalisme indigène sur la base des ruines de l'ancien mode de production domestique, et face au capitalisme mondialisé.

58 Sur le Frelimo, gage de l'unité nationale (impliquant donc l'extranéité nationale de l'opposition), voir M. CAHEN, Mozambique: une impossible alternative dans la culture politique?, à paraître In: R. OTAYEK & F. INIESTA, *Identités, représentations, démocratie politique en Afrique et dans l'émigration*, Paris, Karthala, 2008.

59 MEILLASSOUX, C. Du bon usage des classes sociales. In: B. SCHLEMMER (ed.), *Terrains et engage-*

bourgeoises du Moyen Age ont cédé la place aux armées professionnelles: les militaires ne sont pas des «bourgeois» mais le corps social qu'ils constituent en *procède* historiquement. Les corps sociaux connaissent toujours une tendance à l'autonomie, et peuvent aller jusqu'à la prise du pouvoir: un coup d'État militaire chasse la bourgeoisie de la gestion directe des affaires, mais ne l'exproprie pas et ne change pas la nature de l'État. Le corps social militaire ne prend pas la place de la classe bourgeoise. Or, à l'époque de la mondialisation, on peut assumer l'hypothèse qu'un corps social ne procède pas nécessairement d'une classe localement présente. Alors qu'en Afrique du Sud, en Amérique latine ou en Asie du Sud, on a bien davantage des bourgeoisies nationales, voire fortement internationalisées, les élites africaines vivant principalement du pouvoir d'État qui leur permet de le «trahir» (au sens de Geffray) en néopatrimonialisant sa sphère de légitimité, sont *un corps social procédant localement du capitalisme mondialisé*. Cela n'enlève rien à leur historicité (elles ne sont pas «importées», elles ne sont pas seulement «compradores») premièrement parce que l'insertion du capitalisme (ultra-)périphérique dans la globalisation capitaliste est elle-même un processus historique de la longue durée, et parce qu'il y a des raisons historiques locales à ce que tel ou tel segment d'élite réussisse à se constituer en corps social efficace pour de telles fonctions. Il ne relève pas du hasard que le MPLA et le Frelimo, partis anciennement « marxistes-léninistes», sont devenus les partis des secteurs les plus modernes et les «plus bourgeois» des élites mozambicaines et angolaises, alors que les anciennes formations rebelles et «procapitalistes» (Unita et Renamo) tendent plutôt à rester des partis de laissés pour compte et de va-nu-pieds.

Le «marxisme-léninisme», ersatz de revolution bourgeoise

Dans quelques années, on se rendra compte que le pouvoir du

ments de Claude Meillassoux. Paris: Karthala, 1998, 416 p. : 9-58.

parti communiste chinois depuis 1949-53 aura constitué un «équivalent» d'une révolution bourgeoise réussie, avec succès du processus d'accumulation primitive du capital et de sa reproduction élargie ultérieure. Il aura fallu une authentique révolution sociale pour créer le rapport de forces capable d'extraire le pays de l'insertion périphérique au capitalisme et de revenir aujourd'hui le contester de l'intérieur. En Afrique, sans révolution sociale, le «marxisme-léninisme» aura été un ersatz échoué de révolution bourgeoise. En revanche, il aura bien exprimé un contexte d'occidentalisation subalterne des élites d'État du capitalisme ultrapériphérique. Les fonctions contemporaines de ces États n'impliquent pas, en elles-mêmes, le néopatrimonialisme : en théorie, elles exigent seulement une «administration» de l'interface avec l'économie mondialisée. Mais, dans l'impossibilité de tout projet politique autonome — que tenta un temps de fournir le «marxisme-léninisme» — enclenchant une dynamique de développement endogène (mais point autarcique), et dans l'impossibilité d'opérer sa transformation en bourgeoisie nationale, l'élite ne peut se contenter du «salaire» de l'administration de l'interface. Elle monnaye, en toute connaissance de cause, le rapport de forces local que constitue la mainmise sur l'appareil d'État, tant en direction de l'extérieur que des populations qui constituent sa «base sociale» clientélaire.

D'une certaine manière on pourrait dire que, plus le rapport des forces lui est favorable (dans le cadre maintenu de l'impossibilité de se transformer en bourgeoisie nationale), plus la tendance au néopatrimonialisme sera ouverte, voire «scandaleuse». Mais l'État, défini par ses fonctions contemporaines et «universellement»⁶⁰ reconnues, n'en reste pas moins un État capitaliste de la périphérie. Il n'y a pas d'État néopatrimonial, il y a des États qui doivent concéder à leurs élites gestionnaires locales la pratique néopatrimoniale nécessaire à leur reproduction.

60...au sens de reconnues de manière *universaliste*.

* * *

On le voit, la déconstruction conceptuelle du néopatrimonialisme n'aura été que partielle. On ne l'aura ni nié ni même relativisé, on l'aura simplement remis à sa juste place: le néopatrimonialisme est la manifestation de la tendance au clientélisme dans la société lors de sa pénétration de l'appareil d'État. Il n'y a pas d'État néopatrimonial mais il peut y avoir des États capitalistes sans bourgeoisie historiquement produite, dont l'élite pratique volontiers des processus non capitalistes d'accumulation parfaitement intégrés au système-monde capitaliste. Bref, il y a des États qui, pour l'instant, ne peuvent être gérés sans néopatrimonialisme. Cela ne justifie nullement la corruption. Mais cela souligne que tous les programmes, internationalement sponsorisés pour la «transparence», la «bonne gouvernance» et la «lutte contre la corruption» ne sauraient être couronnés de succès sans remise en cause de l'occidentalisation subalterne de ces États.

Referências

BAYART, J.-F. *La criminalisation de L'État en Afrique*. Bruxelles: Complexe, 1997.

BAYART, J.-F.; S. ELLIS; B. HIBOU. *The Criminalization of the State in Afric*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

HIBOU, B. La "décharge", nouvel interventionnisme. In: HIBOU, B. *L'État en voie de privatisation (dossier)*. Politique Africaine. Paris: Karthala, n. 73, p. 8-15, mars 1999.

HIBOU, B. *La privatisation des États*. Paris: Karthala, 1999.

DURIEUX, A. *Les Constitutions de 1975 des Républiques populaires de l'Angola et du Mozambique*. Bruxelles: Académie royale des Sciences d'Outre-Mer (Classes des Sciences morales et politiques), v. XLVI, n. 1, 1977.

MESSIANT, C. *La Fondation Eduardo dos Santos (FESA): à propos de l'investissement de la société civile par le pouvoir angolais*. Politique Africaine, n. 73, p. 82-102, mars 1999.

MÉDARD, Jean-François. *États d'Afrique noire*. Formations mécanismes et crises. Paris: Karthala, 1991.

MEILLASSOUX, Claude. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspéro, 1982.

MEILLASSOUX, Claude. *Du bon usage des classes sociales*. In: SCHLEMMER, B. (Ed.). *Terrains et engagements de Claude Meillassoux*. Paris: Karthala, 1998.

OTTAWAY, David & Marina. *Afrocommunism*. New York: Africana Pub. Co., 1981.

PITCHER, M. A. *Transforming Mozambique. The politics of Privatization. 1975-2000*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

Recebido em: fev. 2014. Aprovado em: maio 2014.

SELVAS, POVOS PRIMITIVOS, DOENÇAS, FOME, GUERRAS E CAOS: A ÁFRICA NO CINEMA, NAS HISTÓRIAS EM QUADRINHOS E NOS JORNAIS

*Ivaldo Marciano de França Lima*¹

Resumo: A África, de modo invariável, é quase sempre representada de forma negativa. Os filmes produzidos pela indústria cinematográfica hollywoodiana, neste aspecto, reforçam um quadro em que a África se define ora pela guerra, ora pela miséria e a fome, ora pela corrupção generalizada. As revistas em quadrinhos se constituem em outra excelente possibilidade de mostrar uma África primitiva e habitada por selvagens incapazes de se autogovernarem. Os jornais constituem outra fonte de desinformação sobre a África. No geral, apenas notícias sobre golpes de Estado, doenças e graves acidentes são veiculadas. Neste sentido, este trabalho tem como objetivo discutir as representações do continente africano a partir destes três meios — cinema, revistas em quadrinhos e jornais — indicando a existência de estereótipos que se constituíram em chavões cristalizados para se referir ao continente africano.

Palavras-Chave: Histórias em Quadrinhos. Cinema. Jornal. África. História da África.

Abstract: Africa, so invariable, it is almost always represented in negative form. The films produced by the Hollywood film industry, in this respect, strengthen a framework in which Africa is now defined by war, poverty and hunger by now, sometimes by widespread corruption. The comic books constitute another excellent possibility to show a primitive Africa and inhabited by savages incapable of self-government. The newspapers are another source of misinformation about Africa. Overall, only news about coups, diseases and serious accidents are transmitted. Thus, this paper has as an objective to discuss the representations of the African continent from these three media — movies, comics and newspapers — indicating the existence of stereotypes that formed crystallized platitudes to refer to the African continent.

Key Words: Comics. Movies. Newspaper. Africa. Africa History.

1 Professor Adjunto do colegiado de História da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Departamento de Educação, campus II (Alagoinhas). Endereço eletrônico: ivaldomarciano@gmail.com.

Quantas e quais são as possibilidades de descrever o continente africano a partir do senso comum existente na população brasileira? Quais são as imagens recorrentes e o que significam mediante o confronto com a África descrita e explicada pelos estudiosos, notadamente os historiadores? A África é recorrentemente apresentada como um “país” ou lugar repleto de negros, com imensas florestas e inúmeros animais selvagens (GOIDANICH & KLEINERT, 2011; MOYA, 1986; MOYA, 1977)². É um “lugar com muita gente pobre”, “vivendo na miséria e passando fome”. É também o “país” em que a maior parte da população ainda vive de forma primitiva, sob a forma de “tribos”³.

Aliás, as guerras existentes nesse “lugar” decorrem do fato de serem muitas “tribos” morando juntas, e por isso vivem brigando umas com as outras. Esta é a ideia que subjaz no conceito de “guerra étnica”, modo pelo qual alguns estudiosos eurocêntricos percebem as diferenças políticas e econômicas existentes entre os povos do continente africano (MUNANGA, 2004)⁴. Algumas representações construídas por setores dos movimentos sociais negros não diferem muito desta perspectiva, ao aludir à romântica ideia de que na África todos são negros e africanos, vivendo numa espécie de solidariedade racial. Nestas representações prevalece a ideia de que a África é o “lugar de onde vieram os antepassados dos negros”, e também é de onde foram “trazidos os orixás e a magia negra”⁵.

2 As revistas do Fantasma e do Tarzan são os melhores exemplos de representação da África como grande selva impenetrável e povoada por “tribos” primitivas.

3 O cinema hollywoodiano foi pródigo em produzir representações de uma África beirando o caos. Filmes como *Diamantes de sangue*, *Lágrimas do Sol*, *A intérprete*, *Amor sem fronteiras* e *O senhor das armas* são alguns dos muitos exemplos possíveis de serem citados. As relações entre o cinema e a História já suscitaram diversos trabalhos, alguns dos quais bastante originais em relação a tomar os filmes como documentos diferentes (e por isso mesmo válidos) dos textos. Sobre o cinema e a História, ver: BARROS, 2008; LUMET, 1998; FERRO, 2010; MELEIRO, 2007; MERTEN, 2010; MORETTIN, 2011; NAPOLITANO, 2006; NAPOLITANO, 2004; ROSENSTONE, 2010; SOARES & FERREIRA, 2008.

4 Sobre as “guerras étnicas” ver dois excelentes trabalhos que vão além deste conceito simplista: GOUREVITCH, 2000; HATZFELD, 2005. Sobre o contexto atual das guerras existentes no continente africano, ver: SANTOS, 2011; CARDOSO, 2011.

5 Estas ideias decorrem das ressonâncias do movimento pan-africanista, que via o continente africano como uma unidade essencializada. Sobre esta questão, ver: APPIAH, 1997; LIMA, 2011.

Em geral, o senso comum, que pode ser entendido como construção direta destas diferentes representações, apresenta o continente africano como “o lugar dos negros”, “todos exímios dançarinos” e “excelentes percussionistas”, além de “praticantes da religião dos orixás”. São frequentes, nas representações advindas do senso comum, as associações entre o continente africano e o candomblé, por mais que existam diferentes trabalhos mostrando que esta religião teve seus principais traços constituídos no Brasil. Acrescente-se a este aspecto o fato de que grande parte dos povos do continente africano professa o islamismo. Logo, candomblé e África não deveriam, neste sentido, serem apresentados como sinônimos⁶. Não se pode desprezar, neste aspecto, algumas concepções teóricas que vêm nas práticas e costumes dos negros e negras no Brasil continuidades do continente africano. E neste sentido vale a pena conferir, como exemplo mais significativo, o documentário “Pierre Verger: mensageiro entre dois mundos”, dirigido por Lula Buarque de Holanda, que mostra as semelhanças entre a África e o Brasil numa perspectiva de continuidades. Considere-se também, uma grande quantidade de trabalhos acadêmicos que insistem em ver tudo o que foi (ou ainda é) construído por negros e negras no Brasil como “heranças” da África, o que de certa forma torna legítima a expressão “ilhas de África” cunhada por Roger Bastide ao se referir aos candomblés baianos (BASTIDE, 2001). Nesse sentido, é compreensível que o senso comum tome como legítima a ideia de que as práticas e os costumes da cultura negra, bem como as religiões de terreiro sejam vistas como “coisas da África”.

Em suma, as representações predominantes que permeiam o senso comum sobre o continente africano levam-nos a crer que os africanos são todos negros, e que, “apesar de pobres”, são felizes, uma vez que vivem “soltos pelas florestas”. Também é possível

6 Sobre a forma como os iorubanos praticam a religião dos orixás na África, ver: MURRAY, 2007, especialmente as páginas 31-39. Sobre algumas religiões existentes no continente africano, ver: PRITCHARD, 1993 e 2004; TURNER, 2005.

afirmar, com base nestas representações, que os “africanos” vivem em meio à miséria pelo fato de serem incivilizados e por estarem sempre envolvidos em guerras. E estas são resultados do fato de pertencerem a “tribos” diferentes. Nesse sentido, os jornais, as redes de televisão, as revistas em quadrinhos e a indústria cinematográfica hollywoodiana têm papel fundamental para a construção e disseminação destas representações. Eis o quanto sabemos sobre a África!⁷

Os mais escolarizados afirmam, referente às guerras, grosso modo, que estas resultam do fato de se terem colocado em um mesmo país “tribos” rivais, ou mesmo povos diferentes, e esta é a razão que explica não existir nenhuma nação rica e estável na África. Nesse sentido, prevalece sobre o continente africano uma ideia de que a pobreza e a miséria são cenas comuns, ou, por que não dizer, fruto da natureza humana dos africanos. As imagens da África do Sul, com seus belos prédios e estádios de futebol, durante a copa do mundo de 2010, de certa forma serviu para mostrar que nem tudo na África é pobreza, fome ou guerra. Mas a copa do mundo chegou ao fim, e as imagens predominantes sobre o continente africano continuam sendo as mesmas: miséria, pobreza, caos, guerras...

Estes argumentos, relacionados às imagens “consagradas” sobre a África, não se sustentam mediante as informações existentes na bibliografia disponível sobre a História da África, em particular na coleção *História Geral da África*, que mostra a existência de experiências anteriores em que estruturas centralizadas foram constituídas a partir da junção de vários povos, a exemplo do reino de Gana, ou do Império de Mali (KI-ZERBO, 2010; MOKHTAR, 2010; FASI, 2010; NIANE, 2010; OGOT, 2010; AJAYI, 2010; BOAHEN, 2010; MAZRUI, 2010). Como se fosse condição primordial para a exequibilidade de um Estado estabelecer fronteiras que comportem apenas um povo e uma língua! Tal questão cai por terra mediante o

7 Um excelente trabalho, que discute as representações existentes sobre o continente africano em nosso país, pode ser visto em OLIVA, 2007.

exemplo da Somália, em que praticamente a maior parte da população pertence ao povo somali, mas nem por isso o país consegue existir sem guerras ou conflitos que se sucederam após a deposição de Siad Barre, nos anos 1990⁸. Os problemas existentes nos Estados nacionais africanos certamente não decorrem da pluralidade étnica.

Estas representações predominantes sobre a África, quase sempre construídas como fruto das estereotípias balizadas pelo cinema hollywoodiano, revistas em quadrinhos e jornais diários, são desconstruídas com uma simples visita ao continente em questão, qualquer que seja a parte visitada. Assusta perceber que não existe uma África, dotada de uma única imagem e possível de ser descrita no singular. Trata-se de um continente plural, repleto de línguas, povos, paisagens e contextos. Não há nada de universal que possa ser descrito como típico ou comum a todos os povos do continente africano. Nem mesmo os problemas!

Estas representações acima descritas não devem simplesmente ser interpretadas como ignorâncias generalizadas da população em geral. Elas devem ser entendidas como o resultado de anos de informações deturpadas e eivadas de forte etnocentrismo para com as práticas e os costumes de povos diversos. Tanto os filmes veiculados no cinema e na televisão, bem como nos periódicos, trazem notícias e representações estereotipadas sobre o continente africano. Ao que me parece, estas imagens consolidam uma visão de que a África realmente é o lugar do caos e da desordem, gerando a necessidade de heróis brancos e dotados do poder da civilização, a exemplo de Fantasma e Tarzan. O primeiro tinha sempre ao seu dispor os pigmeus bandar que vinham atendê-lo em seus pedidos diversos. Também ocorria o inverso, ou seja, Fantasma era procurado para resolver os problemas dos bandar, ou de outros

8 Não são muitas as fontes em nossa língua disponíveis sobre este país. Entretanto, é possível encontrar em alguns livros informações que ajudam a entender o contexto atual em que se encontra: HERNANDEZ, 2005, p. 214-217; CHALIAND, 1982; SANTOS, 2011, p. 89-92; CARDOSO, 2011, p. 140-145.

povos, retratados na revista como “tribos”. As querelas envolvendo estas “tribos” africanas, incapazes de lidar com suas questões e extremamente dependentes do homem branco mascarado, eram quase sempre resolvidas por ele, que ainda encontrava tempo para dar uma ajudinha aos presidentes dos países africanos, através da Patrulha da Selva⁹. Fantasma marcou toda uma geração de leitores, desde os anos 1930, quando foi criado, até os anos 1990, quando deixou de ser publicado no Brasil. Efetivamente, há significativo número de brasileiros que leram estas revistas em quadrinhos e tomaram tais representações como aquelas possíveis de explicar ou descrever o continente africano.

Tarzan foi outro personagem que serviu aos propósitos das representações estereotipadas sobre o continente africano. Seja através das suas revistas, ou nas diferentes edições dos seus filmes, a África estava sempre caracterizada como uma grande floresta, impenetrável e repleta de perigos iminentes. Animais perigosos, tribos selvagens e primitivas, macacos e leões são os sinônimos deste continente em que a maioria das pessoas que nele vivem é destituída de valores civilizatórios. Aliás, esta representação é recorrente tanto nas páginas das revistas de Tarzan, como nas do Fantasma, que foram publicadas pela EBAL até os anos 1980¹⁰. Nas páginas destas revistas em quadrinhos, a “civilização” estava na Europa, ou nos EUA, e a África era o lugar da aventura, fadada a servir de morada para os primitivos seres que a habitavam. O clichê do grito de Tarzan ainda hoje é ecoado entre as crianças e os jovens que o assistem, vez por outra. Os filmes e as revistas do Tarzan contribuíram para a consolidação de uma representação em que a África aparece como

9 Para este trabalho foram utilizadas revistas em quadrinhos dos anos 1960, 1970, 1980 e 1990, com o intuito de cobrir o maior período possível entre as independências dos países da África e o tempo presente. As revistas do Fantasma não são mais publicadas no Brasil, mas ainda dispõem de um significativo séquito de fãs, e serviram para consolidar imagens e visões sobre o continente africano.

10 A EBAL (Ed. Brasil América) publicou as revistas do Fantasma e do Tarzan até os anos 1980.

uma grande selva, repleta de animais e “tribos” primitivas.

Tanto o cinema hollywoodiano, quanto as revistas em quadrinhos e os jornais contribuíram para definir e consolidar uma imagem negativa para o continente africano. Seguramente, pouquíssimas pessoas, mesmo no âmbito do ensino superior, poderão associar o continente africano com algo positivo, civilizado ou dotado de beleza. Lembrar da África é imediatamente remeter-se aos animais selvagens, ou às “tribos” primitivas. A África não combina com progresso ou civilização!

Estas questões devem ser entendidas, sobretudo, pelo fato de que ao longo do século XX diferentes gerações de homens e mulheres foram submetidas a verdadeiros “bombardeios ideológicos” em que os filmes transmitidos pelo cinema e pela televisão, bem como as notícias de jornais mostravam uma África extremamente negativa — um continente tomado por imensas florestas, repletas de animais perigosos e selvagens. Quem não leu uma notícia de jornal sobre um acidente grave, ou mesmo um golpe de Estado no continente africano? E quem não assistiu a um filme de Tarzan, ou a outros tantos que mostram a África como a negação da ordem e estabilidade social? E quem não leu alguma revistinha em quadrinhos, especialmente do personagem denominado por Fantasma, que também mostrava uma África primitiva, selvagem, caótica e repleta de “tribos” que necessitavam da intermediação do homem branco?

Nesse sentido, entender estas representações, presentes nos filmes da indústria cinematográfica hollywoodiana dos anos 1960 até o tempo presente, bem como dos principais jornais diários e das revistas em quadrinhos do Fantasma é a melhor forma para entender como estas representações foram transmitidas à sociedade brasileira. Creio que desta forma serão melhores as condições para por em prática a lei 10639/2003, uma vez que teremos pleno conhecimento sobre a forma como se constituíram estas representações em nosso país.

Estudar a África para entender o Brasil?

Quais as razões para se entender o continente africano? Devemos fazê-lo por que se trata do local de origem dos negros e negras deste país, como afirmam diferentes setores dos movimentos sociais negros? Ou por que será esta a forma pela qual iremos entender o Brasil, como afirmam alguns estudiosos? Creio que precisamos estudar a África com o intuito de conhecer melhor a história da humanidade, dado o papel fundamental em diferentes momentos que este continente teve nesta epopeia iniciada há tanto tempo. Aliás, como se diz na atualidade, após os estudos de Leakey, a humanidade é tributária dos nossos primeiros ancestrais nascidos neste continente (LEAKEY, 1995).

A compreensão da história do continente africano é fundamental não apenas pelo fato de estarmos nos referindo a diferentes eventos que dizem respeito à vida humana de modo geral. Não haverá conhecimento histórico universal enquanto persistirem as lacunas sobre as sociedades africanas, principalmente sobre aquelas que participaram diretamente de eventos que influenciaram e desdobraram-se em resultados perceptíveis para a humanidade como um todo. O Egito, célebre como local em que a civilização humana conheceu grande florescimento e desenvolvimento em praticamente todas as áreas da sociedade, o tráfico atlântico (que ainda hoje é objeto de diferentes querelas a respeito de ter sido esta a principal questão relacionada com a acumulação primitiva, que propiciou a revolução industrial na Inglaterra), as trocas agrícolas, bem como o próprio surgimento do homem enquanto espécie são algumas das questões que dizem respeito à história universal¹¹.

Nesse sentido, o entendimento da história do continente africano não deve ser visto como dádiva, tampouco como reparação de dívidas do passado. Os homens e as mulheres do tem-

11 Sobre o tráfico Atlântico, ver: INIKORI, 2010, p. 91-134; THORNTON, 2004; LOVEJOY, 2002; M'BOKOLO, 2009, especialmente p. 219-515; REDIKER, 2011.

po presente necessitam compreender a história, uma vez que é esta quem propicia a identidade e o reconhecimento do passado como legado de toda a espécie humana. Parafraseando Marc Bloch, é para isto que serve a História!

Algumas dificuldades para o estudo da história da África

Inúmeras dificuldades persistem para o estudo da história do continente africano, sobretudo pelo fato de que ainda se encontram presentes entraves que impedem o exercício da pesquisa histórica em sua forma mais plena. Estes obstáculos foram objeto de discussão e análise no trabalho do célebre historiador Joseph Ki-Zerbo, que afirmou existir “uma barreira de mitos” impedindo o conhecimento do passado dos povos e das sociedades do continente africano (KI-ZERBO, 2009, p. 10). Estas barreiras ganharam nova significação para Elikia M´Bokolo, sendo percebidas como “mitos científicos”, uma vez que são descritas como categorias fundamentadas na ciência, ganhando assim status de verdade científica:

[...] O trabalho dos homens de ciência produziu também de maneira mais insidiosa, ao lado das reconstruções históricas mais refletidas e mais duradouras, estereótipos tanto mais persistentes pois apareciam aparelhados com todos os emblemas da legitimidade “científica ou acadêmica, ao mesmo tempo em que confortavam as falsas evidências do senso comum (M´BOKOLO, 2009, p. 49).

Sobre a questão acima colocada, importa ressaltar o fato de que M´Bokolo, ao cunhar a expressão “mito científico”, tomou a ideia de mito como sinônimo de inverdade, o que para a grande parte dos antropólogos contemporâneos é um equívoco sem tamanho. Aliás, mesmo considerando-os como as principais referências para o estudo da história do continente africano, considerando os poucos trabalhos sobre o tema, sobretudo em língua portuguesa, não posso deixar de afirmar que tanto M´Bokolo, como Ki-Zerbo são tomados pela armadilha conceitual da racialização, criada pelo

Ocidente. Esta racialização se expressa na simplificação e redução da humanidade em categorias tomadas a partir da cor da pele. Negros e brancos, aqui entendidos como conceitos, neste sentido, se constituem em outro entrave para o estudo da História do continente africano, ainda mais quando tomamos as categorias acima mencionadas e sobre elas estabelecemos inferências conceituais. Assim, homogeneizar os povos do continente africano, reduzindo-os à categoria “negro” não nos ajuda no processo de conhecimento sobre a África. Os livros de M’Bokolo (2007, 2009) e Ki-Zerbo (2002, 2009) trazem consigo partes desta armadilha, ao utilizarem a categoria “África negra” como forma de se referir ao continente africano. Ressalte-se também que esta categoria conceitual “África negra” está diretamente relacionada com a concepção eurocêntrica da História de que o continente africano foi dividido em duas partes pelo Saara. O norte, nesta perspectiva, seria compreendido como a África branca, e a parte abaixo do Saara, África negra.

Retomando a questão sobre os mitos científicos, devo insistir que ainda hoje existem diversos trabalhos que divulgam “verdades científicas” a respeito do continente africano, a exemplo de que este era dividido em duas partes incomunicáveis, tendo o Saara como principal obstáculo para a integração entre os povos dos dois lados. Na obra *Pequena História da África*, publicação recente de alguns professores da UFRGS, há a afirmação de que a África foi durante muito tempo um continente cindido em duas partes:

[...] Algumas regiões escaparam a essas limitações, como, por exemplo, o norte da África, embora submetido ao isolamento em relação ao restante do continente pelo Saara (VISENTINI et al., 2007, p.).

Para Cheik Anta Diop esta afirmação, de que a África estava cindida em duas partes, está diretamente relacionada com a tese de que o Egito não era uma civilização do continente africano, e que não possuía vínculos com os demais povos africanos, posto que o

Saara os separasse e impedia o contato em todos os sentidos¹². Outros “mitos científicos” existentes sobre o continente africano ainda estão presentes, tanto nos trabalhos recentemente publicados, bem como no paradigma de que os povos africanos constituem uma homogeneidade sócio-histórico-cultural passível de ser capturada na ideia de uma matriz africana. Este paradigma também constituiu, em nosso país, a referência de que todo negro é, invariavelmente, descendente direto dos africanos, como se os outros povos, oriundos do continente europeu, bem como os ameríndios não estivessem presentes nesse processo de constituição do povo brasileiro. Esta compreensão pode ser vista na obra *História e cultura afro-brasileira*, publicada sob a esteira dos novos trabalhos lançados no contexto pós-lei 10639 (MATTOS, 2007).

A forma como este livro teve os seus capítulos dispostos mostra a compreensão naturalizada que a autora tem a respeito tanto da história da África, como dos negros brasileiros, uma vez que a obra tem sua primeira parte voltada sobre o continente africano, seguida de breve histórico sobre o tráfico atlântico, para em seguida ser desfechada na história dos negros e das suas manifestações culturais em nosso país. O percurso da obra, traduzido no plano de divisão dos capítulos, é suficiente para percebermos que a autora entende os negros e negras da contemporaneidade como descendentes diretos do continente africano. A visão simplista, nesse sentido, é fácil de ser traduzida para o esquema já consagrado em alguns trabalhos: África — escravos — negros. Eis uma relação que até mesmo os movimentos sociais negros recusam, ao afirmarem que não são descendentes de escravos. Resta-me dizer, uma vez que minha análise prendeu-se à obra, que talvez a autora tenha sido tomada pelo inconsciente, que se abate com grande força, sobretudo, nos estudiosos que se dedicam à História da África.

12 Sobre a questão do Egito enquanto parte constitutiva do continente africano, profundamente integrada com outras civilizações, ver: OBENGA, 2010; DIOP, 2010; ZAYED, 2010.

É esta compreensão da África e dos negros brasileiros que subsidia outros “mitos científicos”, e representações distorcidas, impedindo que se conheça e estabeleça outros olhares e pontos de vista sobre o continente africano e seus supostos “descendentes brasileiros”¹³. Infelizmente ainda estão sendo publicados trabalhos que trazem consigo ideias que aludem à perspectiva de que o continente africano é dotado de certas homogeneidades, a exemplo de algumas afirmações existentes na obra *A temática africana na sala de aula*:

[...] o mundo africano corresponde a um todo integrado onde se relacionam não só aspectos sociais, mas também o espaço e o tempo vivenciados pelas suas sociedades. Aliás, o entrosamento do tempo com o espaço é, sobretudo, uma premissa africana. No *pensamento tradicional africano*, o binômio espaço-tempo compartilha tamanha cumplicidade, que tornou imprescindíveis artifícios regulamentadores externos à realidade vivida, caso dos cronômetros e dos relógios que demarcam um tempo eminentemente matemático e abstrato (SERRANO & WALDMAN, 2007, p. 136, grifo meu)¹⁴.

Ao se deparar com este texto na obra citada, o leitor se reportará a uma África supostamente homogênea, como se todas as sociedades e povos dispusessem das mesmas categorias descritas. Outras afirmações relacionadas às religiões existentes no continente africano, ou mesmo a de que exista um “pensamento tradicional africano” remetem diretamente para a negação da imensa diversidade existente nesse continente. Creio que é preciso pensar as razões que propiciam a tendência de alguns estudiosos em representarem o continente africano como uma homogeneidade, mas tal questão não será aqui desenvolvida, dada a exiguidade do espaço e os propósitos deste trabalho.

13 Uma excelente discussão em torno das identidades impostas ao continente africano, e de como os povos deste continente devem agir para romper com as estereotípias e homogeneidades, pode ser vista em: MBEMBE, 2001.

14 Outras passagens do livro trazem consigo afirmações sobre “a religião africana”, o que me leva a afirmar que a obra, no que pesem seus aspectos positivos, foi pensada sob a influência dos estereótipos e das homogeneidades, dando ao continente africano uma condição e universalidade que ele não possui.

Em suma, diferentes livros lançados recentemente, no contexto criado após a promulgação da lei 10639/2003, trazem consigo as referências de uma África pautada na homogeneidade, ou mesmo na ideia de que as práticas e os costumes dos negros brasileiros se constituem em transposições do continente africano para o Brasil. Também há as obras que aludem aos “mitos científicos”, e que se constituem em referências negativas para o estudo da História da África.

Para além das dificuldades em torno da História da África, creio que se faz necessário entender a forma como os brasileiros representam o continente africano, em meio aos filmes hollywoodianos, jornais diários e histórias em quadrinhos, que quase sempre mostram a África como um lugar inviável, selvagem, primitivo, caótico, miserável e permeado pelas guerras. Esta questão deve ser posta como de primeira importância, de modo que se constitua em instrumento que subsidie novas políticas públicas, que propiciem à sociedade brasileira o conhecimento sobre o continente africano em sua totalidade, propiciando a construção de visões mais próximas das realidades sócio-político-culturais africanas.

A África a partir das revistas em quadrinhos: Fantasma, o herói branco!

Ao contrário do que é afirmado com recorrência, as histórias em quadrinhos estão presentes na vida das pessoas de praticamente todas as gerações. O gosto pelos “gibis” está há muito registrado em diferentes obras, filmes e músicas. Não é por acaso que nos grandes jornais existem os cadernos dedicados aos assuntos relacionados com a cultura, fatos sociais e quadrinhos! Nos maiores jornais de circulação nacional, a exemplo do *Diário de Pernambuco*, *Jornal do Commercio* (PE), *Folha de São Paulo*, *O Globo* (RJ), *A Tarde* (BA), dentre outros, os quadrinhos se constituem em presença obrigatória nos seus cadernos culturais.

Gerações inteiras foram formadas lendo personagens diversos, a exemplo dos heróis da Marvel, os animais de Walt Disney, ou mesmo as crianças de Maurício de Souza. Também eram presença constante personagens que tinham o continente africano como cenário, ou como temas circunstanciais. Fantasma, Tarzan e Jim das Selvas são alguns destes heróis que “fizeram a cabeça” de inúmeras pessoas. É possível afirmar que as gerações com maior idade tiveram como referências, para entender o continente africano, as representações existentes nestas revistas em quadrinhos. As histórias que tinham Tarzan e Fantasma como personagens principais foram, junto com as notícias veiculadas nos jornais diários, bem como os filmes veiculados pela indústria cinematográfica, as principais fontes informativas para a população em geral obter informações e conhecimentos diversos a respeito do continente africano. É neste sentido que interrogo a respeito de como estas representações mostraram os diferentes povos africanos, suas histórias e costumes.

Fantasma surge nos anos 1930, como uma criação de Lee Falk. Suas revistas tiveram sucesso significativo em nosso país, notadamente entre os anos 1960 até os anos 1990, quando deixa de ser publicado. O herói, conhecido como “Espírito que anda” também pode ser entendido como uma verdadeira dinastia, ocupada por homens que sucedem os seus pais no combate ao crime, desde o primeiro Fantasma, que prestou o juramento de luta contra o mal perante o crânio do assassino de seu pai. Desde então, o filho primogênito, após a morte do pai, ocupa o lugar, passando para os demais a ideia de que o Fantasma nunca morre. Apenas os pigmeus bandar conhecem o segredo do Fantasma como homem mortal¹⁵.

15 Fantasma encontra-se sob o dilema de ser um herói, ou super-herói. Ao segundo são imputados poderes sobre humanos, a exemplo de dispor da capacidade de voar, soltar raios, dentre outros atributos. Fantasma é considerado um super-herói, mesmo não tendo nenhum tipo de poder sobre-humano. Estas questões podem ser mais bem discutidas em: VIANA et al., 2011. Sobre as histórias em quadrinhos, ver também: VIEIRA, 2007.

O momento de nascimento de nosso personagem é marcado pela curiosidade que o continente africano está despertando no ocidente ao longo dos quarenta primeiros anos do século XX. O século XIX, sobretudo o período que vai dos anos 1820 até os anos 1880, também é privilegiado em narrativas fantásticas de viajantes, missionários, exploradores e comerciantes que descrevem versões diversas sobre a África. Seus povos e costumes são colocados como exóticos, primitivos e selvagens. Certamente foram estas ideias que povoaram a mente de Lee Falk ao conceber a invenção do seu personagem mais famoso e que lhe conferiu maior sucesso¹⁶.

Conforme já vimos, ainda hoje persistem as representações que fazem da África uma grande selva, repleta de animais e povos selvagens, incapazes de regerem suas vidas. Em geral, ao compulsarmos as revistas em quadrinhos, especialmente Fantasma, iremos perceber qual África está sendo transmitida para o leitor. Suas revistas foram lidas por diferentes gerações de brasileiros, ao longo dos anos 1960, 1970, 1980 e 1990. Fantasma resolve todos os problemas existentes entre os povos da África. Luta contra piratas, caçadores e “tribos” selvagens. E ainda tem tempo para solucionar questões relacionadas com a política macro, evitando golpes palacianos, ou conspirações contra os chefes de estado.

Mesmo não havendo mais revistas deste personagem em circulação nos dias atuais, pode-se afirmar que os homens e mulheres, com mais de trinta anos, que se divertiram lendo as aventuras do “Espírito que anda”, receberam, seguramente, influências das estereotípias e representações negativas sobre o continente africano. Na coleção de revistas publicadas pela EBAL, no início dos anos 1980, e

16 Nunca é demais afirmar que o continente africano foi representado, e inventado pelo ocidente de forma negativa. Estas representações marcam ainda hoje a forma como grande parte da população brasileira enxerga a África. Este fenômeno possui seu paralelismo na invenção do oriente pelo ocidente. Sobre esta questão, ver: SAID, 2007. Sobre o continente africano, como uma presença invisível nos romances ingleses, ver: SAID, 1999. Importa entender que este contexto é fruto da efervescência do século XIX, pródigo na grande quantidade de narrativas e informações fantasiosas sobre o continente africano. Richard Burton, um dos muitos viajantes ingleses, foi responsável por muitas destas narrativas. Sobre o mesmo, ver: GEBARA, 2010; RICE, 2008.

disponíveis on line na internet, pode-se contemplar o herói em meio às lutas contra “tribos primitivas”, ou mesmo afirmando a superioridade da ciência, em detrimento das magias e crendices dos “selvagens africanos”. As tiras diárias, publicadas nos principais jornais brasileiros, tiveram seu papel de divulgar esta personagem, bem como as representações que este transmitia sobre o continente africano.

É importante, no entanto, não caracterizar o personagem em questão como a representação do mal, ou mesmo do racismo. Fantasma não deve ser analisado sob a perspectiva do maniqueísmo. Suas histórias mostram uma África primitiva, e os seus povos, culturas e costumes estão presos a categorias que terminam por inferiorizá-los perante os brancos e europeus em geral. Mas Fantasma é dotado de uma grande ambigüidade. Seus roteiristas seguramente davam ao continente africano um ar de pureza e ingenuidade, mas atribuíam ao mesmo alguns aspectos positivos, sobretudo à medida que os contextos políticos vão sofrendo diferentes transformações. Fantasma, entretanto, foi seguramente quem melhor “divulgou” o continente “selvagem” e “primitivo” no Brasil.

Cinema e jornal: de que África estamos falando?

As representações construídas sobre o continente africano também tiveram lugar nos filmes e jornais. Em relação aos primeiros, importante lembrar-se das séries em que o protagonista andava nos cipós, cercado de animais amigos e gritando o seu famoso bordão, ainda hoje repetido pelos mais velhos. Tarzan encantou gerações, e nos fez acreditar que a África era de fato uma grande selva. E neste sentido, importante lembrar o papel do cinema no processo de construção das representações (CARRIÈRE, 2006; XAVIER, 2008; METZ, 2010). Nenhuma linguagem cumpre melhor papel!

O cinema hollywoodiano deve ser visto como fundamental para entender as representações existentes na sociedade brasileira

sobre o continente africano. Os filmes que aludem à África, lançados ao longo dos anos 1960 aos dias atuais, mostram os clichês consagrados e que sempre estão presentes nas narrativas fílmicas do gênero. *A masai branca*, *A intérprete*, *Amor sem fronteiras*, *O jardineiro fiel*, *Diamantes de sangue*, *O senhor das armas*, dentre outros, são apenas alguns dos muitos exemplos possíveis de serem elencados para evidenciar a forma como o cinema hollywoodiano representou (e representa!) o continente africano (AUMONT et al., 2009; AUMONT, MARIE, 2009; RIBEIRO, FERREIRA, 2007).

No geral prevalecem as versões e os clichês que mostram a África como o lugar da guerra, fome, miséria, caos e desordem. Estes filmes nos transmitem representações e ideologias que trazem, seja de modo subjacente, seja na forma explícita, a ideia de que a África é inviável e dotada de uma crônica incapacidade de autogestão. Os povos que vivem neste continente necessitam ser “governados e civilizados”, devido à ausência da capacidade de constituição de governo próprio. Esta é uma das muitas conclusões a que chegamos após assistirmos qualquer um dos filmes acima citados. É preciso compreender as representações construídas por esta indústria cinematográfica, mostrando-a como a chave para entender algumas das razões que levam a imensa maioria da sociedade brasileira a acreditar nas estereotípicas que obstaculizam o conhecimento da história do continente africano em sua forma mais plena.

Os jornais diários constituem-se em outro elemento fundamental para a compreensão destas visões distorcidas sobre a África. Todos os dias, diariamente, diferentes jornais trazem as notícias sobre catástrofes, guerras, golpes de estado, ou desastres ecológicos que ocorrem no continente africano. Este é o lugar preferido para notícias negativas. Evidente que nem sempre os jornais trazem matérias sobre a África, mas quando o fazem, quase sempre é para informar que determinada região está assolada pela fome, ou que um presidente foi assassinado, ou então deposto.

Difícilmente chegam notícias positivas sobre a África, e por isso que em nossas mentes as representações que construímos sobre este “lugar” são baseadas em pressupostos e imagens negativas. Não foi à toa que o ex-presidente Lula, quando esteve em Windhoek, em 2003, deparou-se com uma cena estranha para o que conhecia do continente, e declarou que estava em um lugar que nem parecia a África, devido à ausência de problemas que normalmente encontramos nos jornais, filmes hollywoodianos, reportagens televisivas, dentre outros meios.

Ao longo das décadas de 1960, 1970, 1980 e 1990 pude perceber que se construiu uma imagem da África pautada na guerra, na fome e no caos. A África tornou-se sinônimo de desordem, fome, AIDS, miséria, guerras, e acredito que ainda hoje estas são as imagens predominantes no seio da população brasileira. Não posso afirmar que estas representações do continente africano sejam “mentirosas”, mas não tenho como, após uma leitura dos jornais tão extensa no tempo, deixar de afirmar que esta é uma África construída historicamente¹⁷.

Grande parte das notícias que li não eram produzidas pelos jornalistas brasileiros, mas procedentes de grandes agências internacionais. Impõe-se, portanto, pensar como essas agências de notícias corroboraram e contribuíram para construir uma imagem da África e de sua história, questão que apresento como uma das muitas interrogações deste presente trabalho.

Conclusão

Creio que uma das principais conclusões sobre as questões expostas ao longo deste artigo diz respeito à necessidade de que é preciso desconstruir as representações que colocaram o continente

17 Parte dos resultados da pesquisa que estão sendo apresentados neste artigo referem-se às leituras de dois jornais pernambucanos (*Diário de Pernambuco* e *Jornal do Commercio*), no período compreendido entre os anos de 1960 a 2000.

africano no lugar do primitivo e atrasado, estabelecendo liames entre estes olhares e o preconceito racial existente no país. À medida que a África foi representada como um “país dos negros”, apresentá-la como negativa significava contribuir para que esta visão fosse deslocada para o Brasil. Ora, se o “lugar” dos negros é representado de formas negativas, efetivamente tais ideias respingam diretamente sobre as questões relacionadas com as imagens e conceitos em torno dos negros e das negras de nosso país. Ressalte-se, entretanto, que em nenhum momento apresentei concordância com a naturalização imposta pelo pan-africanismo na relação entre negros brasileiros e o continente africano. Mas não posso negar que as representações negativas do continente africano foram usadas como estratégia para inferiorizar os negros, contribuindo para que ocupassem os piores postos na sociedade brasileira.

Também é importante entender que a representação não pode ser vista como algo simples e ingênuo, destituído de poder. A representação constrói realidades e formas de se entendê-la. A África é ainda hoje vista pelas formas sobre as quais discorri ao longo deste artigo por ter sido representada e divulgada nos meios analisados: jornais, revistas em quadrinhos e cinema. Ressalte-se que esta África, construída por estas representações, ainda permanece nas cabeças da maior parte dos homens e das mulheres de nossa sociedade.

Assim sendo, este trabalho deverá corroborar na construção de uma visão mais efetiva sobre o continente africano, contribuindo assim para a constituição de certa positivação tanto no que diz respeito ao entendimento das especificidades sócio-político-culturais, como nas questões de ordem mais geral relacionadas com a história da África em seu sentido mais pleno. Espera-se assim, que os resultados decorrentes gerem desdobramentos na produção de uma nova bibliografia sobre a história do continente africano, sob formas diversas. Novas representações estão sendo gestadas!

Referências

- AJAYI, J. F. Ade. (Org). *História geral da África*, v. VI — *África do século XIX à década de 1880*. Brasília: UNESCO/MEC, 2010.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- AUMONT, Jacques, et al. 7. ed. *A estética do filme*. Campinas: Papirus, 2009.
- AUMONT, Jacques; MARIE, Michel. *A análise do filme*. Lisboa: Edições, Texto e Grafia, 2009.
- BARROS, José D´Assunção. Cinema e historia: entre expressões e representações. In: NOVOA, Jorge; BARROS, José D´Assunção. (Org.). *Cinema — história: teoria e representações sociais no cinema*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- BOAHEN, Albert Adu. (Org). *História geral da África*, v. VII — *África sob dominação colonial, 1880-1935*. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010.
- CARDOSO, Pedro Escosteguy. *A nova arquitetura africana de paz e segurança: implicações para o multilateralismo e as relações do Brasil com a África*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011.
- CARRIÈRE, Jean-Claude. *A linguagem secreta do cinema*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- CHALIAND, Gerard. *A luta pela África. Estratégia das potências*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, Gamal. (Org.). *História geral da África*, v. II — *A África antiga*. Brasília: UNESCO/MEC, p. 1-36.

FASI, El Mohammed; HRBEK, Ivan. (Org.). *História geral da África*, v. III — *África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010.

FERRO, Marc. *Cinema e história*. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. *A África de Richard Francis Burton. Antropologia, política e livre-comércio, 1861-1865*. São Paulo: Alameda, 2010.

GOIDANICH, Hiron Cardoso; KLEINERT, André. *Enciclopédia dos quadrinhos*. Porto Alegre: L&PM, 2011.

GOUREVITCH, Phillip. *Gostaríamos de informá-lo de que amanhã seremos mortos com nossas famílias*. Histórias de Ruanda. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

HATZFELD, Jean. *Uma temporada de facões. Relatos do genocídio em Ruanda*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula. Visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

INIKORI, J. E. A África na história do mundo: o tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico. In: OGOT, B. A. (Org.). *História geral da África*, v. V — *África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO/MEC, 2010, p. 91-134.

KI-ZERBO, Joseph. (Org.). *História geral da África*, v. I — *Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO/MEC, 2010.

KI-ZERBO, Joseph. *História da África negra*, v. II. Mem Martins, Publicações Europa-América, 2002.

KI-ZERBO, Joseph. *História da África negra*. Mem Martins, Publicações Europa-América, 2009.

LEAKEY, Richard. *A origem da espécie humana*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

LEAKEY, Richard; LEWIN, Roger. *O povo do lago*. Brasília: UNB,

1996.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Todos os negros são africanos? In: *Anais eletrônicos do XXVI Simpósio nacional da ANPUH*, 2011. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1309546368_ARQUIVO_Trabalho_completoANPUHivaldo2011\[1\].pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1309546368_ARQUIVO_Trabalho_completoANPUHivaldo2011[1].pdf); acessado em 08/10/2011.

LOVEJOY, Paul. E. *A escravidão na África. Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 2002.

LUMET, Sidney. *Fazendo filmes*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

M´BOKOLO, Elikia. *África negra. História e civilizações — do século XIX aos nossos dias*. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

M´BOKOLO, Elikia. *África negra. História e civilizações — Tomo I (até o século XVIII)*. Salvador/São Paulo: EDUFBA/Casa das Áfricas, 2009.

MATTOS, Regiane Augusto de. *História e cultura afro-brasileira*. São Paulo: Contexto, 2007.

MAZRUI, Ali A.; WONDJI, C. (Org.). *História geral da África, v. VIII — África desde 1935*. Brasília: UNESCO/MEC, 2010.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 1, p. 172-209, 2001.

MELEIRO, Alessandra. *Cinema no mundo. Indústria, política e mercado*. África, v. 1. São Paulo: Escrituras, 2007.

MERTEN, Luiz Carlos. *Cinema — entre a realidade e o artifício. Diretores, escolas e tendências*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2010.

METZ, Christian. *A significação no cinema*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

MOYA, Álvaro de. *Shazam!* São Paulo: Perspectiva, 1977.

MOKHTAR, Gamal. (Org.). *História Geral da África, v. II — A África*

antiga. Brasília: UNESCO/MEC, 2010.

MORETTIN, Eduardo. O cinema como fonte histórica na obra de Marc Ferro. In: CAPELATO, Maria Helena; MORETTIN, Eduardo; NAPOLITANO, Marcos; SALIBA, Elias Thomé. *História e cinema*. São Paulo: Alameda, 2011.

MOYA, Álvaro de. *História da história em quadrinhos*. Porto Alegre: 1986.

MUNANGA, Kabengele. *Identidade étnica, poder e direitos humanos*. Thot África, n. 80, p. 19-30, 2004.

MURRAY, Jocelyn. *Grandes civilizações do passado. África o despertar de um continente*. Barcelona: Folio, 2007.

NAPOLITANO, Marcos. *Como usar o cinema na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2004.

NAPOLITANO, Marcos. A História depois do papel. In: PINSKY, Carla Bassanezi, et al. *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2006.

NIANE, D. T. (Coord.). *História geral da África, v. IV — A África do século XII ao século XVI*. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010.

OBENGA, T. Fontes e técnicas específicas da história da África — Panorama geral. In: KI-ZERBO, Joseph. (Org.). *História geral da África, v. I — Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO/ MEC, 2010.

OGOT, B. A. (Org.). *História geral da África, v. V — África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO/MEC, 2010.

OLIVA, Anderson Ribeiro. *Lições sobre a África. Diálogos entre as representações dos africanos no imaginário ocidental e o ensino da história da África no Mundo Atlântico (1990-2005)*. Brasília: Tese de Doutorado, Universidade de Brasília, 2007.

PRITCHARD, E. E. Evans. *Os nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. 2. ed. São

Paulo: Perspectiva, 1993.

PRITCHARD, Evans Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

REDIKER, Marcus. *O navio negreiro. Uma história humana*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

RIBEIRO, Ana Paula Goulart; FERREIRA, Lucia Maria Alves (Org.). *Mídia e memória. A produção de sentidos nos meios de comunicação*. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

RICE, Edward. *Sir Richard Francis Burton. O agente secreto que fez a peregrinação a Meca, descobriu o Kama Sutra e trouxe As mil e uma noites para o ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

ROSENSTONE, Robert. *A história nos filmes. Os filmes na história*. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

SAID, Edward. *Orientalismo. O oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

SANTOS, Luís Ivaldo Villafañe Gomes. *A arquitetura de paz e segurança africana*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2011.

SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. *Memória D'África. A temática africana em sala de aula*. São Paulo: Cortez, 2007.

SOARES, Mariza de Carvalho; FERREIRA, Jorge. (Org.). 3. ed. *A história vai ao cinema. Vinte filmes brasileiros comentados por historiadores*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico — 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos — aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EDUFF, 2005.

VIANA, Nildo; REBLIN, Iuri Andréas. *Super-heróis, cultura e sociedade. Aproximações multidisciplinares sobre o mundo dos quadrinhos*. Ideias e Letras, Aparecida, 2011.

VIEIRA, Marcos Fábio. *Mito e herói na contemporaneidade: as histórias em quadrinhos como instrumento de crítica social*. Contemporânea, n. 8, v. 1, 2007.

VISENTINI, Paulo G Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira; PEREIRA, Analúcia Danilevicz. *Breve história da África*. Porto Alegre: Leitura XXI, 2007.

XAVIER, Ismail. *O discurso cinematográfico — A opacidade e a transparência*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

ZAYED, Abd El Hamid; DEVISSE, J. *Relações do Egito com o resto da África*. In: MOKHTAR, Gamal. (Org.). *História geral da África, v. II — A África antiga*. Brasília: UNESCO/MEC, 2010.

Recebido em: *mar. 2014*. Aprovado em: *maio 2014*.

ASPECTOS DAS IDENTIDADES ANGOLANAS: PEQUENA ANÁLISE COMPARATIVA

Paula Faccini de Bastos Cruz¹

Resumo: Este artigo foi escrito a partir de um estudo comparativo entre textos, pretendendo, através dessa intertextualidade, contribuir para a compreensão dos elementos que permitiram e estão permitindo a construção de identidades em Angola. Em minha tese de doutoramento procuro, recorrendo ao estudo de filmes produzidos nesse país, perceber como os angolanos se compreendem como sujeitos nacionalizados; como nessas obras pode-se analisar tanto a vulnerabilidade dessa sociedade, quanto sua capacidade de resiliência; como eles se nomeiam e se identificam dentro de um mundo globalizado. Portanto, o texto, aqui apresentado, é um pequeno resultado de parte deste exercício. Podemos perceber que alguns traços, ainda presentes na constituição das identidades angolanas, são vestígios da época dos primeiros contatos com o Ocidente, do entendimento que os europeus tiveram das populações que lá encontraram, e das imposições estabelecidas no processo de dominação colonial. Para enriquecer esta verificação, estabeleci algumas inferências a partir dos estudos de Todorov sobre a conquista da América, mais exatamente, sobre como os espanhóis perceberam os índios. Confrontando ambos os processos de dominação, encontrei importantes similitudes que nos ajudam a compreender o processo análogo vivido em Angola.

Palavras-Chave: Angola. Identidade. Resiliência. Vulnerabilidade. História Comparada. Cinema.

Abstract: This article was written from a comparative study between texts, in order to contribute to the understanding of the elements which allowed — and are still allowing — the construction of identities in Angola. In my doctoral thesis, through the study of movies produced in that country, I intend to realize how the angolans understand themselves as nationalized subjects;

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ), bolsista Capes, coordenadora do projeto África: Cinema e História; coordenadora do Afrocine, cineclube vinculado ao Laboratório de Estudos Africanos (LeÁfrica). Agradeço aos membros do LeÁfrica pelas críticas e sugestões, especialmente ao meu orientador Prof. Dr. Sílvio de Almeida Carvalho Filho e a Profa. MA Priscila Henriques Lima. Endereço eletrônico: pbastoscruz@terra.com.br.

how, in those works, it can be analyzed not only this society's vulnerability, but also its capacity of resilience; how they named themselves and indentify themselves inside a globalized world. Therefore, the text here presented it's a smal result of this excercise. We can notice that some traces, still presents in the constitution of angolan's identities, are vestiges of the time of the first contacts with the Ocident, the understanding of what the europeans had with its population and the impositions stablished through the process of colonization. To enrich this verification, it was established some inferences from Todorov's studies about the America's conquest, more extactly about how the spanish understood the indians. Confronting both process of domination, it was found importants similarities that helps to understand the analogous process lived in Angola.

Key Words: Angola. Identity. Resilience. Vulnerability. Comparative History. Cinema.

Fazer reagir para descobrir um aspecto desaperecebido, um ângulo insólito, uma propriedade escondida. Sem ter medo de desordenar a História ou de zombar da cronologia. O jogo vale a pena: o comparativista experimentador se dá assim a liberdade e o prazer de desmontar e de remontar lógicas parciais de pensamento (DETIENNE, 2004, p. 16).

Este artigo foi escrito a partir de um estudo comparativo entre textos, pretendendo — através desta intertextualidade — contribuir para a compreensão dos elementos que permitiram e estão permitindo a construção de identidades em Angola. Em minha tese de doutoramento procuro, através do estudo do cinema produzido neste país, perceber como os angolanos se compreendem como sujeitos; como nestas obras pode-se analisar, tanto a vulnerabilidade desta sociedade, quanto sua capacidade de resiliência²; como eles se nomeiam e se identificam dentro de um mundo globalizado. Para tanto se faz imprescindível nos valermos de certos conceitos, como identidade/alteiridade, cultura, sociedade e etnicidade. Este texto é o resultado de parte deste exercício.

2 Capacidade de reestruturação do sujeito após um trauma profundo.

Primeiramente gostaria de explicitar minha metodologia, que parecerá um tanto exótica a alguns historiadores, uma vez que não respeito cronologias, tampouco recortes geográficos nesta experiência. Meu trabalho parte da História Comparada, que já é por definição interdisciplinar em todos os sentidos — conceitual, teórico, na escolha dos tipos de fonte, por exemplo. Indo além, Dètienne propõe um estudo a partir da comparação de formas de pensamento, de entradas, daquilo que chamou de “sistemas de pensamento”, “placas de coerência”, de “comparáveis” (DETIENNE, 2004, p. 57). Uma ação, um gesto, como escolher ou rejeitar, se encadeia num conjunto arbitrário de pensamentos, numa configuração, concepção de mundo que possui “uma coerência relativa”, e que pode ser localizada, analisada e comparada.

Assim, os comparáveis funcionam como escolhas orientadas, “relações em cadeia”, e são organizados pelo pesquisador por meio de intuições sucessivas. Uma vez identificadas, essas entradas comparáveis nos possibilitarão perceber, compreender e nomear mecanismos que atuaram como formas de entendimento de si e do outro, da criação do duo identidade/alteridade entre angolanos e portugueses no passado, e que influenciam a constituição do entendimento que os angolanos têm de si mesmos, até os dias de hoje, principalmente na cidade de Luanda. Reafirmo aqui meu foco de estudo: interessa-me a imagem que esta sociedade desenha de si mesmo, como se enxerga no espelho — não a visão externa desta sociedade, construída pelo Ocidente, muitas vezes estereotipada, cheia de incompreensão, distorções e preconceitos.

No entanto, estas placas de coerência só são passíveis de definição, de nomeação, durante o próprio fazer, o exercício de comparação, posto ser nele que, aos poucos, vão se apresentando ao pesquisador seus traços — a crítica é sempre acompanhada pela experimentação. Creio que conseguirei deixar esta questão mais clara ao longo do artigo, onde tentarei elucidar as placas de

coerência que utilizei. Parafraseando Dètienne, nos exercitamos enquanto passeávamos, com duas ou três questões no bolso, pelas passarelas que construímos entre um texto e outro, um texto e uma imagem, tentando “estender o mais largamente possível o campo de uma investigação da qual ainda não soube fixar os limites” (DETIENNE, 2004, p. 52).

Em Angola, as transformações sociais e variações culturais se deram dentro do próprio território nacional, em função da sobreposição forçada de uma estrutura de Estado³ ocidental às sociedades nativas, com todas as consequências que tal violência acarreta — guerra colonial, guerra civil, unificação linguística em língua estrangeira, migrações, demarcação territorial artificial, etc. Podemos perceber que alguns traços, ainda presentes na constituição das identidades angolanas, são vestígios da época dos primeiros contatos com o Ocidente, da forma como estes se deram, do entendimento que os europeus tiveram das populações que encontraram, e das imposições estabelecidas no processo de dominação colonial. Outros tiveram suas origens nas lutas de libertação; alguns mais adiante no tempo, após a guerra civil. Digo identidades angolanas, assim, no plural, porque identidades, em geral, querem se apresentar como homogêneas e unificadas, porém apresentam sempre uma pluralidade e uma heterogeneidade marcantes, principalmente no caso de Angola. Para enriquecer minha compreensão do impacto dos primeiros contatos entre europeus e africanos, analisei os estudos de Todorov sobre a conquista da América pelos espanhóis, mais exatamente, como os espanhóis perceberam os índios (TODOROV, 2003). A partir de uma análise comparada entre ambos os processos de dominação, encontrei importantes semelhanças. Este autor parte do princípio de que o eu é um outro, e cada outro é um eu

3 Não pretendo me aprofundar nas questões que envolvem o conceito de Estado neste artigo, por entender que apenas ele já necessitaria de um artigo próprio. Limito-me a defini-lo de forma breve como sendo um território demarcado por fronteiras, onde instituições públicas exercem o monopólio “de coerção e extração dentro de um determinado território” (SMITH, 1997, p. 29).

também. O que os diferencia é o ponto de vista no qual somente eu estou aqui, e os outros estão lá. Eles podem formar um grupo social, do qual não faço parte, mas que é parte de minha sociedade. Ou podem ser tão desconhecidos que não os compreendo e quase não os identifico como sujeitos, como nos casos em questão.

A primeira temática selecionada por nós no texto de *Todo-rov* foi a religião. O autor aponta o cristianismo como uma das principais forças motrizes de Colombo em sua empreitada, sendo o ouro apenas o meio pelo qual ele acreditou viabilizar seu projeto. Entendendo que a Península Ibérica era toda ela igualmente cristã, voltada para os mesmos ideais cruzados expansionistas, também Portugal, em seu discurso colonizador, justificou durante longos séculos sua dominação, fazendo uso do mesmo discurso. Mais tarde, no colonialismo iniciado em fins do século XIX, a justificativa da dominação passaria a priorizar o mito da superioridade da “raça branca”, ao invés da cristianização — contudo, essa não foi abandonada, mas a compreensão do outro e os interesses reais continuariam os mesmos: busca de matéria-prima e mão de obra barata, assim como mercado consumidor.

Ao analisar a obra de Cortez, o autor percebe que este fez várias comparações entre sua cultura e a que encontrou no México, buscando com isso decifrar o desconhecido e atribuir-lhe um valor. Este outro sistema de pensamento também encontramos na atitude dos portugueses com relação aos africanos, quando construíram a identificação dos nativos através de uma escala de valores que partia da comparação consigo mesmo. Podemos constatar este fato, por exemplo, analisando as fotos e pequenos documentários produzidos à época, onde os negros aparecem como que catalogados, e em ocupações, muitas vezes montadas, onde se busca comprovar esta inferioridade (cf. MATOS, 2006). Nestes documentários, que infelizmente não tenho como mostrar aqui, os nativos africanos, perceptivelmente constrian-

gidos, são “expostos” trabalhando em atividades braçais, seminus e embrutecidos, como que fadados somente a estas funções, incapazes de qualquer trabalho intelectual, e invisíveis quanto a sua cultura. Nas fotos abaixo aparecem vários “exemplares”, como num mostruário, vendidos para o Brasil.

Assim também os índios eram entendidos como objetos pelos espanhóis, coletados como que “para completar uma espécie de coleção naturalista” (TODOROV, 2003, p. 187). Quando analisamos a filmografia produzida por Portugal sobre suas colônias africanas, pudemos constatar que a atitude dos portugueses foi exatamente a mesma.

Outra comparável que analisei neste texto foi a percepção da mudança de mundo vivenciada pela Península Ibérica. A subordinação de todos os valores à riqueza é apontada como um marco da entrada nos tempos modernos na Europa Ocidental. Valores antigos, como títulos de nobreza e honra, conquistados apenas através das guerras ou por herança, podiam agora ser comprados. “Esta homogeneização dos valores pelo dinheiro é um fato novo, e anuncia a mentalidade moderna, igualitarista e economicista” (TODOROV, 2003, p. 206). Podemos pensar que, da mesma forma, o impacto da entrada desta mentalidade moderna nas comunidades africanas nativas foi desnorteante, desestruturante e avassaladora. Sociedades que possuíam outras concepções de mundo, outras escalas de valores se viram obrigadas a inserir-se num contexto global que lhes era incompreensível.

O cristianismo é paradoxal, uma vez que considera todos os homens iguais perante Deus, mas escraviza em nome da religião. Não-cristãos, os índios eram entendidos como seres inferiores, podendo escolher entre se submeter espontaneamente ou à força aos espanhóis. Mas esta superioridade é dada pelo próprio discurso, pelo sujeito que o enuncia. Entendendo os índios como bárbaros e incivilizados, os espanhóis elaboraram um juízo de valor baseado

em sua própria definição e compreensão dos termos, e por esta razão atribuíram a si próprios o “direito de tutela”: direito de “civilizar” o indígena, mantendo-o sob sua guarda (e exploração) e com estatuto próprio, até que esse fosse considerado assimilado⁴. Da mesma forma agiram os portugueses com os indígenas africanos (cf. MATEUS, 1999). Avançando no tempo, a dominação seria justificada pela superioridade das raças europeias, mas a placa de coerência continuaria a mesma: os europeus compreendiam os indígenas, não-europeus, como seres inferiores, e, portanto, tinham sobre eles o “direito de tutela”.



Fotos de Alberto Henschel. (Apud ERMAKOFF, George. *O negro na fotografia brasileira do século XIX*. Rio de Janeiro: George Ermakoff Casa Editorial, 2004, p. 182).

Outro ponto de semelhança entre a colonização espanhola na Meso-América e a colonização portuguesa em África é a falta de capacidade de perceber as diferenças entre as várias populações de cada um dos novos continentes, padronizando-as como se fossem uma só, não sendo feita “nunca uma configuração cultural ou social que possa ajudar a compreender as diferenças” (TODOROV, 2003,

4 Para ser considerado assimilado o nativo precisava preencher uma série de requisitos, como dominar perfeitamente a língua portuguesa, ter uma profissão reconhecida pelos colonos, comportar-se como um europeu; enfim, poucos chegavam a esta condição.

p. 239). O colonizador enxerga o mundo a partir de sua mentalidade, de sua concepção de mundo já pré-concebida, incapaz de estabelecer alteridade — temos aqui um outro comparável. Ele encaixa o que vê, o novo, naquilo que é conhecido, vendo naquilo que há o que existe pronto em sua mente.

Faço uma reflexão rápida acerca da questão étnica em Angola, por considerar relevante para a boa compreensão da análise que se segue, sem que veja necessidade, porém, de me aprofundar no tema. As etnias se formam a partir da relação com o outro, da alteridade, resultado da “organização social de diferenças culturais” — é o contraste entre o “eu” e o “outro” que as define. A cultura é a base onde se formam os grupos étnicos, sendo que não se formam em função de uma cultura comum, e sim de diferenças culturais (cf. BARTH, 2005). A questão étnica na construção da angolanidade é, de longe, a mais problemática. Somatório de diversos grupos sociais, a população de Angola, no recorte temporal proposto por mim, está longe de possuir uma única identidade comum. Porém sua capital, Luanda, por razões históricas tornou-se um ponto de convergência de todas as culturas do país, inclusive as de herança estrangeira (cf. HODGES, 2002). Um grande caldeirão cultural, a cidade cria e recria identidades, que começam a se propagar para as outras regiões. Eis o porquê da escolha de dois filmes rodados em Luanda como fonte.

Fazendo uma análise comparada entre o caso dos paquistaneses na Noruega, estudado por Barth⁵ (2005, p. 20), e as mudanças sofridas pelas populações originais da região de Angola, podemos apontar significativas semelhanças. Os paquistaneses, muitas vezes separados em seu país por guerras étnicas, uma vez na Noruega entendiam-se como um grupo só, os estrangeiros, infinitamente mais diferentes dos noruegueses do que entre si. Também em Angola existem ainda distintos grupos étnicos, que no passado chegavam a en-

5 Em seu livro o autor faz um estudo do processo vivido pelos migrantes paquistaneses para a Noruega, enfatizando seu processo de adaptação na nova sociedade (BARTH, 2005, p. 15-31).

trar em conflito, por vezes. Com a dominação colonial, os nativos precisaram aprender a língua portuguesa, principal acesso à nova cultura, necessária para seu reconhecimento como sujeitos capazes de se inserir na nova sociedade, como, por exemplo, arrumando um emprego. Tudo isto acarretou transformações e mudanças em sua cultura original. A ideia que tinham de si mesmos modificou-se em função da ideia que o outro fazia de si, e as diferenças étnicas se tornaram pequenas, num primeiro momento, perto da percepção de serem nativos, negros, estrangeiros em sua própria terra. O sujeito não estava mais dividido entre duas culturas, a portuguesa e a de seu grupo étnico; é a cultura dele mesmo que se modificara. Os povos africanos subjugados se viram obrigados a se reconhecer numa concepção de identidade ocidental, diversa da deles, nem sempre compreensível e que os colocava em posição de inferioridade. Analisaremos este fenômeno atentamente, através do texto de Elias.

Norbert Elias fez um estudo sobre uma comunidade de periferia urbana próxima a Leicester (MENNEL, 2000, p. 13), visando analisar a relação entre o grupo estabelecido, mais antigo, e o grupo mais novo, os *outsiders* (ELIAS, 1994). Este estudo se torna interessante, principalmente porque a guerra civil angolana acarretou uma descontinuidade entre as grandes cidades e o campo, em todos os sentidos: econômico, político e cultural. E de uma forma tão radical, ousamos afirmar, que findaram por constituir grupos identitários diversos e isolados. Entendo que a maneira como se deu a chegada dos portugueses à região, a forma como estes se impuseram e colonizaram os povos que lá habitavam, levou, algumas vezes, os nativos a se sentirem estrangeiros — *outsiders* em sua própria terra. Principalmente em Luanda, a presença dos portugueses foi centralizadora. De alguma forma, todos os nativos que chegavam eram *outsiders*, mesmo sendo parentes ou agregados, posto que a forma de vida que se impunha — entenda-se a cultura híbrida — era exclusiva daquele lugar, não sendo oriunda de nenhum grupo específico. Aqueles

que há algum tempo já lá estavam haviam aprendido determinados códigos de conduta que deixavam mais do que claro quem era o grupo dominante — os “estabelecidos”. No período colonial, este grupo era formado pelos colonos portugueses e, secundariamente, pela elite híbrida formada pelos contatos entre os portugueses e nativos locais, a elite crioula luandense. Após a independência, as elites urbanas locais ocuparam este vazio.

Os “estabelecidos” se autorepresentam como humanamente superiores, justificando desta forma seu domínio sobre os demais. Veem-se como pessoas melhores, possuidoras de virtudes e qualidades exclusivas de seu grupo. E os recém-chegados, por não compreenderem o que lhes falta, ou por não se sentirem capazes de mudar o jogo de poder, acabavam por aceitar, resignados, este lugar de inferioridade.

Em Luanda, creio que a determinante tornou-se o lugar de residência, geograficamente demarcado — centro, periferia, musseques. E este aspecto terminou por identificar e dar coesão aos grupos. Esta coesão grupal estabelece a relação de forças entre os membros da sociedade, e se fortalece com o tempo, através das gerações de famílias que se conhecem e vão interagindo. Os novos tornam-se estranhos, mesmo os parentes, inclusive entre si. Estigmas e preconceitos foram criados, e existem somente pela interdependência entre os grupos. Mas os sintomas desta inferioridade são normalmente gerados pela própria condição imposta ao grupo, por ser *outsider*. “Sob alguns aspectos, eles são iguais no mundo inteiro. A pobreza — o baixo padrão de vida — é um deles” (ELIAS, 1994, p. 28). A inferioridade de poder é sentida como inferioridade humana. Outra característica relacionada a eles é a falta de asseio, e por conta de suas condições precárias, isto é muitas vezes verdade.

Este equilíbrio de poder entre os grupos, porém, não é estático. Grupos estabelecidos podem se tornar *outsiders* ou desa-

parecer, como no caso dos colonos portugueses, após a libertação de Angola, assim como *outsiders* podem deslocar-se para uma nova posição estabelecida, como ocorreu com as elites urbanas angolanas, na mesma época. Esta fantasia criada pelos estabelecidos possui função vital nas relações humanas de poder. O sonho da missão civilizadora portuguesa em África acarretou um movimento de contra-estigmatização dos antigos *outsiders*, hoje em busca de sua negritude e de seu próprio sonho.

Analisar algumas manifestações materiais usadas para marcar diferenças também nos ajuda a compreender a coexistência de diferentes identidades numa mesma sociedade. A identidade é marcada por meio de símbolos que ajudam a identificar o grupo pelas pessoas que os usam. A materialização destes símbolos, como a marca dos produtos consumidos, podem reforçar diferenças, igualdades ou até mesmo identificar zonas de conflito. Ela se constrói de forma simbólica e também social, posto que tenha causas e consequências materiais (WOODWARD, 2009). O processo de globalização está levando ao colapso as velhas estruturas sociais, por conta do rompimento das fronteiras econômicas e culturais. Surgem identidades novas, identificáveis em qualquer lugar do mundo pelo que usam e consomem, e quase não se diferenciam umas das outras. Uma característica marcante da atual fase do capitalismo é certa padronização cultural sofrida pelas sociedades por ele afetadas.



Casamento: os trajes comemorativos da festa misturam símbolos locais tradicionais, com trajes de cerimônia ocidentais, no caso influência do colonizador cristão português, hoje compartilhada por toda comunidade católica global. Cena do filme *Oxalá cresçam pitangas*, de Ondjaki e Kiluange Liberdade, 2006.



Rappers angolanos: roupas, objetos e “atitude”, signos e símbolos que identificam uma juventude que protesta através de sua arte. Surgido no final do século XX entre as comunidades negras americanas, o rap é hoje uma linguagem global. Acima, fotograma do filme *É dreda ser angolano*, produzido pela Família Fazuma, 2007.

Mas, esta homogeneidade cultural pode afastar o indivíduo da cultura local e, conseqüentemente, de sua correspondente identidade, acarretando uma necessidade de reafirmação e fortalecimento de identidades étnicas ou urbanas, tanto quanto o surgimento de novas identidades.

Gostaria de ressaltar o papel da mídia na construção e afirmação das identidades nacionais, e particularmente do cinema, que, ao narrar sua versão dos fatos, reforça-a como sendo a única verdadeira. No entanto, uma mesma história possui várias versões, escolher qual a verdadeira é uma atitude, antes de tudo, política, faz parte da luta pelo reconhecimento das identidades. A história busca no passado a justificativa da demarcação de territórios e culturas. Neste caso, o filme reforça e reafirma determinada identidade. Podemos perceber então que, ao reafirmar certa identidade através de uma narrativa do passado, de fato estamos recriando-a; da mesma forma o passado é transformado, estando ambos em constante movimento. O significado não se fixa, estando sempre mais adiante. Assim, ao realizar as duas obras analisadas, seus produtores corroboraram para a edificação de uma identidade angolana, digamos, nova, jovem, mesmo que em constante mutação.

Referências

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica*, Rio de Janeiro: UFF, n. 19, p. 15-30, 2. sem. 2005. Disponível em: http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_19.pdf.

DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Idéias & Letras, 2004.

ELIAS, Norbert. Introdução: ensaio teórico sobre as relações estabelecidos-outsiders. In: ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994, p. 19-50.

FAZUMA. *É dreda ser angolano*. Angola, Portugal: DVD, 65 min, 2007.

HENSCHER, Alberto. In: ERMAKOFF, George. *O negro na fotografia brasileira do Século XIX*. Rio de Janeiro: George Ermakoff Casa Editorial, 2004, 182 p.

HODGES, Tony. *Do afro-estalinismo ao capitalismo selvagem*. Portugal, 2002.

MATEUS, Dalila Cabrita. *A luta pela independência: a formação das elites fundadoras da FRELIMO, MPLA e PAIGC*. Mem Martins: Inquérito, 1999.

MATOS, Patrícia Ferraz de. *As cores do império: representações raciais no império colonial português*. Lisboa: ICS, 2006.

MENNEL, Stephen. Nota Introdutória. In: ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders*. ?. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000, p. 13.

ONDJAKI [Ndalu de Almeida]; LIBERDADE, Kiluane. *Oxalá cresçam pitangas — histórias de Luanda*. Angola e Portugal: DVD. 62 min. 2006.

SMITH, Anthony D. *A identidade nacional*. Lisboa: Gradiva, 1997.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 3-17; 183-243.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomás T. da. (Org.). *Identidade e diferença*. ?. ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 7-72.

Recebido em: *fev. 2014*. Aprovado em: *maio 2014*.

MIA COUTO: PODER E SUBMISSÃO FEMININA EM “UM RIO CHAMADO TEMPO, UMA CASA CHAMADA TERRA”

José Benedito dos Santos¹

Rita do Perpétuo Socorro Barbosa de Oliveira²

Resumo: O presente artigo tem como objetivo refletir sobre o lugar social ocupado pelas personagens femininas, em *Um rio chamado Tempo, uma casa chamada Terra* (2003), romance do escritor moçambicano Mia Couto, tomando por base as propostas teóricas da literatura contemporânea e suas relações com o pós-colonialismo. Esse autor dedica-se amplamente à representação de sujeitos femininos subalternos no espaço enunciativo de sua obra literária, tendo como proposta denunciar o silenciamento sociocultural, ao mesmo tempo em que esboça crítica às práticas culturais em curso na sociedade moçambicana pós-colonial. O autor denuncia a violência e as injustiças sociais cometidas pelos homens contra as mulheres africanas, em particular contra as moçambicanas que, em pleno século XXI, ainda vivem sob a tutela do patriarcado. Essa subalternidade, presente nas relações entre homens que mandam e mulheres que obedecem, às quais Mia Couto dá ênfase na sua narrativa, está entre as discussões dos estudos pós-coloniais. Neste sentido, as obras de Mia Couto interessam aos estudos culturais e literários porque as protagonistas são mulheres que, “no caso de Moçambique são vistas como entidades marginais, sem voz, sem outra história senão aquela a que os homens lhes emprestam”. Entretanto e ao mesmo tempo, o autor retira-as desse mundo opressor para o qual foram relegadas pelo patriarcado africano e traduz suas vozes silenciadas, seus anseios de liberdade dando-lhes autonomia discursiva.

-
- 1 Mestre em Letras pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM); membro do Grupo de Estudos e Pesquisa em Literaturas de Língua Portuguesa; Professor de Língua e Literatura Portuguesa credenciado pelo Departamento de Língua e Literatura Portuguesa (DLLP) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, Amazonas, Brasil. Endereço eletrônico: profbenesantos@hotmail.com.
 - 2 Professora doutora em Letras — Estudos de Literatura Portuguesa —, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO); Professora Adjunta de Literatura Brasileira e Portuguesa do Departamento de Língua e Literatura Portuguesa (DLLP-ICHL/UFAM) e do Quadro Permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras — Mestrado (PPGLL), do Instituto de Ciências Humanas e Letras (ICHL) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, Amazonas, Brasil. Endereço eletrônico: ritezapso@uol.com.br.

Palavras-Chaves: Mia Couto. Literaturas em Língua Portuguesa. Narrativa.

Abstract: This paper has as main aim reflect on the social place of female characters, in *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (2003) (A river called time, a home called earth), a novel by Mozambican writer Mia Couto. It is based on theoretical proposals of contemporary literature and their relationship with post-colonialism period. The author devotes widely to present underling female subjects on written space of his work, having a proposal to sew sociocultural silencing. As Couto criticizes cultural practices, that are currently happening on post-colonial Mozambican society, he sews violence and social injustice committed by men against African women, especially against Mozambican women who, even in the 21st century, still live in father chip regime. This underlings present on relationships between men who order and women who obey, and then, in the text, they are in discussion of post-colonial studies. So, Mia Couto's work is important to cultural and literary studies because the main characters are women who, in Mozambique case, are seen as lower people, voiceless, without history, but that which is borrowed by men. At the same time, the author takes them away from that world where they were left by African forefathers and translates their silenced voices, their longing for freedom and he gives them autonomy speech.

Key Words: Mia Couto. Literature in Portuguese. Narrative.

Introdução

A arquitetura ficcional de Mia Couto denuncia a barbárie colonial e pós-colonial, ou seja, é um testemunho do escritor sobre o seu tempo, sobre a vida e sobre a relação entre literatura, história e realidade. Essa percepção do papel da arte e do intelectual africano não passou despercebida à sensibilidade de Mia Couto, pois ao referir-se sobre a condição social das mulheres rurais moçambicanas, em seu romance *Um rio chamado Tempo, uma casa chamada Terra* (2003), ele afirma: “As mulheres rurais de Moçambique há muito que estão sendo devoradas por um sistema de patriarcado que as condena a uma situação marginal e de insuportável submissão” (COUTO, 2012, p. 1). Dessa forma, a trajetória ficcional de Mia Couto é afirmativa desses compromissos. Sua obra evoca uma postura reflexiva e crítica diante do processo histórico e cultural vivido por Moçambique.

As narrativas de Mia Couto publicadas a partir de 1983 vêm denunciando o recrudescimento de tentativas de silenciamento sociocultural e pondo em evidência questões, como o lugar social ocupado pelas mulheres, o confronto entre a cultura tradicional africana e a modernidade, a recriação dos mitos da cultura banta como estratégia narrativa para reconstruir a multiplicidade de raízes da cultura que se convencionou chamar moçambicana. A grande problemática da influência do colonizador português sobre a milenar cultura africana, a imposição daquela cultura sobre a moçambicana são outras questões levantadas pelas personagens das obras desse autor. Assim, Mia Couto discute a suspensão de uma identidade cultural, política e religiosa, após a colonização de Moçambique e questiona o legado deixado pelos portugueses em seu país.

Mia Couto (Antonio Emílio Leite Couto) nasceu em Beira, capital da Província de Sofala, à margem do Oceano Índico, no bairro Maquinino, no dia 5 de julho de 1955. Escritor internacionalmente conhecido, com trabalhos traduzidos e publicados em vários países, além da obra ficcional, publica ensaios, artigos e crônicas jornalísticas em torno dos mais variados assuntos. Neles, Couto discute as relações de poder no continente africano e as relações de cultura e política na sociedade contemporânea. Devido a essa vasta produção intelectual que certamente não se esgotará tão cedo, selecionamos para análise a obra *Um rio chamado Tempo, uma casa chamada Terra*.

Suas obras contemplam um projeto literário de resgate da memória histórica dos povos africanos, em particular dos moçambicanos, e de desconstrução do “exotismo” estabelecido pelo colonizador europeu, bem como denunciam o silenciamento sociocultural — estratégia utilizada como forma de assegurar a ignorância, o desconhecimento e a continuidade de uma ordem social injusta e desumana praticada pelos “novos donos do poder” em Moçambique pós-colonial.

No conjunto de sua obra, o romance *Um rio chamado Tempo*,

uma casa chamada Terra (2003) ocupa um lugar de destaque, sobretudo por denunciar a opressão a que as mulheres moçambicanas são submetidas, a qual assume formas ancestrais e modernas, o confronto entre tradição e modernidade, as expressões socioreligiosas, as marcas da violência deixadas pelas guerras e uma certa amargura no trato das utopias socialistas que acabaram dilaceradas na luta pelo poder, entre os próprios moçambicanos, que vão gerar graves conflitos sociais em Moçambique pós-colonial e, ao mesmo tempo, apontando caminhos para as novas gerações.

Poder e submissão feminina em *Um rio chamado Tempo, uma casa chamada Terra*

Na reinvenção da arquitetura cultural moçambicana, o escritor Mia Couto traz para o espaço enunciativo de sua ficção as vozes femininas para contarem as suas histórias. Nativas de Moçambique, Admirança, Dulcineusa, Mariavilhosa, Miserinha e Nyembeti, ao ocuparem o espaço narrativo do romance ora analisado, configuram-se como vozes de resistência, uma vez que elas simbolizam os dilemas culturais e sociais vivenciados pela mulher moçambicana na atualidade, como seres de fronteiras que transitam entre a tradição e a modernidade, ora reafirmando, ora rejeitando os valores que vigoram em Moçambique pós-colonial. A jovem Nyembeti, com seu comportamento afásico, e Mariavilhosa, vítima da violência sexual cometida pelo colonizador, aludem à questão da ausência discursiva das mulheres, imposta tanto pelo homem africano como pelo colonizador.

Estudos revelam que a exploração sofrida pelas mulheres na sociedade africana ocorreu, na condição de colonizada, na zona rural, tanto nas tarefas agrícolas — que asseguravam a reprodução da sociedade africana, uma vez que a força de trabalho masculina fora engajada em diferentes empreendimentos coloniais —, quanto nos trabalhos forçados e na violência física e sexual (ZAMPARONI,

1998, p. 108-113), enquanto na zona urbana, nos subúrbios de Lourenço Marques ou nas outras cidades coloniais, deu-se nas cantinas que abrigavam as prostitutas negras (ZAMPARONI, 1998, p. 350-361).

De modo análogo a essa perspectiva, encontramos, no romance *Um rio chamado Tempo, uma casa chamada Terra* (2003), de Mia Couto, personagens femininas com distintas peculiaridades sociais, mas com um aspecto em comum: são vozes femininas contra as quais tem sido aplicada a violência do triplo silenciamento por serem mulheres, negras e africanas.

Nas culturas dos povos da África, o lugar social destinado à mulher é de subalternidade, pois ela tem por obrigação trabalhar para seu marido e a família deste e aceitar a poligamia. A justificativa é autoritária, principalmente por lidar com a posição de subalternidade para as mulheres como se esta fosse estabelecida naturalmente. Nas relações de poder entre os clãs familiares, as mulheres são alvo de disputas entre o poder masculino, ora são tomadas como esposas para os mais jovens, ora como esposas para os mais velhos (líderes dos clãs). Por essa razão, a mulher tem um grande valor social e econômico para o homem africano, pois

A agricultura [...] é feita principalmente pelas mulheres que desde os seus doze anos assumem a responsabilidade de uma machamba [...] até o fim de sua vida, [...] executa todos os trabalhos domésticos, além de ter que gerar numerosos filhos (OLIVEIRA, 2002, p. 30).

No contexto do patriarcado africano, a mulher não somente exerce o papel de reprodutora, mas também o de esteio econômico da família. Esta situação piorou com a presença do colonizador português em Moçambique, na última década do século XIX. A mulher africana, que já era responsável pelas tarefas agrícolas para manter sua família, como aponta Oliveira, teve a jornada de trabalho triplicada, porque foi obrigada também a cultivar as terras do

colonizador, restando-lhe pouco tempo para cultivar as suas terras que se destinavam à subsistência familiar. Assim,

A mulher colonizada teve de negociar não só os desequilíbrios da sua relação com o seu próprio homem, mas também a ordem barroca e violenta das normas hierárquicas e restrições que estruturam as suas novas relações com o homem e a mulher imperiais (McCLINTOCK, 1995, p. 6).

Corroborando com essa ideia, Francisco Noa afirma que “a colonização acabou por agudizar as relações patriarcais no território subjogado, tornando a esfera familiar e a mulher nativa, em particular, no último reduto de preservação de valores ligados à cultura autóctone e à nacionalidade” (NOA, 2002, p. 326). Na mesma linha de pensamento, Ania Loomba (1998, p. 68-69) resalta que “pensar a arena do colonialismo como um ‘encontro’ entre civilizações descaracteriza a violência colonial e suas relações de submissão e dominação”.

A personagem Dulcineusa Mariano é a matriarca do clã dos Malilanes — ou Marianos, na língua dos brancos. Quando solteira “era magrita, bem cabida nos panos, lenço adornando a cabeça, brinco de missangas na orelha” (COUTO, 2003, p. 48). Era funcionária da fábrica de caju. Quando Dito Mariano a conheceu, ele já não era muito jovem. Embora fosse tido e considerado na ilha como um homem generoso e de caráter, Dulcineusa recusou, inicialmente, a proposta de namoro feita por ele. Curiosamente,

Dito Mariano possuía um gato, treinado para os indevidos fins. O bichano era lançado em plenas vielas nocturnas e se infiltrava pelos quintais até detectar uma moça solteira, disposta e disponível. Durante consecutivas noites, o gato insistiu em se imiscuir na casa de Dulcineusa. Não havia dúvida: era ela a escolhida (COUTO, 2003, p. 48).

Ao longo da narrativa, temos referências à exploração do trabalho feminino pelo regime colonial em Moçambique, na figura

da personagem Dulcineusa que, antes de se casar com Dito Mariano, ainda era uma mulher fisicamente perfeita, porque “nessa altura, as mãos dela ainda não tinham sido comidas pelas seivas corrosivas do caju” (COUTO, 2003, p. 48). Mas, no final do romance, o narrador, Fulano Malta, descreve as consequências nefastas desse trabalho para sua mãe, Dulcineusa, pois “as mãos dela foram perdendo formato, dissolvidas pela grande fábrica, sacrificadas para que seus filhos se tornassem homens” (COUTO, 2003, p. 76). O nome da personagem Dulcineusa, em relação à função exercida por ela durante a vigência do regime colonial em Moçambique, permite-nos visualizar a condição social da mulher colonizada, aliada a certa ironia, pois o nome Dulcineusa significa aquilo que é doce em oposição àquilo que é amargo ou ácido. O narrador-personagem Marianinho confirma esta antítese entre o nome e profissão: “Já quase não lembrava seus dedos cancrómidos, queimados pelo trabalho de descascar fruto de caju” (COUTO, 2003, p. 31).

Em outro momento da narrativa, assistimos ao desespero de Dulcineusa, quando seu marido, Dito Mariano, morre, pois ela teme passar pela mesma situação que Miserinha experimentou, de ter o patrimônio familiar saqueado pelos parentes do falecido. Na tradição banta, “a viúva não tem direito à herança, mas os filhos têm direito a partes iguais, independente do sexo” (NEGRÃO, 2001, p. 212). Dulcineusa detém o poder, mas não governa, pois, no âmbito familiar, é o homem que toma as decisões. Por isso, ela precisa legitimar o neto como o novo líder da família, para que possa tomar posse dos bens deixados pelo seu falecido marido. “— *Você é quem o meu Mariano escolheu. Para me defender, para defender as mulheres, para defender a Nyumba-Kaya. É por isso que lhe entrego a si essas chaves*”³ (COUTO, 2003, p. 33-34). Nesse sentido, o lugar social e de fala da personagem Dulcineusa é semelhante ao das mulheres indianas vítimas da colonização inglesa. Gayatri Spivak

3 As falas das personagens são escritas em itálico no romance objeto deste artigo e, por essa razão, utilizamos essa marcação.

(2010, p. 15), ao refletir sobre a história das mulheres indianas e da imolação das viúvas, evidencia o lugar intrincado e inquietante ocupado por essa mulher no contexto pós-colonial: “que não pode se autorrepresentar e, logo, não pode falar fora do contexto patriarcal e pós-colonial. [...] A mulher como subalterna, não pode falar e quando tenta fazê-lo não encontra os meios para se fazer ouvir”. Esse cenário faz parte, também das contradições internas da sociedade moçambicana, “da voz quase silenciada à consciência da subalternidade” — para lembrar o título de um texto de Tania Macedo que analisa a literatura de autoria feminina em países de língua portuguesa. Segundo a mencionada autora,

As mulheres possuem ainda um papel subalterno, socialmente falando, nas sociedades africanas, e, conseqüentemente, é restrito o seu acesso à educação. E, aqui, desenha-se uma contradição, na medida em que a voz feminina é ouvida no círculo mais íntimo das relações familiares, onde o seu contar histórias e o consolidar laços acabam sendo sua tarefa (MACEDO, 2010, p. 3).

Também a condição social da mulher africana é retratada pela escritora moçambicana Paulina Chiziane em seu primeiro romance, *Balada de amor ao vento* (1992), ambientado no tempo colonial, no cotidiano de uma aldeia, onde um dos costumes ancestrais tratado consiste na “mulher lobolada [a qual] tem a obrigação de trabalhar para o marido e os pais deste” (CHIZIANE, 2003, p. 48). E ainda no contexto do regime colonial português, em Moçambique, a mulher moçambicana era forçada a produzir riquezas para abastecer a metrópole.

Outra personagem, Miserinha, é uma espécie de andarilha viúva, que teve os bens subtraídos pelos familiares do seu falecido marido, Jorojo Filimone. Desde então, ela perambula entre Luar-do-Chão, onde mora, e a cidade. Marianinho, na apresentação dessa personagem, já denuncia, e ela própria confirma, a sua condição de viúva espoliada no próprio nome.

A gorda Miserinha fora casada com um irmão de Dulcineusa, o falecido Jorojo Filimone. Quando o marido dela morreu, vieram familiares que Miserinha nunca tinha visto. Levaram-lhe tudo, os bens, as terras. Levaram até a casa. Ela então ressuscitou esse nome que lhe tinham dado na infância: Miserinha (COUTO, 2003, p. 131).

Despojada de seu patrimônio, Miserinha se transforma em pária. Vai morar de favor na casa de Dito Mariano, mas, por conta da disputa entre Miserinha e Admirança (sendo esta cunhada de Dito Mariano) pelos favores sexuais do patriarca do clã dos Malilanes, a primeira tenta eliminar a sua rival, mas o resultado é desfavorável a ela. No dia seguinte, Miserinha sai da casa de Dito Mariano. Sem a proteção de um homem e sem família, a partir desse momento, Miserinha assume a condição de mendiga. Todavia, em nenhum momento da narrativa, vemos essa personagem chorar, pois, segundo ela, “solteira, chorei. Casada, já nem pranto tive. Viúva, a lágrima teve saudade de mim” (COUTO, 2003, p. 133). Ou, ainda: “Aqueles que mais razão têm para chorar são os que não choram nunca” (Id., p. 109).

Na tradição banta, é obrigação do irmão do falecido cuidar da viúva. No caso da personagem Miserinha, essa tradição não foi cumprida, “não se respeitando os direitos que as mulheres tinham na sociedade tradicional” (LEITE, 2003, p. 70). Quando Miserinha, que não tinha filhos, ficou desprotegida, Dito Mariano resolveu protegê-la, mas Dulcineusa, mulher dele, enciumada, recusou-se a aceitar a tradição banta, segundo a qual “a mulher é herança, é propriedade porque é lobolada”, mas também “porque as mulheres devem ser especializadas em fidelidade e os homens em traição” (CHIZIANE, 2003, p. 37). Diferentemente da personagem *Sarnau*, do romance *Balada de amor ao vento* (2003), de Paulina Chiziane, que é obrigada a casar-se em obediência aos arranjos familiares, e a aceitar o lobolo acertado entre sua família e o filho do chefe da aldeia, apesar do seu amor por outro homem, Dulcineusa, personagem coutiana,

recorre a sua condição de primeira esposa, para se recusar a cumprir essa tradição cultural, negando-se à poligamia do marido, ao lugar social de subalterna a que o poder masculino lhe reservava.

Tomar conta da viúva era uma missão que a si mesmo Dito Mariano se atribuíra, à maneira da tradição de Luar-do-Chão. Mas isso não aconteceu. A Avó [Dulcineusa] se opusera das unhas aos dentes. Transferiram-na, sim, para um pequeno casebre, de uma só divisão. Ali se deixou ficar, em desleixo de si mesma (COUTO, 2003, p. 131).

A persistência do patriarcado na sociedade moçambicana pós-colonial é um dado fundamental para entender o lugar social ocupado pelas mulheres, para as quais foi negado também igual acesso aos direitos e recursos do novo Estado-nação, contrariando o discurso utópico dos ideais revolucionários que preconizava uma sociedade mais justa para todos. A personagem Miserinha retrata essa condição de miserável, quando faz a travessia entre a ilha e a cidade, para pedir esmolas.

Porque ela se juntava aos muitos pedintes e percorria as grandes avenidas. [...] De uma dobra da capulana desenrola moedas que trazia consigo. Conferia as quantidades, mais pelo som que pelo aspecto. Ela se apurava nessa ciência em que os miseráveis se parecem com os ricos — só sabem contar em se tratando de dinheiro (COUTO, 2003, p. 137).

O silenciamento do colonizado, em particular da mulher nativa, é visto como um fato emblemático por alguns teóricos do discurso colonial, como, por exemplo, Gayatri Spivak que, em seu livro *Pode o subalterno falar?* considera que

[...] se o discurso do subalterno é obliterado, a mulher subalterna encontra-se em uma posição mais periférica pelos problemas de gênero. Se no contexto da produção colonial, o sujeito não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade (SPIVAK, 2010, p. 82-83).

A condição de silenciada e de espoliada a que está sujeita a

mulher, como também o homem moçambicano, é observada, segundo Spivak (2010, p. 12), nas “camadas mais baixas das sociedades constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal e da possibilidade de tornarem membros plenos no extrato social dominante”. Complementamos a constatação da autora com o testemunho de Mia Couto (2005, p. 10):

É que estamos criando cidadanias diversas dentro de Moçambique. E existem várias categorias: há os urbanos, moradores da cidade alta, esses que foram mais vezes a Nelspruit que aos arredores da sua própria cidade. Depois, há uns que moram na periferia, os da chamada cidade baixa. E há ainda os rurais, os que são uma espécie de imagem desfocada do retrato nacional. Essa gente parece condenada a não ter rosto e a falar pela voz de outros.

Embora Miserinha seja apresentada ao leitor como uma mulher pobre, silenciada e “decaída”, ela tem consciência da sua condição de espoliada e faz uma crítica mordaz ao povo moçambicano por ter deixado de lado o gesto da solidariedade: “Em Luar-do-Chão, não há palavra para dizer ‘pobre’. Diz-se ‘órfão’” (COUTO, 2003, p. 136). Ou, ainda: “A pobreza é andar rente ao chão, receoso não de pisar, mas de ser pisado” (Id., p. 197). Podemos entrever, no romance, uma ampliação da falta de solidariedade entre familiares, amigos e o povo. Por outro lado, esta condição de espoliada e abandonada pela família é responsável pela lucidez de Miserinha em relação a sua condição social, em particular, e à condição da mulher africana em geral: “No mundo de hoje, tudo é areia sem castelo. Há lugar de morar, há lugar de viver. Agora, lhe faltava um lugar para morrer” (Id., p. 136).

Na maioria das sociedades, principalmente naquelas em que o indivíduo precisa produzir para obter seu sustento, os velhos, as crianças e as mulheres são desvalorizados, e estas são excluídas do poder. A personagem Miserinha, quando pluraliza “Estamos doentes, todos nós”, dá um grito de revolta que acaba por quebrar “a conspiração do silêncio” que o patriarcado

moçambicano e colonial impôs à mulher (BHABA, 1998, p. 23). Tania Macedo (2010, p. 6) escreve que, embora ainda não encontremos personagens femininas que rompam com a tradição, a focalização de seus sonhos e desejos, “pequenos atos de rebeldia e enormes sacrifícios propiciam que elas ganhem densidade e façam com que as suas vozes sejam ouvidas, não raro caladas em muitas oportunidades nas sociedades tradicionais africanas”.

A importância da família na sociedade moçambicana é enfatizada inúmeras vezes por algumas das personagens presentes na narrativa.

Vá procurar Miserinha. Traga essa mulher para Nyumba-Kaya. Estas paredes estão amarelecendo de saudade dessa mulher. Ela deve repertencer-nos. É nossa família. E a família não é coisa que exista em porções. Ou toda ou não é nada. Em Luar-do-Chão, não há palavra para dizer meia-irmã. Todos são irmãos em totalidade (COUTO, 2003, p. 126 e 29, respectivamente).

Todavia, “mais afiada que lâmina a vida decepa os laços dos nossos destinos. O tempo, depois, tem ilusão de costureiro” (Id., p. 136). A fala de Miserinha aponta para o esfacelamento da família moçambicana durante o colonialismo e no pós-independência do país. O avanço do capitalismo sobre Moçambique, um país economicamente desfavorecido, deixa essas contradições familiares e sociais mais visíveis. Existe, porém, outro lado oposto a essa condição de subalternidade, conforme mostra a pesquisadora Irene Dias de Oliveira, ao escrever sobre a importância da mulher na sociedade moçambicana:

Na família africana, a mulher ocupa um lugar essencial, ainda que não reconhecido oficialmente: — elas são o ponto focal da família, a base do clã e da comunidade, as mestras, as que providenciam os cuidados primários; formam as crianças, especialmente nos primeiros cinco anos; — são curandeiras, parteiras e transmissoras dos valores e crenças tradicionais; são mediadoras dos espíritos (OLIVEIRA, 2002, p. 150).

Ser e estar em silêncio parece ser o destino socialmente

dado para as mulheres africanas. A pesquisadora Tania Macedo, ao analisar a condição de subalternidade da mulher moçambicana na obra ficcional de Paulina Chiziane⁴, afirma que,

[...] em razão desse projeto de focalização da tradição é que podemos situar, adequadamente, as personagens femininas [...] profundamente vinculadas à tradição, sofrendo-lhes as consequências (como é o costume ancestral do lobolo ou da poligamia), mas obtendo, a partir da narrativa, a possibilidade de fazerem audível uma fala que, muitas vezes, lhes é negada (MACEDO, 2010, p. 6).

A tradição, segundo Hobsbawn e Ranger (1997, p. 9), constitui-se em “um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”. Não obstante a obrigatoriedade imposta pela tradição, o desejo de amar e ser amada faz com que Miserinha lute pelo amor de Dito Mariano. Por conta disso, ela é banida do seio familiar. Anos depois, Admirança, ao relatar a história daquela personagem, para seu sobrinho/filho, tenta justificar os motivos que contribuíram para a atual condição de vida de Miserinha.

— *Essa mulher sofreu desgosto que só eu conheço!*

O amor a castigara, a vida não lhe oferecera presentes. O amor nos pune de modo tão brando que acreditamos estar sendo acariciados. Miserinha perdera seu marido, Jorojo, não ganhara seu amante, Mariano. Agora, a velha gorda não era mais que uma sombra, alojada num quarto das dependências. Ali inventava seus panos, seus devaneios (COUTO, 2003, p. 147).

Todavia, Admirança não tem consciência de que a sua condição de agregada do clã dos Malilanes, como a situação degradada

4 É autora das seguintes obras: *Balada de Amor ao Vento* (1990); *Ventos do Apocalipse* (1999); *O Sétimo Juramento* (2000); *Niketche: Uma História de Poligamia* (2002) e *O Alegre Canto da Perdiz* (2008), publicadas pela Editorial Caminho.

em que vive Miserinha, são resquícios do poder patriarcal que dita as regras de como as mulheres devem se comportar após o casamento. Segundo Spivak (2010, p. 16), a mulher [africana] que comete ato de rebeldia “não pode ser ouvida e seu nome é apagado da memória familiar e histórica”. A personagem Miserinha apresenta uma maneira peculiar de reviver o tempo passado, conforme relata Marianinho:

Espreito pela janela: ela lá está, a fingir que vai costurando, no mesmo velho cadeirão. Reconheço o pano: é o pedaço de mortalha que ela rasgou na última visita a seu amado Mariano. Dessa porção ela pretende refazer o todo. Até de novo se deitar no lençol e marejar em infinitas ondas. [...]. As linhas se cruzam num confuso emaranhado. Ao fim e ao cabo, pouco diferindo do seu viver. Agita o lenço que me oferecera para proteção dos espíritos (COUTO, 2003, p. 147 e 243- 244, respectivamente).

A travessia entre a ilha e a cidade e a falsa costura feitas por Miserinha sugerem que esta personagem tenta recapitular, através da memória, as lembranças de sua existência. Por outro lado, essa recordação do passado revela o desejo de reconstrução do seu mundo, pois, como nos diz Mircea Eliade (1998, p. 124), a revolta contra a irreversibilidade do tempo ajuda o homem a construir a realidade e, por outro lado, “liberta-o do peso do Tempo morto, dando-lhe a segurança de que ele é capaz de abolir o passado, de recomeçar sua vida e recriar o seu mundo”.

Na sociedade patriarcal moçambicana, é através do casamento que a mulher obtém sua identidade social. Casar, cuidar da família, gerar muitos filhos, essas são as responsabilidades femininas para com o grupo social a que pertence. Admirança é uma das personagens coutianas que, oficialmente, por não ter se casado, por não ter gerado filhos, nega a prática do lobolo, isto é, o procedimento tradicional que promove o intercâmbio das mulheres entre os diferentes grupos familiares. Ou seja, ela nega a necessidade do casamento e da maternidade como elementos essenciais na construção da identidade social feminina. Daí a

preocupação do narrador Marianinho em relação a sua tia/mãe Admirança:

O fato de Admirança não ter se casado coloca-a, no contexto familiar e social, em uma situação delicada, pois a mulher é vista como uma moeda de troca entre os clãs familiares. Segundo José Feliciano (1998, p. 274), as mulheres são a maior riqueza destas sociedades produtoras, “inseridas na divisão sexual do trabalho [...] e o centro das principais estratégias de poder dos mais velhos, procurando-as para os seus dependentes e para si”. Por outro lado, se a mulher casar e não tiver filhos, ela será devolvida para os seus pais.

Sobre Admirança recaía o maior peso que, neste lado do mundo, uma mulher pode carregar: ser estéril. Dizia-se dela que o seu sangue não tinha germinado. A nossa tia preferia rodear o assunto.

— *Vou sendo mãe avulsa, deste e daquele. Biscateando maternidades. [...] — Sou mãe disto tudo, da casa, da família, da Ilha. E até posso ser sua mãe, Mariano* (COUTO, 2003, p. 146 e 147).

Na verdade, o narrador Marianinho é fruto da relação clandestina entre Admirança e o cunhado dela, Dito Mariano. No final da narrativa, o velho patriarca revela a Marianinho a sua verdadeira filiação materna, embora Admirança não se reconheça como mãe do narrador. A esse respeito, Ana Cláudia da Silva (2010, p. 168) esclarece:

Ao contrário, prefere afirmar a mentira que ao longo dos anos se estabeleceu, para todos, como verdade — talvez nessa manutenção da ficção construída por Dito Mariano não seja senão uma homenagem póstuma, último gesto de amor e respeito pelo mais velho. Mais uma vez a tradição ainda que inventada, é reafirmada.

Conforme se tratou anteriormente e acima, o fato de Admirança continuar solteira sugere que ela tenha se negado a se sub-

meter à prática do lobolo. Essa prática na sociedade banta é o casamento, que retira a mulher da invisibilidade social, mas também equivale ao dote ou a “riqueza da noiva”. O patriarca do clã deve pagar em dinheiro ou bens à família da moça, para tê-la como nora ou esposa. Segundo Irene Dias de Oliveira (2002, p. 27), essa

[...] é uma forma de compensação, garantia da estabilidade do casamento e estabelece uma aliança entre os dois grupos familiares. O casamento na África Banta é considerado uma troca de serviços entre duas famílias pertencentes a clãs diferentes. Uma família cedia a outra a capacidade criadora de um dos seus membros femininos, e para ser compensada, pela perda, recebia bens de determinado valor. Portanto, o lobolo é uma compensação nupcial. O lobolo representa também a tomada de responsabilidade do marido pela manutenção e bem-estar da mulher e legitimação dos filhos gerados pela mulher lobolada para pertença do marido.

Outra personagem a se apresentar, na narrativa coutiana, é Mariavilhosa, mãe adotiva do narrador-personagem Marianinho. Ela vivia à margem do rio Madzimi e foi estuprada pelo colonizador português Frederico Lopes. Essa violência sexual resultou em gravidez indesejada e, conseqüentemente, em aborto. Em decorrência do abortamento do seu primeiro filho, fruto da violência sexual, e do último, este desejado, mas que nasceu morto, ela entra num processo gradativo de loucura, ao ponto de se afogar nas águas do rio Madzimi.

Segundo o narrador, o padre Nunes conhecia a história de Fulano Malta e de sua mulher Mariavilhosa. Sabia como o destino de ambos estava ligado ao rio Madzimi.

Numa longínqua tarde, o ainda jovem Fulano Malta se juntara à multidão para assistir à chegada do Vasco da Gama. Entre os marinheiros ele notou a presença de um homem belo, de olhos profundos. Fulano se prendeu nesses olhos. Estranhou aquele apego às feições de alguém tão macho quanto ele (COUTO, 2003. p. 103-4).

No caso específico de Maravilhosa, ela necessitava de tratamento médico, por essa razão, o disfarce. Mariavilhosa fez um aborto por não querer o filho resultante da violência sexual. A consequência foi a infertilidade. Após Fulano Malta descobrir a verdadeira identidade de Mariavilhosa, eles se casaram. Entretanto, o fato de Maravilhosa não poder ter filhos fez com que ela entrasse em desespero, chegando ao ponto de se afogar nas águas do rio Madzimi.

Por meio dessa personagem fica evidente uma das atrocidades cometidas pelo colonizador contra o povo moçambicano, o estupro contra as mulheres, como forma de silenciar e/ou abafar qualquer ato de resistência por parte do colonizado. Alberto Oliveira Pinto (2007, p. 48), em seu artigo “O colonialismo e a coisificação da mulher”, afirma que a mulher africana “foi sempre encarada pelos colonos portugueses tão somente enquanto um instrumento de dominação sobre os espaços e sobre os homens colonizados”. No plano da ficção, a personagem Mariavilhosa representa a face oculta da violência cometida contra a mulher ao longo de quase cinco séculos de colonização europeia no continente africano.

A denúncia expressa pelo narrador faz-nos lembrar da afirmação de Jacques Rancière (1995, p. 218) de que “é preciso fazer falar os silêncios da História, essas terríveis pausas onde ela não diz mais nada e que são justamente seus tons mais trágicos”. Faz-nos também refletir que da África veio a mão de obra escrava para o Brasil. Os negros que habitavam aquele continente foram escravizados e com eles sua cultura, memória e língua. Continuamos sem saber muito sobre a história africana e ainda convivemos com dois tipos de história, uma construída a partir do ponto de vista do colonizador, e outra que os negros começaram a escrever após a independência de Moçambique, ocorrida, em 1975.

Embora o espaço literário na obra de Mia Couto esteja circunscrito a Moçambique, ao passado colonial e ao pós-colonial, as dimensões dramáticas atingem, porém, as relações entre mulheres empobre-

cidas e silenciadas que se movem na periferia dos acontecimentos, sem autonomia de decisão ante os fatos históricos, e homens que acreditam deter em suas mãos o poder sobre as vidas alheias. Para estes, o outro que é a mulher representa apenas uma peça na engrenagem do poder patriarcal. Essa subalternidade, presente nas relações entre homens que mandam e mulheres que obedecem, à qual Mia Couto dá ênfase na sua narrativa, está entre as discussões dos estudos pós-coloniais.

Outra personagem de *Um rio chamado Tempo, uma casa chamada Terra* é Nyembeti, irmã do coveiro Curozero Muando, figura emblemática, considerada pelos moradores da ilha como sendo uma jovem estranha. Entretanto, para o narrador,

É talvez a mais bela moça que eu jamais vira. Vem acanhada, em passo acabrunhado. Está vestida de capulana verde, com cajus vermelhos pintados. Com a mesma capulana recobre o rosto, como se uma vergonha a obrigasse a esconder identidade. [...]

— *Esta é Nyembeti, minha irmã. É bonita, não é? [...]*

— *Até dói a beleza dela. Problema sabe qual é? É que essa moça não fala direito, a língua tropeça na boca, a boca tropeça-lhe na cabeça* (COUTO, 2003, p. 154 e 160, respectivamente).

A maneira como Nyembeti é descrita pelo seu irmão e o fato de ela só falar os dialetos moçambicanos para se comunicar com as pessoas que visitam a ilha mostram a estratégia da personagem para se livrar do assédio dos homens. A personagem confirma: “queria escapar aos vários Últimos que lhe apareciam, com ares citadinos. Se fazia assim, tonta e indígena, para os afastar de intentos” (COUTO, 2003, p. 189). Nyembeti tenta esconder sua identidade para os visitantes, mesmo que eles sejam seus conhecidos, os quais, para ela, no entanto, são como o ex-colonizadores.

Eni Orlandi em sua obra *As formas do silêncio* (1993, p. 185), ao analisar as consequências do silêncio político imposto pelo colonizador português aos nativos da Amazônia, chegou à seguinte conclusão:

[...] um subproduto deste funcionamento historicamente visível é o fato de que o olhar do dominado é que é mais sensível à pluralidade do que o do dominador. É o dominado que (falha e por isso) precisa do múltiplo para existir. Para o dominador basta o “um” (o seu). O dominado é que precisa do plural. O que se chama de “criatividade” tem esse aspecto de determinação histórica: o plural necessário do olhar do historicamente coagido.

O comentário de Eni Orlandi, referente à situação dos índios na Amazônia, vale também para os povos africanos. Também em Moçambique temos os negros que foram silenciados. Os europeus consideravam os africanos seres inferiores, “bárbaros”, destituídos de inteligência, que, por um erro da natureza, possuíam a forma humana e, como tais, deveriam ser escravizados e tornados sua propriedade. Isso significava impor-lhes religião, cultura e língua para favorecer a submissão que sustentava o poder econômico e o prestígio da sociedade metropolitana. Assim, os oprimidos e silenciados eram vistos apenas como contraponto à vida “civilizada” dos europeus. Essa foi a fórmula que os colonizadores encontraram para justificar as invasões de territórios, já devidamente ocupados, a usurpação de terras e a destruição de diversas outras formas de civilizações. Conforme Ana Cláudia da Silva (2010, p. 219), “se isso, por um lado, permitiu uma pluralidade cultural que repercute na obra de Mia Couto e de outros escritores moçambicanos, por outro, esse mesmo fato também está na origem de conflitos vários no país”. Nesse sentido, falar e silenciar com os mecanismos que os constituem representa o lugar onde se desenvolvem determinadas relações históricas. Porém, não podemos perder de vista o que diz Rancière (1995, p. 218) sobre a testemunha-muda: ela junta dois enunciados aparentemente contraditórios, primeiramente tudo falando sem nada dizer e depois, com a sua mudez, significando muito. Assim, Nyembeti, no contato com os forasteiros que visitam a ilha, quando “fala os

dialectos da miséria”, transforma-se em uma testemunha-muda do sofrimento dos autóctones que, num passado recente, ficaram à margem da história colonial, mas também daqueles que, no presente, são os espoliados do capitalismo que aterrissou em Moçambique, na última década do século XX.

Na ação final da narrativa, o narrador-personagem Marianinho dirige-se ao cemitério em busca de Nyembeti e a encontra dentro de uma cova recém-escavada por ela. Ele se aproxima e cai no buraco, aparentemente desmaiado, estado em que faz amor com Nyembeti. Ao acordar, ele se dá conta de que, até aquele momento, só fizera amor com ela sempre em estado de sonho e chega à seguinte conclusão: “eu não podia possuir aquela mulher enquanto não tomasse posse daquela terra. Nyembeti era Luar-do-Chão” (COUTO, 2003, p. 253). Nesse sentido, ela é a representação da terra e da continuidade da cultura de matriz banta, ainda que híbrida, e a cova escavada por ela e descrita pelo narrador, no final do romance, é um convite ao povo moçambicano para enterrar cinco séculos de silenciamento linguístico, social, econômico e político imposto pelo colonizador.

O termo poética da tradução, tomado de empréstimo por Suzana Lages ao crítico norte-americano Simon Sherry, contribui de forma admirável para a nossa compreensão de como a literatura contemporânea reinventa o contato cultural entre as diversas etnias que formam as sociedades pós-coloniais:

Se no contexto do pós-colonialismo o contato entre culturas é, por um lado, necessariamente marcado por ambivalências que definem um espaço liminar, um estar-entre, por outro lado, este mesmo estado de liminaridade contamina a produção literária como um todo, gerando textos atravessados pelo que Simon Sherry denominou de “poética de tradução”: uma poética de fricções, de descontinuidades, sem possibilidade de unificação (LAGES, 2002, p. 82).

Assim, essa “tradução poética” ou polifonia de vozes femininas presente no espaço narrativo de *Um rio chamado Tempo, uma casa chamada Terra* comprova que Mia Couto resgata essas vozes femininas quando as coloca no seu texto ficcional para contarem suas histórias, fazendo emergir as vozes das mulheres africanas que vivem ainda sob o domínio do silêncio. Denuncia também as várias formas do silêncio de que essas mulheres foram vítimas não só do patriarcado africano, mas também do patriarcado colonial português. A esse respeito, Bakhtin (2010, p. 49) esclarece que essas vozes são “diferentes, cantando diversamente o mesmo tema. Isto constitui precisamente o ‘multívoco’, que desvenda o multifacetado da existência e a complexidade dos sofrimentos humanos”. Parafraseando Thomas Bonnici (2000, p. 16), assim, a mais eficaz estratégia de descolonização feminina concentra-se no uso da linguagem.

Teresinha Bernardo (2003, p. 173), em sua pesquisa sobre as vozes femininas presentes na cultura afro-brasileira, afirma que:

São vozes de mulheres africanas iorubás e bantas, que vêm de um passado longínquo, lugares distantes. São vozes de africanas e suas descendentes. [...]. São vozes de velhas, são vozes de jovens. São vozes que se aproximam, são vozes que se distanciam, são vozes que aconselham, são vozes que criticam. São vozes que pedem, são vozes que dão. São vozes que cantam, são vozes que choram. São vozes que se assemelham, são vozes que se diferenciam. São vozes que xingam, são vozes que rezam. São vozes que brigam, são vozes que gemem de amor. São vozes que gritam. São vozes que silenciam.

Ao contrário do que afirma Marshal Berman (1986, p. 15), de que a “modernidade une a espécie humana anulando as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia”, as personagens femininas coutianas, no contexto da modernidade atuante na África, oscilam entre a afirmação da sua individualidade e da sua condição de cidadãs africanas periféricas e à margem de um mundo globalizado. Isso porque, segundo Inocên-

cia da Mata (2010, p. 10), “neste contexto da globalização, em que as identidades são assumidamente múltiplas e se fazem de várias pertencas, sempre em deslocamento e reconfiguração, a polifonia é também feita de vozes outras”. Pertencentes a “duas nações”, a “duas gentes”, a “duas almas”, portanto, esse estado tríplice configura-se na situação das personagens femininas de *Um rio chamado Tempo, uma casa chamada Terra* (2003), de Mia Couto, cujo enredo fragmentado parece traduzir a trajetória das mulheres africanas sob a égide da modernidade. Essas vozes emergentes são o limite do romance de Mia Couto ou, pelo contrário, sua ampliação.

Considerações finais

Mia Couto, ao construir as personagens Admirança, Dulcineusa, Mariavilhosa, evidencia as consequências do silenciamento sociocultural imposto às mulheres, ao mesmo tempo em que apresenta as personagens Miserinha e Nyembeti com seus atos de rebeldia, questionando sobre o lugar ocupado por elas no contexto social moçambicano. Embora essas duas personagens não rompam em definitivo com a tradição, desafiam a ordem preestabelecida pelo patriarcado africano, o que faz com que elas ganhem densidade de caráter e que suas vozes sejam ouvidas, embora não raro as mulheres estejam caladas em muitas obras literárias africanas. Estas mulheres acabam por ser objeto, afinal, de uma “tripla colonização”: por serem mulheres, negras e africanas, à medida que a própria história e a literatura em língua portuguesa produzida sobre essas mulheres durante o período colonial as descrevem como um ser humano anulado e não um indivíduo, como um acessório ou uma peça do inventário masculino, após o casamento. Ser mulher, na sociedade africana colonial, era sinônimo de submissão e de medo, porém, na sociedade moçambicana pós-colonial, elas lutam para atravessar essas muralhas do silenciamento sociocultural das quais têm sido vítimas.

As personagens Miserinha e Nyembeti, pela forma como foram elaboradas pelo escritor Mia Couto, pela resistência em cumprir o que determina o patriarcado africano colonial e pós-colonial, pelas vozes que as individualizam, pela maneira como se movimentam no espaço da narrativa, contrariam a tese defendida por alguns teóricos dos estudos pós-coloniais, de que o sujeito subalterno não pode falar, em particular, as mulheres nativas de países que foram colônias das potências europeias, como, por exemplo, Moçambique. No romance *Um rio chamado Tempo, uma casa chamada Terra* se encontramos alguns casos de silenciamento feminino: Admirança, Dulcineusa e Mariavilhosa, mas também nos deparamos com Miserinha e Nyembeti, as quais, diferentemente daquelas, questionam o lugar social ocupado por elas na sociedade. Por essa razão, elas devem ser presença obrigatória na relação das grandes personagens femininas coutianas, seja porque são a representação de uma África espoliada pelos colonizadores, seja porque são vistas por alguns pesquisadores da ficção de Mia Couto como espelho da terra em suas dores e em sua metamorfose.

Precisamos evitar a visão limitada e simplificadora de que o enredo de *Um rio chamado Tempo, uma casa chamada Terra* é apenas o relato da morte inacabada do patriarca Dito Mariano e do retorno de um jovem a sua terra de origem para comandar o funeral do avô. Pelo contrário, a obra está ligada a um momento histórico definido da construção da sociedade moçambicana. A presença das personagens femininas no enredo é notável: as mesmas têm consciência não só da sua condição individual, mas também da situação histórica dos outros africanos. Reivindicam não só a igualdade com os homens, mas também têm consciência da desigualdade social (no caso, da mulher), advinda do poder do patriarcado nas sociedades africanas nas quais elas e as outras mulheres estão sujeitas. Nesse sentido, Miserinha e Nyembeti, como personagens, possuem complexidade e profundidade imensamente maiores que

aquelas que geralmente lhes são atribuídas pela tradição da crítica brasileira, moçambicana e portuguesa.

Encerramos a discussão com os comentários de Maria do Carmo Tedesco e de Ana Maria Laforte. A primeira constata que as reflexões sobre a situação da mulher no período colonial não levaram em consideração as especificidades do gênero no interior da sociedade africana, tampouco as diferenças entre as próprias mulheres. Da mesma forma estes estudos não colocaram em questão a permanência do patriarcalismo posteriores à Independência. Diversos estudos desenharam a identidade da mulher, nesse período, como analfabeta, sujeita a um trabalho penoso, submetida ao poder patriarcal e, por não ter alternativa, reprodutora junto às gerações seguintes das mesmas rotinas a que esteve sujeita. De modo geral essas reflexões atribuíam ao colonialismo tais características de vidas das mulheres (TEDESCO, 2008, p. 71). A segunda autora, felizmente, relata que atualmente tem-se observado, em Moçambique, principalmente nas periferias de Maputo, que as mulheres, com ou sem a presença de seus companheiros, constroem estratégias de sobrevivência e várias redes de solidariedade e de relações pessoais que lhes asseguram poder de decisão na família e no bairro, alterando o lugar por elas ocupado nas relações de poder, mesmo que esse poder feminino ainda se encontre inscrito em uma sociedade patriarcal (LAFORTE, 2000, p. 24-25).

Após a nossa análise, a ideia de que o europeu foi o único responsável pela escravidão, violência e exploração da mão de obra feminina no continente africano não se sustenta, pois essa tripla opressão contra a mulher africana, em particular a moçambicana, foi realizada a quatro mãos. E o que acontece hoje com as mulheres moçambicanas é a continuação do sistema patriarcal africano e colonial. Nesse sentido, o lugar social reservado às mulheres, no espaço ficcional de *Luar-do-Chão*, é semelhante ao das mulheres dos outros romances do autor.

Referências

BHABA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Glaucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad., notas e prefácio de Paulo Bezerra. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

BERMAN, Marshal. *Tudo que é sólido se desmancha no ar*. Trad. Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

BERNARDO, Teresinha. *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

BONNICI, Thomas. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: EDUEM, 2000.

CHIZIANE, Paulina. *Balada de amor ao vento*. Lisboa: Editorial Ndjira, 2003.

COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

COUTO, Mia. *Retrata o drama das mulheres rurais de Moçambique*. Disponível em: <http://entretenimento.uol.com.br/noticias/redacao/2012/11/05/no-livro-a-confissao-da-leoa-mia-couto-retrata-o-drama-das-mulheres-rurais-de-mocambique.htm>.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1998.

FELICIANO, José Fialho. *Antropologia econômica dos Tsongas do sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998.

HOBSBAWN, E.; RANGER, T. (Org.). *A invenção das tradições*. 2. ed. Trad. Celina C. Cavalcanti. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

LAFORTE, Ana Maria. *Gênero e poder entre os Tsongas de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2000.

LAGES, Suzana Kampff. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: Ed. USP, 2002.

LEITE, Ana Mafalda. *Literaturas africanas e formulações pós-coloniais*. Lisboa: Ed. Colibri, 2003.

LOOMBA, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1998.

MACEDO, Tania. *Da voz quase silenciada à consciência da subalternidade: a literatura de autoria feminina em países africanos de Língua Oficial Portuguesa*. Revista Mulemba, Rio de Janeiro: UFRJ, n. 2, 2010.

MATA, Inocência. *Polifonias insulares: cultura e literatura de São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Ed. Caminho, 2010.

McCLINTOCK, Anne. *Imperial leader, race, gender and sexuality in the colonial contest*. Nova Iorque/Londres: Routledge, 1995.

NEGRÃO, José. *Cem anos de economia da família rural camponesa*. Maputo: Promédia, 2001.

NOA, Francisco. *Império, mito e miopia: Moçambique como invenção literária*. Lisboa: Caminho, 2002.

OLIVEIRA, Irene Dias de. *Identidade negada e o rosto desfigurado do povo africano (Os Tsongas)*. São Paulo: Annablume: Universidade Católica de Goiás, 2002.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 2. ed. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.

PINTO, Alberto Oliveira. O colonialismo e a “coisificação” da mulher no cancionário de Luanda, na tradição oral angolana e na literatura colonial portuguesa. In: MATA, Inocência; SECCO. Carmen Lucia. *Mãos femininas e gestos de poesia*. Lisboa: Colibri, 2007.

RANCIÈRE, Jacques. *A política da escrita*. Trad. Mônica Costa Neto. São Paulo: Ed. 34, 1995.

SILVA, Ana Cláudia da. *O rio e a casa: imagens do tempo na ficção de Mia Couto*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, José Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

TEDESCO, Maria do Carmo Ferraz. *Narrativas da moçambicanidade: os romances de Paulina Chiziane e Mia Couto e a reconfiguração da identidade nacional*. Tese (Doutorado em História) — Instituto de Letras, Universidade de Brasília. Brasília, 2008. 227f.

ZAMPARONI, Valdemir Donizette. *Entre narros & mulungos*. Tese (Doutorado em História) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo: 1998.

Recebido em: *mar. 2014*. Aprovado em: *maio 2014*.

XANGÔ NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: “ARISTOCRACIA” E INTERAÇÕES “SINCRÉTICAS”

Luis Nicolau Parés¹

Resumo: Xangô, a divindade do trovão e espírito tutelar do império de Oyo, obteve popularidade simultânea e semelhante em ambos os lados do Atlântico. Tal sucesso sócio-religioso pode ser explicado, em parte, pelos antecedentes históricos. Através da pesquisa bibliográfica, este trabalho pretende mostrar as razões desse ocorrência.

Palavras-Chave: Xangô. Religião. Política. África.

Resumé: Xangô, le dieu du tonnerre et de l'esprit tutélaire de l'empire Oyo, a obtenu en même temps la popularité simultanée et semblable sur les deux côtés de l'Atlantique. Un tel succès socio-religieux peut être expliqué en partie par les antécédents historiques. Grâce à l'examen de la littérature, cet article se propose de montrer les raisons de cet occurrence.

Mots Clés: Xangô. Religion. Politique. Afrique.

Alguns antecedentes históricos

Ao analisar os documentos produzidos pela *Church Missionary Society* (CMS) relativos à região dos iorubás, na África

1 Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Endereço eletrônico: todogomi@yahoo.com.br. — Este texto é uma versão revista e atualizada de um outro originalmente escrito em inglês e publicado, sob o título “Shango in Afro-Brazilian Religion: ‘Aristocracy’ and ‘Syncretic’ Interactions”, em *Religioni e Società*, n. 54, p. 20-39, 2006. O texto foi reeditado em: TISHKEN; FALOLA; AKINYEMI, 2009, p. 248-272. A tradução preliminar ao português foi realizada por Ana Clara Teixeira Leão Almeida, revisada por Roberto H. Seidel e, posteriormente, pelo autor. A fim de facilitar a leitura, utilizei a ortografia portuguesa para termos iorubás conhecidos no Brasil. Por exemplo, escrevi Xangô para *Sàngó*, ou orixá para *òrìsá*. Para instituições e títulos formais, contudo, utilizei a ortografia iorubá quando referidos ao contexto africano. Nas citações de outras fontes, respeitei a ortografia original.

ocidental, na segunda metade do século XIX, John Peel constatou que, com exceção de Ifá, Xangô “é mencionado com mais frequência que qualquer outro orisha” (PEEL, 2000, p. 109). Do mesmo modo, no jornal satírico *O Alabama* - publicado em Salvador, Bahia, de 1863 em diante - a divindade africana mais citada é Xangô². Tanto em Recife como em Trinidad, Xangô tornou-se o nome local para designar as religiões de matriz africana. Essa evidência sugere que a divindade do trovão, espírito tutelar do império de Oyo, atingiu uma popularidade simultânea e semelhante em ambos os lados do Atlântico. Tal sucesso sócio-religioso pode ser explicado, em parte, pelos antecedentes históricos.

Variações regionais de cultos ao deus do trovão foram registradas, sob diferentes nomes, no Golfo do Benin, desde o final do século XVI, embora, provavelmente, fossem muito mais antigas³. Na região iorubá havia diversas divindades do trovão⁴, sendo Xangô a mais importante delas. Trata-se de um orixá de origem presumivelmente Nupê⁵, apropriado e intimamente associado à dinastia real de Ilê Oyo. Oyo foi a capital de um império que dominou grande parte da terra dos iorubás desde o século XVII, até as primeiras décadas do século XIX. Conforme observa Ajayi, a longa hegemonia de Oyo na região favoreceu a expansão do culto a Xangô, que, como um emblema centralizado da autoridade real, fundiu-se à administração do império⁶.

2 Xangô é mencionado explicitamente três vezes, e em uma delas citado como “o grande Changó”. Ele também é mencionado sob seu nome jeje (isto é, daomeano) - Sogbô. Neste caso particular, Oyá é identificada como “a mulher do santo maior - Sogbô”): *O Alabama*, 24 de dezembro de 1863, p. 2; maio de 1869, p. 3.

3 Para uma visão geral das referências históricas aos cultos do trovão no Golfo de Benin, ver: PARÉS, 2005a, p. 69-93. Baseado no trabalho do Coronel A. B. Ellis, RODRIGUES, 1977, p. 225, recorda que um dos nomes de Xangô é Dzakutá, “o atirador de pedras”, e se refere à divindade como uma manifestação litolatra, associada ao culto de meteoritos e machados de pedra, que remonta à idade da pedra. No Brasil colonial, havia cultos ameríndios similares.

4 Por exemplo, Òràmfê em Ifê, Àrá (Airá) em Ketu e Sabe. PEEL, 2000, p. 111-112.

5 BAUDIN, 1885, p. 23, seguido de outros, como JOHNSON, 1976, p. 36, relata que a mãe de Xangô era Nupê.

6 AJAYI, 1974, p. 133, escreve explicitamente sobre a disseminação do culto de Xangô com a

Dirigido por um eunuco que recebia o título de *otún iwè-fa* — com o apoio dos *ajélè* (os vice-reis ou chefes locais do rei) e *ilarí* (os mensageiros e coletores de impostos do rei) — o culto de Xangô imbricou-se intimamente com a administração do império. Os sacerdotes de Xangô das províncias viajavam à metrópole para ser instruídos e receber a iniciação final do *mógbà*, o sacerdote do santuário real em Koso. Assim, o perigoso culto do trovão e do raio, identificado à autoridade de *aláàfin*, sancionou a unidade do império⁷. De forma signiciativa, a mesma dinâmica reproduziu-se em Abomé, capital do reino do Daomé, onde o vodun do trovão Hevioso - o equivalente adja-fon de Xangô - foi também associado à realeza e à ideologia da conquista e expansão do reino (PARÉS, 2005, p. 18).

Peel fornece várias outras razões para o sucesso e expansão do culto de Xangô em terras iorubás, especialmente depois de 1820, durante o período que ele rotula como a “Era da Confusão” e que resultou no declínio de Oyo. Além da organização específica do culto, com um poderoso líder em cada cidade, seus *mógbà* (sacerdotes mediúnicos) e muitos devotos de ambos os sexos, os sacerdotes gozavam de importantes privilégios, tais como o direito de impor pesadas multas aos membros de qualquer casa atingida por um raio (o que era entendido como expressão da ira de Xangô) e a isenção de taxas municipais nas passagens dos caminhos. Suas exposições públicas eram espetaculares: sobretudo quando executavam provas de fogo, como o ritual *ajere*, em que desfilavam pela cidade carregando em suas cabeças vasilhas cheias de brasas e fogo. Como nota Peel, “confiantes no poder de seu terrível deus, os devotos de Sangô comportaram-se publicamente de maneira mais

expansão de Oyo. Para mais sobre essa questão: MATORY, 1994, p. 13-22.

7 APTER, 1992, p. 24-25; cf. MORTON WILLIAMS, 1964, p. 258 ; LLOYD, 1971, p. 10; JOHNSON, 1976, p. 59-62. Em 1885, BAUDIN, 1885, p. 25, afirma que “os novos soberanos de Yoruba vêm a Ikoso no dia de sua consagração para receber a espada de Chango, a insígnia de seu poder executivo”.

impositiva que qualquer outro culto”, permitindo-lhes exigir fortes sacrifícios da população (PEEL, 2000, p. 106, 112).

Durante a primeira metade do século XIX, a adoração de Xangô tornou-se um dos cultos mais bem organizados e dominantes na região, sobretudo nas zonas ocidental e central da terra iorubá. Essa época coincidiu também com o período em que grande número de escravizados falantes de iorubá foi embarcado para as Américas. Conhecidos no Brasil como nagôs, a partir da década de 1820, eles passaram a constituir a maioria da população africana na Bahia. Além do fato de o culto de Xangô haver se espalhado por muitas províncias de Oyo, escravos dessa cidade respondiam pelo maior contingente dos nagôs da Bahia, em especial após as guerras civis da “Era da Confusão”⁸. Por conseguinte, faz sentido o culto de Xangô ter desempenhado um papel central na formação do Candomblé baiano que, naquele momento, estava em andamento. De fato, seus devotos foram determinantes nesse processo. Entretanto, como argumentarei, a grandeza de Xangô no Brasil deveu-se mais que a uma questão meramente demográfica.

A fundação dos “primeiros” candomblés por sacerdotisas de Xangô

Vários devotos de Xangô participaram de forma proeminente na fundação de importantes templos tanto na Bahia quanto no Maranhão - um fator determinante para garantir sua visibilidade social e centralidade religiosa. Por exemplo, em Salvador, o famoso Ilê Iyá Nassô Oká (também conhecido como Casa Branca ou Engenho Velho) é considerado, tanto pelas tradições orais como pelos estudos afro-brasileiros, como “o terreiro mais antigo do Brasil”⁹. Apesar de

8 REIS, 2003, p. 336-37. Reis (Id., p. 339) também sustenta que, entre 1820 e 1830, a maioria dos malês na Bahia (responsáveis pela revolta de 1835) era de iorubás muçulmanos vindos do reino de Oyo, muitos deles agrupados em Ilorin.

9 A data da fundação de Ilê Iyá Nassô Oká é incerta. Alguns autores especulam que pode ter sido no fim do século XVIII, enquanto hipóteses mais conservadoras sugerem as primeiras décadas

controvérsias quanto a identidade de suas fundadoras e a data de fundação, as pesquisas históricas mais recentes mostram que uma das figuras-chave no processo foi uma sacerdotisa chamada Iyá Nassô, conhecida no Brasil como Francisca da Silva. Como consequência da perseguição contra os africanos libertos que se seguiu à Revolta dos Malês, Iyá Nassô regressou à África em 1837, junto com sua filha de santo Marcelina da Silva, que teria retornado à Bahia, dois anos depois, para continuar no comando da congregação religiosa¹⁰. Como informa Johnson, Iyá Nassô era o título da mais alta sacerdotisa do culto a Xangô em Oyo, responsável pelo santuário privado do *aláàfin*. Vivaldo da Costa Lima sustenta que, na Bahia do século XIX, com grande quantidade de pessoas vindas da região iorubá, incluindo Oyo, ninguém ousaria utilizar o título de Iyá Nassô sem a devida autorização (JOHNSON, 1976, p. 64; LIMA, 1977, p. 24).

Essa conexão litúrgica com Oyo apresenta problemas quanto à atual identificação do terreiro como pertencente à “nação” Ketu. Renato da Silveira tenta reconciliar essa contradição sugerindo que o templo fora originalmente fundado por devotos do orixá caçador Oxossi oriundos de Ketu, e que, somente na década de 1830, Iyá Nassô (ou sua sucessora Marcelina da Silva) teria chegado de volta da África para dar nova força ao culto de Xangô. De acordo com algumas versões, Marcelina da Silva, que estava consagrada ao orixá Xangô, teria sido acompanhada por Bamboxé, que, como o nome indica, também seria um sacerdote do mesmo orixá¹¹. Esses fatos explicariam por que, hoje, o

do século XIX. Contudo, as tradições orais e os estudos afro-brasileiros têm insistido no mito que atribui ao Ilê Iyá Nassô o papel de terreiro inaugural do Candomblé. Para uma crítica dessa hipótese, ver: PARÉS, 2005 b, p. 185-298.

10 Para diferentes versões sobre o processo de fundação do Ilê Iyá Nassô, ver: CARNEIRO, 1985, p. 48; VERGER, 1981, p. 28-29; BASTIDE, 1986, p. 323. Para uma interpretação mais recente e historicamente fundamentada, ver: CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 111-152.

11 SILVEIRA, 2006, p. 373; BASTIDE, 1986, p. 323. Em trabalho posterior, LIMA, 2000, p. 75, sugere que Iyá Nassô possa ter vindo antes de uma pequena vila chamada Ketu, próxima de Oyo, do que da mais famosa cidade de Ilê Ketu no Daomé. O nome Bamboxê, ou Bangbose, se traduziria como “ajuda-me a segurar o oxé”, referindo-se ao duplo machado cerimonial usado

dono espiritual do terreiro é Oxossi, ao passo que o dono espiritual do barracão é Xangô.

A decisiva intervenção de sacerdotes de Xangô na fundação de templos baianos é replicada em São Luís, no estado do Maranhão, onde a religião afro-brasileira é conhecida como Tambor de Mina. As duas casas de culto mais antigas de lá, ambas fundadas por africanas no final dos anos 1840, são a Casa das Minas e a Casa de Nagô. Enquanto a primeira é famosa pelo culto aos voduns reais do reino do Daomé, a segunda, inspirada nas tradições iorubás de adoração aos orixás, tornou-se a maior referência ou modelo ritual para a organização do Tambor de Mina enquanto instituição religiosa diferenciada.

Segundo a finada Mãe Dudu, uma das ialorixás mais prestigiosas da Casa de Nagô, o templo foi fundado por quatro mulheres e um homem, incluindo a primeira líder, Josefa de Nagô, e Joana, que a sucedeu. Eles foram auxiliados por Maria Jesuína, fundadora da Casa das Minas. Josefa pode ter sido de origem Angola, mas ela era devota de Xangô ou, de acordo com outra versão, de Badé, um vodum do trovão na tradição jeje. Diz-se que Joana também teria sido devota de Xangô¹². Por essa razão, Xangô é referido como o “dono” espiritual da casa, embora Badé seja igualmente mencionado às vezes. Vemos, assim, uma tendência a estabelecer como “donos” espirituais dos templos, divindades consagradas aos seus fundadores¹³.

pelos iniciados de Xangô: LIMA, 1977, p. 25; PEEL, 2000, p. 102. Ver ainda: CASTILLO; PARÉS, 2007, p. 112.

12 SANTOS, 2001, p. 26, 48 e 87. Para uma versão levemente distinta, ver: SANTOS; NETO, 1989, p. 52. Outra versão apontaria uma origem Nagô-Tapá para Josefa e uma origem Cabinda para Joana: ITACY, 1989, p. 31.

13 Outro exemplo envolve Mãe Anastacia L. dos Santos (Akiciobená Obá-Delou) que fundou o terreiro Fé em Deus (Nifé Olorum), conhecido como terreiro da Turquia, em 23 de junho de 1889, um ano depois da abolição da escravidão. Os “donos” espirituais dessa casa de culto são Vô Missã (Naná), Pedrinho (Xangô) e Navé (Oxum), enquanto o “guia” espiritual é o caboclo Rei Turquia. Tanto Xangô (sob o apelido de “Pedrinho”) quanto Rei Turquia foram as principais entidades espirituais de Mãe Anastacia.

Um outro sinal da influência da Casa de Nagô em outros templos e da conseqüente propagação da centralidade de Xangô é o uso dos tambores chamados *abatá*, este sendo um dos aspectos do ritual que mais distinguem o Tambor de Mina de outras tradições religiosas afro-brasileiras. O *abatá* é feito com a secção de um tronco de árvore oco, com ambas as extremidades cobertas com couro, e toca-se com as mãos. O termo *abatá* lembra o iourubá *bâtá*, o tambor especial de Xangô, também caracterizado por ter duas membranas percussivas. Embora o *bâtá* seja menor e antes pendurado no pescoço do tocador com uma tira de couro, do que disposto em cavaletes como o *abatá*, a óbvia semelhança fonética dos dois termos e a similaridade estrutural básica dos dois instrumentos apontam fortemente para uma origem comum.

Essas evidências indicam o papel fundamental de Xangô na institucionalização inicial das religiões afro-brasileiras. Como nota Karin Barber, a vida e o sucesso de um orixá dependem da adoração ativa dos seus devotos (BARBER, 1989, p. 142, 144). Destarte, embora fatores demográficos associados ao tráfico de escravos tenham favorecido a presença, provavelmente alta, de sacerdotes de Xangô no Brasil da primeira metade do século XIX, a iniciativa e o carisma individual de algumas sacerdotisas e sacerdotes estariam por trás da persistência do culto a Xangô e de sua subsequente expansão.

Atributos simbólicos de Xangô: justiça e realeza

Para além do fascínio inspirado pela sua atemorizante manifestação natural, na forma de trovão, raio ou fogo, é provável que o atrativo que Xangô exercia sobre seus devotos se devesse também a sua associação simbólica com noções de realeza e de justiça. Para começar com esta última, sabemos que Xangô era concebido na África ocidental como um deus da justiça que punia ladrões e mentiro-

sos por meio de raios¹⁴. Tal qual o orixá Ogum, Xangô é identificado como um deus “quente” e guerreiro. Mas ao contrário de Ogum, que tem reputação de ser instintivamente impulsivo e violento, o “juiz” Xangô é imaginado como aquele que escuta a todas as partes antes de agir e que é um hábil negociador. Não obstante, em conformidade com a ambivalência característica de todos os orixás, Xangô também pode ser uma divindade terrível e vingativa.

Roger Bastide afirma que as condições sócio-culturais da escravidão tenderam a destacar e privilegiar aqueles atributos das divindades africanas que eram mais relevantes para os escravizados, desconsiderando aqueles outros que não se relacionavam com sua situação. Nesse sentido, o caráter justiceiro de Xangô, com sua natureza guerreira, teria contribuído para transformá-lo num emblema de resistência, ou numa força espiritual aliada na luta contra a opressão da escravidão¹⁵. Essa interpretação sociológica pode explicar parcialmente o apelo exercido por Xangô, mas outro aspecto crucial que pode ter capturado a imaginação dos seus devotos seria sua representação simbólica enquanto rei e, conseqüentemente, enquanto ícone de poder, aristocracia e liderança, capaz de enfrentar toda sorte de inimigos e adversidades.

Fora o famoso duplo machado (*oxé*), um dos emblemas mais importantes de Xangô no Brasil é sua coroa. No terreiro Ilê Iyá Nassô, uma enorme coroa, ricamente decorada, preside o centro do salão de dança em sua homenagem¹⁶. No Maranhão, ele às vezes

14 BOWEN, 1858, p. 16; JOHNSON, 1976, p. 35-36; No daomé, ver: FORBES, 1851, p. 102-4, BORGHERO, 1997, p. 129-134. A associação de Xangô com a justiça pode ainda derivar do fato de que os *ilâri*, mensageiros reais de Oyo, que eram quase sempre sacerdotes de Xangô, também agiam como juízes para decidir disputas legais nos reinos vizinhos: APTER, 1992, p. 20.

15 BASTIDE, 1960, p. 120-21. Bastide acredita que, no Brasil, o trabalho forçado nas plantações propiciou o desaparecimento de deuses agrícolas como Okó - que não mais traziam benefício aos escravizados - enquanto a desigualdade social opressiva favoreceu a hegemonia de divindades da justiça como Xangô, deuses da guerra como Ogum ou entidades que dominam as dinâmicas de comunicação, como Exu.

16 A coroa está dedicada a Xangô Ogodô, o “rei” ou “dono da casa”. Ogodô tem origem Nupe e

é referido como “Rei Nagô”. É bem sabido que representações de orixás e voduns são amiúde inspiradas e moldadas por imagens da realeza. No Candomblé, por exemplo, um bom número de orixás, incluindo as iabás (orixás femininos, como Iemanjá, Oyá e Oxum), usam o *adê* — a coroa real do *aláàfin* feita com fios de contas. Mitos contam como alguns orixás foram reis durante suas vidas humanas originais (Ogum, por exemplo, foi rei de Irê). Contudo, enquanto rei simbólico do império de Oyo, Xangô foi o rei por excelência: um verdadeiro rei de reis.

Antes de examinar em mais detalhe as implicações desse assunto, comentarei brevemente a respeito da historicidade dessa lenda. O primeiro autor a mencionar Xangô enquanto rei e ser humano foi Bowen que, em 1858, declarou que Xangô, também denominado *Djàkúta* (“O atirador de pedras”), fora rei em Ikoso (ou Koso, uma vila próxima de Ilê Oyo). Essa mesma informação foi reproduzida e expandida pelo padre Baudin e o coronel Ellis em 1884 e 1894, respectivamente. Em 1921, Johnson conferiu alguma legitimidade histórica ao mito, quando listou Xangô como o quarto rei de Oyo e o incluiu entre os “reis mitológicos e heróis divinizados”¹⁷.

A versão da história de Baudin, que supostamente lhe foi contada por “sacerdotes-fetichistas”, afirma que Xangô foi um rei cruel, perverso e tirano. A fim de barrar seu despotismo, e em consonância com um velho costume, os anciões da cidade o invitaram ritualmente a cometer suicídio. Xangô recusou-se e escapou para o território Nupê, a terra natal de sua mãe. Abandonado por suas esposas e protegidos, finalmente se suicidou, enforcando-se numa árvore chamada *Ayan*. Assim que a notícia chegou em Oyo, seus aliados políticos, com medo à represália

seria o orixá de Bamboxê Obiticó, o famoso babalaô ou adivinho, amigo de Marcelina da Silva, que teria participado nos rituais de fundação da casa. Conforme contam seus descendentes, Bamboxê teria sido responsável pela construção da primeira coroa de Xangô Ogodô: Renato da Silveira, comunicação pessoal, 3 de maio de 2004.

17 BOWEN, 1858, p. 16; BAUDIN, 1885, p. 20-26; ELLIS, 1894, p. 46; JOHNSON, 1976, p. 34, 149-52.

divina, prontamente instalaram um santuário perto da árvore, mas houve uma grande controvérsia sobre ele ter se transformado em orixá e ter descido na profundidade da terra, ou simplesmente ter se suicidado. Quando uma violenta tempestade ateou fogo em Oyo e matou muitos habitantes, interpretou-se isso como um sinal da raiva de Xangô contra aqueles que instigaram seu suicídio. As pessoas começaram a dizer “*Oba ko so*” (“o rei não se enforcou”), e o santuário de Xangô, que aos poucos foi se transformando numa cidade, ficou conhecido como “Koso”. De modo semelhante, “*Oba Koso*” tornou-se uma nova denominação de Xangô. Vale a pena notar que Baudin considera essa lenda como “*de época mais recente*”¹⁸.

Bowen já tinha comentado que, junto com a forma “humanizada” de Xangô enquanto rei — a qual poderíamos chamar de Xangô histórico — coexistiu uma outra forma não-humana mais “abstrata” — a qual poderíamos chamar de Xangô mítico. No segundo caso, Xangô era concebido como filho de Iemanjá e Orungan, e neto de Aganju. Seus irmãos eram Dadá e Ogum, e suas esposas, Oyá, Oxum e Obá (BOWEN, 1858, p. 16). Baudin reproduz essa história, acrescentando que Orungan era filho de Iemanjá e Aganju (ambos filhos de Obatalá e Oduduá), e que teve uma relação incestuosa com sua mãe, da qual nasceram Xangô e todos os outros orixás. A narrativa de Baudin, mais elaborada, aparentemente tencionou promover um panteão iorubá unificado e hierárquico. De qualquer modo, ele afirma explicitamente que o Xangô mítico “da teogonia negra” era mais antigo que o Xangô histórico “agora venerado”¹⁹.

Pode-se especular que essa narrativa relativamente moderna, identificando Xangô como rei de Oyo, tenha sido elaborada

18 BAUDIN, 1885, p. 20-25. Para variantes da mesma história, ver: VERGER, 1999, p. 308.

19 BAUDIN, 1885, p. 17-20; 25-27, seguido por ELLIS, 1894 é também responsável por publicar a história da aquisição do fogo por parte de Xangô e Oyá, passado por Oxalá (aqui considerado pai de Xangô), assim como a história da luta titânica entre Xangô e Huisi, perto de Porto Novo, enquanto aquele perseguia Oyá por ter roubado seu fogo. Todos esses mitos foram reproduzidos no Brasil por RODRIGUES, 1977, p. 222-25.

durante a “Era da Confusão” que seguiu à queda do império, talvez como uma expressão mítica do antigo elo que unia o culto de Xangô ao soberano de Oyo. Isso pode ter servido para que seus sacerdotes e aliados políticos reafirmassem o seu status e autoridade numa época de conflito e instabilidade social. O episódio narrativo do abandono de Xangô por parte de suas esposas evoca o mito de seu matrimônio com as divindades dos rios - Oyá, Oxum e Obá - registrado pela primeira vez por Bowen em 1858. O casamento dos deuses pode expressar, no nível do mito, a justaposição efetiva de seus respectivos cultos na prática, um processo que talvez se deu a partir do encontro heterogêneo de refugiados de guerra nas décadas de 1830 e 1840, sobretudo nas novas cidades de Abeokuta e Ibadan, no sul do território iorubá. Foi dessa área que muita gente nagô foi escravizada e embarcada para o Brasil. A história do casamento de Xangô e Oyá já circulava na Bahia nos anos de 1860, o que sugere que essas narrativas entrelaçadas podem ter sido introduzidas no Brasil durante o período do tráfico de escravos, antes de 1850²⁰.

Apesar dessa possibilidade, a interpretação evemerista (que atribui uma origem humana às divindades) foi um dos argumentos utilizados pelos protestantes evangélicos na área iorubá, na segunda metade do século XIX, como estratégia para desacreditar os mitos “pagãos” e angariar novos convertidos. Segundo Peel, o orixá mais visivelmente sujeito a esse tratamento foi Xangô²¹. A história da existência humana e do suicídio de Xangô foi reproduzida - com algumas distorções clericais, como menciona Verger - num texto iorubá do CMS intitulado *Ìwé Kíkà Èkerin Lí Èdè Yorùbá - The Fourth Primer in Youruba Language*²².

20 Para as referências a Oyá e Xangô (Sogbô) na Bahia, ver nota 3. Deve-se notar que a relação marital entre Xangô e Oyá pode datar do período inicial do império de Oyo, quando o culto de Xangô expandiu-se para o norte em direção ao rio Níger, na terra dos Nupe, onde Oyá era adorada. Minha sugestão é que apenas o mito de Xangô estando casado com as três divindades dos rios foi uma elaboração tardia, provavelmente coincidindo com as primeiras guerras civis do século XIX.

21 PEEL, 2000, p. 296. O depoimento deste autor está em D. Williams, *Journal*, 28 de dezembro de 1878 e S. Johnson, *Journal*, 18 de abril de 1881.

22 VERGER, 1999, p. 345-46. As histórias de Xangô foram publicadas no *Ìwé Kíkà Èkerin* como *Ìtàn*

O comércio Atlântico facilitou a circulação dessa literatura clerical e didática e de outras publicações inglesas, tais como dicionários iorubá-inglês. No fim do século, Nina Rodrigues teve acesso ao trabalho de Alfred B. Ellis e a uma cópia do *Ìwé Kíkà Èkerin*, trazida da África e traduzida pelo informante deste: o babalaô (adivinho) Martiniano Eliseu do Bomfim, que viveu em Lagos vários anos²³. Rodrigues observa que, na Bahia, pessoas de origem iorubá, instruídos pelos missionários protestantes ingleses em Lagos (muito provavelmente se referindo a Bomfim), criticaram certas versões de mitos que atribuíam uma vida passada humana a Xangô, orixá do trovão²⁴. Além de Rodrigues que, nessa época, exerceu pouca ou nenhuma influência direta na comunidade religiosa, esses textos circularam apenas entre um pequeno grupo de sacerdotes, alfabetizados e falantes de iorubá e inglês, a exemplo de Bomfim. Por meio deles e da transmissão oral, algumas dessas novas ideias religiosas podem ter sido propagadas nos terreiros.

Até onde podemos inferir pela evidência, a interpretação evemerista de Xangô data possivelmente da primeira metade do século XIX. Ao final do século, contudo, uma vez filtrada e resignificada pelos missionários cristãos — junto a outros mitos, a exemplo daquele que apresenta Iemanjá como mãe de todos os orixás — ela foi disseminada nos círculos religiosos nagôs da Bahia²⁵. Apesar da inicial reprovação erudita de Bomfim, a representação de Xangô como um rei deve ter se espalhado depressa entre o povo-de-santo, e o próprio Bomfim utilizou o mito alguns anos depois para justificar a criação dos Obás de Xangô (ver abaixo). Minha hipótese é que o caráter aristocrático de realza atribuído ao orixá possibilitou

Oba Sàngó por A. L. Hethersett (sem data).

23 Sobre Martiniano ver, por exemplo, AYOH'OMIDIRE; AMOS, 2012, p 229-261.

24 RODRIGUES, 1977, p. 133, 224.

25 RODRIGUES, 1977, p. 217, também sugere as possíveis homologias entre Olorum, o deus-céu dos iorubás, e o deus supremo cristão, notando os possíveis mal-entendidos que isso pode ter causado entre missionários e devotos dos orixás.

a imaginação de uma “corte” real que contribuiu para galvanizar a estrutura litúrgica do Candomblé enquanto culto de múltiplas divindades, ao mesmo tempo em que favorecia, no nível social, a formação de uma elite religiosa nagô.

Cultos de múltiplas divindades e as imagens da corte real

Andrew Apter sustenta que, na área iorubá, a organização ritual varia de forma concomitante com a organização política. Segundo ele, “o sistema ritual *in abstracto* realça os princípios complementares da governança iorubá, os quais consistem na oposição horizontal entre unidades políticas corporativas (*àdúgbò*) e na sua inclusão vertical no seio do reino (*ilú*) como um todo”²⁶. No contexto religioso de Oyo, Xangô ocupava a posição do *aláàfin*, no ápice da pirâmide social. Não obstante, havia abaixo dele uma pluralidade de cultos de orixás, relativamente autônomos e competitivos, que em termos sociais representavam grupos corporativos de linhagens promovendo interpretações antagônicas do poder dentro do reino. Nesse sentido, o ritual servia de mediador entre a unidade hierárquica e a fragmentação horizontal. Meu argumento é que o modelo organizacional da corte real iorubá, compreendendo o *obá* e seu conselho *iwàrèfà* de chefes civis, foi de algum modo replicado no Candomblé, envolvendo uma integração semelhante de grupos multiétnicos heterogêneos e potencialmente conflituosos e seus cultos sob a liderança unificadora de uma única congregação religiosa. Xangô, com suas credenciais “aristocráticas” e ligações com Oyo, estava particularmente bem posicionado para desempenhar um papel de líder no plano mítico-ritual.

Em trabalhos prévios, argumentei que a organização do Candomblé - consistente na veneração a múltiplas divindades num mesmo templo, e numa performance ritual seriada que permite a

26 APTER, 1992, p. 21.

várias divindades dançar numa única cerimônia - não foi necessariamente uma inovação do Novo Mundo. Na África ocidental, e em especial na área vodum da atual República do Benim, existiam claros antecedentes de tais formas de cultos de múltiplas divindades que podem ter influenciado, de modo determinante, a reprodução desse modelo no Brasil²⁷. Os sacerdotes nagôs da Diáspora, inspirados pelo modelo jeje já implantado no lugar, teriam usado seus referentes para organizar seus próprios cultos de múltiplas divindades²⁸. No contexto nagô, o “rei” Xangô era um dos orixás melhor predispostos para agregar em torno de si uma “corte” de outras divindades — embora, como veremos, não era o único²⁹.

Como observado anteriormente, narrativas datadas da metade do século XIX contam o matrimônio poligâmico de Xangô com três esposas: Oyá, Oxum e Obá³⁰. Testemunhos orais baianos também narram, nos dias de hoje, que Xangô teve vários filhos com Oyá, entre eles Iroko e os gêmeos Ibejis. Em algumas casas, Xangô é ainda associado a outras divindades, tais como Oranyan (seu pai), Iyá Massê e Bayani (diferentes nomes de sua mãe) e Dadá (seu irmão mais velho)³¹. No plano mitológico, portanto - e amiúde expressado via metáforas de parentesco -, Xangô funciona como um nó que agrega em sua volta uma constelação de divindades

27 PARÉS, 2006, especialmente capítulo 3, *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia* (Campinas: Ed. da Unicamp, 2006), cap. 3; 2005a.

28 APTER, 1995, p. 373, 392-3, 396-7, argumentou que o culto de múltiplas divindades também era comum na área iorubá. Minha interpretação é de que os cultos de múltiplas divindades na área iorubá tonaram-se significativos somente num período tardio, depois da queda de Oyo, e que, portanto, não poderiam ter influenciado de forma significativa na formação do Candomblé. Por outro lado, os cultos vodum, por ser de implantação mais antiga, poderiam ter atuado como principal modelo organizativo dessa instituição.

29 TAVARES, 2000, p. 68, também sustenta que “o terreiro floresce como zona de aglutinação, mobilização e coesão em torno do rei”.

30 Vale lembrar que essa configuração de parentesco mítico é desconhecida no Maranhão.

31 Para Bayani na África ocidental, ver PEEL, 2000, p. 106, 343. Em 1873, o “ídolo” da deusa é descrito como “um chapéu feito de búzios, com fios de búzios pendurados de um aro, com um sino no final de cada um, sendo que também era parte da regalia de Xangô”. Para Bayani na Bahia, e para uma descrição de seu ritual no Axé Opô Afonjá, ver: SANTOS, 1994, p. 52. Bayani é às vezes considerada a esposa de Xangô Afonjá e, em outros casos, a mãe de Xangô.

(às vezes referida como “a família real”), configurando um campo ritual específico, condizente ao desenvolvimento de um culto de múltiplas divindades. Por sua vez, a organização de um culto de múltiplas divindades pode ter reforçado a centralidade de Xangô entre seus agregados.

Nos festivais públicos do Ilê Iyá Nassô, o *xirê* - ou sequência de canções de abertura-, celebra e invoca as divindades numa ordem particular: (1) Ogum, (2) Oxossi, (3) Ossain, (4) Logun-Edé, (5) Oxumaré (Agué), (6), Obaluaê, (7), Xangô (antes das *iabás* ou divindades femininas), (8) Oxum, (9), Oyá (Iansã), (10) Iemanjá, (11) Nanã, (12) Obá, (13) Euá e (14) a “Roda de Xangô” (após as *iabás*), com novas canções para Xangô. A “Roda de Xangô” é o momento crucial em que os orixás se manifestam e incorporam em seus devotos (com exceção daqueles que não conseguem resistir e são “possuídos” com anterioridade)³². Desse modo, Xangô cumpre um papel fundamental ao presidir e orquestrar a mediação entre este mundo (*Ayê*) e o “outro” mundo (*Orum*), facilitando a manifestação das divindades. Enquanto nos rituais privados outros orixás podem figurar em posições mais proeminentes, as cerimônias públicas, mesmo quando celebradas em louvor a outras divindades, rendem-se ao “reinado” de Xangô³³.

Há grande variabilidade no que diz respeito aos calendários rituais das casas de candomblé, dependendo das especificidades de cada uma delas. No modelo nagô-ketu dominante, inaugurado pelo Ilê Iyá Nassô e seguido por terreiros tais como o Gantois ou o Axé Opô Afonjá - cujos fundadores se iniciaram naquela casa -, o calendário ritual é aberto com a festa de Oxossi, no dia de Corpus Christi,

32 Depois da “Roda de Xangô”, o devotos “possuídos” (*adoxês*) são vestidos com as roupas de suas divindades e retornam ao *barracão* para novas danças. A cerimônia termina com cantigas para Oxalá. Esse modelo é reproduzido na maioria dos candomblés nagô-ketus que “descendem” do Ilê Iyá Nassô, tais como o Gantois, Axé Opô Afonjá, Pilão de Prata e outros. Um modelo similar é seguido na Casa de Nagô, em São Luís do Maranhão, e nas casas que seguem seu padrão de ritual. No Tambor de Mina, o *xirê* pode ser chamado de “Roda de Alauê”.

33 Agradeço a Rafael Soares, ogã de Ilê Iyá Nassô, pela informação sobre a “Roda de Xangô”.

seguido do ciclo de Xangô, com início em 29 de junho (dia de São Pedro no calendário católico), e durando 12 dias (o número sagrado de Xangô). No Ilê Axé Opô Afonjá, o ciclo de Xangô abrange homenagens a Oduduá, Oranyan e Iyá Massê durante o primeiro dia - manifestando-se apenas orixás femininas nessa obrigação - e a Bayani no último dia. O ciclo de Xangô é seguido por uma interrupção das atividades públicas de três meses, até setembro, quando o ciclo de Oxalá começa com a cerimônia denominada “Águas de Oxalá”. Vale lembrar que o primeiro Xangô a ser celebrado em 29 de junho é Xangô Airá, uma “qualidade” de Xangô que veste branco e está associada a Oxalá (ver abaixo); e que Oduduá, geralmente vinculado ao branco, ou aos orixás *funfun*, é igualmente louvado com Xangô. Este último também possui uma festa durante o ciclo de Oxalá³⁴.

Apesar dessa interpenetração dos grupos de orixás de Oxalá e de Xangô, a divisão estrutural do calendário entre os ciclos dos dois é importante. Tal divisão é muitas vezes referida como a parte “branca” e a parte “vermelha” das obrigações. Enquanto o “dinâmico” Xangô é associado a atributos vermelhos e quentes, e recebe oferendas “vermelhas” de azeite de dendê, o “estático” Oxalá associa-se a atributos brancos e frescos, e recebe farinha de milho branco³⁵. Essa oposição simbólica estabelece dois campos rituais distintos que parecem estar na base da estrutura do Candomblé. Inclusive casas de outras nações, como o Bogum de nação jeje, em Salvador, usam essa divisão de segmentos rituais vermelho e branco - embora aqui a ordem se inverta e o calendário comece

34 SANTOS, 1994, p. 46-59, 63. A posição de Airá no começo do ciclo de Xangô pode dever-se ao princípio de senioridade (uma vez que ele é considerado o Xangô mais velho), mas também pode indicar seu importante papel na fundação do Ilê Iyá Nassô. VERGER, 1981, p. 28, 140, relata que um dos nomes dessa casa era Iyá Omi Àse Airá Intilé. Ele ainda registra três qualidades de Airá: Airá Intilé, Airá Igbonan e Airá Mofé: VERGER, 1999, p. 326. BAUDIN, 1885, p. 20, refere-se a Ará (trovão) como mensageiro de Xangô “que envia, em alto som, *manamana* (a corrente de fogo)”.

35 TAVARES, 2000, p. 46, 121-22. Para as oferendas alimentares de Xangô, ver: LODY, 1998, p. 155-157. Para um estudo comparativo dos atributos dos orixás (cores, oferendas, animais sacrificais etc.), ver: LÉPINE, 1982, p. 13-70.

com a parte de Oxalá (Lisa), seguida pela parte de Xangô (Sogbo). Deve-se destacar que, nessa casa, o panteão do trovão de Sogbo é considerado a família “real”.

A polaridade Xangô-Oxalá

Na Bahia, assim como em Cuba, existe um mito envolvendo tanto Xangô quanto Oxalá, que possui claros antecedentes na África ocidental, em especial em narrativas de Ifé. A história conta que Oxalufã - o velho Oxalá (Oxalufon ou Obatalá em Ifé) -, apesar da negativa do oráculo de Ifá, decidiu visitar seu amigo Xangô. Ifá recomendara que ele suportasse todas as adversidades com paciência. No caminho, Oxalá teve três encontros com Exu (a divindade trapaiceira dos iorubás), que maliciosamente derramou azeite de dendê (e outros produtos, de acordo com algumas versões) em suas vestes brancas. Oxalá trocou-as e seguiu sem reclamar. Enfim alcançando o reino de Xangô, encontrou um dos cavalos do rei que havia escapado. Os servos de Xangô apareceram nesse momento e, pensando que Oxalá tentava roubar o animal, o capturaram e o aprisionaram por sete anos. Enquanto este permaneceu na prisão, o reino enfrentou todo tipo de infortúnio, epidemias e enfermidades. As mulheres ficaram estéreis, o solo tornou-se infértil, e assim por diante. Sem saber do aprisionamento de Oxalá, Xangô consultou Ifá e foi informado de que um velho homem fora injustamente encarcerado no seu reino. Então, ele encontrou seu velho amigo e exigiu sua soltura de imediato. Envergonhado desse terrível erro, Xangô ordenou que seus servos banhassem Oxalá e o vestissem de branco outra vez. A Oxalá foram ofertados presentes e ele voltou para casa³⁶.

36 VERGER, 1999, p. 428-430, relata duas versões coletadas na Bahia. CABRERA, 1983, p. 191, informa uma história similar em Cuba. Outra versão brasileira, em TAVARES, 2000, p. 77, conta que Oxalá iniciou sua viagem procurando por sua esposa Nanã, que fora seduzida e raptada por Xangô. Seu Geninho (Cachoeira, 2002) contou-me outra versão em que Oxalá começa a jornada à procura de seu filho Oxaguiã. Uma vez Oxalá libertado da prisão, Xangô ordena a um de seus gerais, Airá, que o acompanhe para sempre, o que explicaria por que Xangô

Um aspecto notável desse mito é que ele reforça a natureza real de Xangô. Nas casas ketu baianas, essa lenda é evocada ritualmente no ciclo de Oxalá, nas “Águas de Oxalá”. O ciclo começa com uma cerimônia privada feita antes do amanhecer, na qual a cabaça contendo os axés de Oxalá (os objetos santificados imbuídos da força espiritual do deus) é removido de seu santuário (peji) e levado para uma cabana de folhas de palmeira, na parte exterior do terreiro. Supõe-se que tal deslocamento represente de forma simbólica a viagem de Oxalá fora de seu reino. Por três vezes os devotos, vestidos de branco, saem em procissão para buscar água de uma fonte vizinha e carregam-na em pequenas quartinhas sobre as cabeças. Com essa água, eles lavam e purificam os axés de Oxalá, e fazem oferendas rituais cantando louvores. Essa parte do ritual parece evocar a libertação de Oxalá e a restituição de sua dignidade real. Na maioria dos terreiros, os axés de Oxalá só são devolvidos ao seu lugar original, no peji, após cerca de uma semana, evocando os sete anos de aprisionamento. Tal ato é efetivado com outra solene procissão, representando o retorno de Oxalá ao seu reino. Durante a festa pública dedicada a Oxalá, há também uma dança na qual Xangô Airá carrega Oxalufã (a qualidade de Oxalá velho) nas costas, reencenação do momento em que este último foi liberado da prisão em condições debilitadas³⁷.

Seguindo Beier, Apter analisou esse mito de Xangô e Oxalá a partir da variante preservada em Ifon (onde Oxalá é conhecido como Oxalufon) e em relação a um ritual executado num festival de Obatalá em Edé, antigo posto militar fronteiro ao sul de Oyo. No ritual, um sa-

Airá se veste de branco. Em uma das histórias de Verger, Airá é considerado um escravo em vez de general. Para os antecedentes de Ifon, na África ocidental, ver: APTER, 1992, p. 28; BEIER, 1959, p. 14; ADEDEJI, 1966, p. 88-94.

37 VERGER, 1999, p. 430-34. As “Águas de Oxalá” têm um certo paralelismo com a “Lavagem do Bonfim”, uma festa popular realizada em janeiro em Salvador. Os degraus da igreja do Senhor do Bonfim (Jesus Cristo, sincretizado com Oxalá) são lavados pelas baianas que, como no ritual de Candomblé, trazem água em quartinhas sobre suas cabeças. Conforme sugere BASTIDE, 1978, p. 108, “por trás da fachada católica o que se celebra, na verdade, é uma cerimônia fetichista”.

cerdote de Obatalá (Ajagemo) é expulso do palácio e feito prisioneiro por um sacerdote rival (Olunwi), e finalmente libertado e trazido de volta ao palácio pelo rei. Beier interpreta esse ritual a partir dos “passos da paixão de Cristo”, como uma forma de mostrar que “a capacidade de sofrer e de não retaliar é uma das virtudes de todo Obatalá”³⁸.

Apter propõe uma leitura mais instigante, com implicações históricas e políticas. Analisando os mitos fundacionais de Oyo e dos reinos vizinhos, ele identifica uma oposição significativa entre a versão oficial das genealogias reais centradas em Oyo e aquelas outras centradas em Ifé, geralmente refletindo a posição subalterna dos reinos subordinados. A tensão também se expressa nos níveis mitológico e ritual, configurando um campo ritual Oyo-cêntrico, em torno das figuras de Xangô e Exu, e um campo ritual concorrente Ifé-cêntrico, em torno das figuras de Obatalá e Ifá³⁹. De acordo com Apter, o ritual de Edé evoca e preserva o mito, ao passo que o mito evoca a rivalidade histórica entre Oyo e Ifé, bem como o compromisso pelo qual Ifé, depois de ter sido dominada politicamente, foi restaurada numa posição de poder oficial, mas apenas de caráter religioso. Apter interpreta o mito do aprisionamento de Obatalá como “um eufemismo da conquista de Oyo”, concluindo que “Obatalá, o paradigma das divindades brancas, ou *òrisà funfun*, é destarte o orixá do deslocamento político: seu poder ritual, sereno e controlado, dignifica a rendição da autoridade política e desencoraja a rebelião”⁴⁰.

Teriam sido preservadas no Novo Mundo essas manifestações religiosas de tensões políticas? Silveira sustenta que, na pri-

38 BEIER, 1959, p. 14.

39 APTER, 1992, p. 25, 15-17, demonstra convincentemente o intuito político das narrativas míticas. Em face dos mitos fundacionais Oyo-cêntricos, as tradições rivais Ifé-cêntricas foram restritas a conhecimento ritual esotérico (p. 24). A través dos significados ocultos atribuídos aos seus símbolos, os rituais têm a capacidade de “preservar” mitos fundacionais subversivos frente a atividade coercitiva da censura e da repressão (p. 22). A oposição Xangô-Obatalá é de alguma maneira confirmada pela análise de Peel acerca da distribuição regional dos cultos de Xangô, sendo estes proeminentes na região centro-ocidental da área iorubá, onde se localiza Oyo, e menos atuantes na região leste de Ifé: PEEL, 2000, p. 110.

40 APTER, 1992, p. 30.

meira metade do século XIX, o terreiro Ilê Iyá Nassô tornou-se o centro da organização política da comunidade nagô na Bahia, onde sociedades secretas como a Ogboni e a Gèlèdé teriam operado, embora numa forma adaptada, numa tentativa de recriar a estrutura de poder social de Oyo⁴¹. Apesar de a existência de uma agenda política nesses termos parecer duvidosa, a polaridade Oyo-Ifé pode, todavia, ter ressurgido no encontro dos vários grupos étnicos iorubás sob um mesmo teto - uma possibilidade que a divisão ritual entre os ciclos de Xangô e Oxalá pareceria confirmar. Embora o guerreiro Xangô possa ter prosperado enquanto emblema de autoridade política, encorajando resistência e rebelião, as táticas de resistência passiva de Oxalá, parecem ter ganho seus seguidores também. Como é sabido, nas sociedades escravocratas, o conflito e a negociação se misturavam como estratégias alternativas para o empoderamento dos africanos e seus descendentes⁴².

Esse equilíbrio entre Oxalá e Xangô, não isento de tensão conflituosa, encontra outra manifestação ritual na festa do Loro-gun (do iorubá *olórogun*), que ocorre no primeiro domingo após o carnaval e que marca o fim do calendário anual de cerimônias. No Loro-gun, “as cortes de Oxalá (Senhor do Bonfim) e Xangô (São Gerônimo) lutarão nos terreiros de candomblé ao som dos atabaques e cânticos religiosos. Perderá a luta o grupo que primeiro deixar “baixar” um orixá no terreiro”. Em outras palavras, os devotos de um grupo tentam capturar os membros do outro, até um deles ser

41 SILVEIRA, 2006, p. 413-455. De acordo com VERGER, 1999, p. 73, no ritual do *padé*, os fundadores dos terreiros ketu são louvados como *essá*. Verger dá os nomes de sete deles, incluindo o *essá Obouro*, que, de acordo com Silveira seria um devoto de Xangô Airá. Para os *essá*, ver também: BRAGA, 1992, p. 111-12; SANTOS; SANTOS, 1981, p. 156. No Ilê Axé Opô Afonjá, o Araféma é um conselho de seis anciões - com cargos na casa de Oxossi - que recebem o título de *essá*: SANTOS, 1994, p. 46, 64, 97. SILVEIRA, 2006, p. 439-340 afirma que o Araféma era uma adaptação baiana do *Ìwàrefà*, o conselho de seis ministros líderes da sociedade secreta masculina Ogboni em Oyo, que teria operado em Salvador desde o início do século XIX.

42 Ver, por exemplo, REIS; SILVA, 1989. REIS, 2003, p. 100, 102, também sugere que duas rebeliões escravas ocorridas na Bahia, em 1826, uma delas iniciada num candomblé, teriam estado vinculadas ao culto de Xangô.

“possuído” pelo orixá, sinalizando, assim, a derrota do seu grupo⁴³. O jogo da guerra termina e o orixá, segurando sua bandeira, lidera todos os devotos numa procissão. Acredita-se que, depois do Loro-gun, durante o período da Quaresma, os deuses retornam à África e alguns dizem que o orixá “retira-se para a guerra”. Apesar de Xangô exercer um papel agregador decisivo, não devemos esquecer que, sob o seu domínio unificador, coexistiu uma multiplicidade de interesses, frequentemente contraditórios e contra-hegemônicos, os quais de algum modo conseguiram se reconciliar e integrar na estrutura de múltiplas divindades do Candomblé⁴⁴.

Os Obás de Xangô e aristocracia política

A popularidade de Xangô nunca parou de crescer. Em 1910, Eugênia Ana dos Santos - mãe Aninha -, uma filha de Xangô, que havia sido iniciada no Ilê Iyá Nassô, fundou seu primeiro terreiro, o Ilê Axé Opô Afonjá, sob os auspícios do seu “dono da cabeça”: Xangô Afonjá. Mãe Aninha, que desfrutou de um amplo reconhecimento social, foi uma das primeiras sacerdotisas a cultivar amizades com intelectuais. Na década de 1930, ela protegeu o comunista Edson Carneiro da perseguição policial, escondendo-o no terreiro, e em 1937 recebeu no mesmo lugar os participantes do 2º Congresso Afro-Brasileiro, organizado pelo mesmo Carneiro. Mãe Aninha uma vez expressou seu sonho: “Quero ver meus netos espirituais com anéis de doutores, prostrados frente a Xangô”. Esse sonho começou a se realizar já em 1937, quando ela inaugurou a instituição dos Obás de Xangô com a colaboração do babalô Martiniano Eliseu de Bomfim. Os Obás eram uma série de 12 dignitários, seis “da direita” e seis “da esquerda”, encarregados de auxiliar a ialorixá, ou sacerdotisa suprema, no seu comando religioso.

43 Francisco Viana, “Ritual de guerra fecha Candomblés após o carnaval”, *A Tarde*, 17/02/1973.

44 Na década de 1860, o Loro-gun realizado antes da Quaresma era conhecido como a festa de “fechar o balaio” (uma expressão aludindo à abstinência sexual) e concentrava multidões: O *Alabama*, 6 de maio de 1867, 16 de fevereiro de 1869.

Apesar da crítica inicial ao mito do suicídio de Xangô, Bomfim usou exatamente esse mito para justificar a nova instituição, identificando os Obás com os ministros de Xangô - o conselho de anciões que tinha instalado o santuário de Xangô em Koso, após a sua morte⁴⁵. Como vários autores demonstraram, a instituição dos Obás de Xangô foi inspirada pela organização política do reino de Oyo e pela lógica iorubá de divisão entre a esquerda e a direita⁴⁶. De fato, a instituição brasileira dos Obás foi uma adaptação criativa da hierarquia do corpo sacerdotal de Xangô em Oyo. Ela foi descrita pelo padre Baudin — cuja obra Martiniano provavelmente conhecia — e consistia num chefe, o *Mogba*, secundado por doze assistentes: “o primeiro chama-se *Oton* (o braço direito); o segundo, *Osin* (o braço esquerdo); o terceiro, *Eketu*; o quarto *Ekerin*, etc. O chefe e seus assistentes residem em Oyo”⁴⁷. Contudo, a variante reproduzida na Bahia constituía um arranjo original, sem um paralelo claro na região iorubá.

Concebida para legitimar uma imaginária ortodoxia africana, a instituição dos Obás de Xangô poderia ser interpretada como uma tentativa consciente para investir um “passado traumático” (*disturbed past*, como Sidney Mintz qualifica o passado de qualquer cultura afro-americana) de uma continuidade e um significado moral e, neste sentido, seria um bom exemplo de “invenção da tradição” hobsbawmiana⁴⁸. Em última instância, a iniciativa reforçava objetivos políticos de autodeterminação e poder, o da comunidade negra, mas também servia como marcador de diferença e *status* em relação a outras congregações religiosas concorrentes, como o Ilê Iyá Nassô. A “ideologia de prestígio”, baseada na tríade conceitual “África-pureza-tradição”, foi promovida

45 BOMFIM, 1940, p. 233-36. Embora publicado nas atas, o texto não foi apresentado no Congresso. A versão (editada por Edson Carneiro) foi publicada primeiramente no jornal local *Estado da Bahia*, em 19 de maio de 1937: Vivaldo da Costa e Lisa Earl Castillo, comunicações pessoais, 14 de fevereiro de 2004.

46 LIMA, 1966, p. 5-36; BRAGA, 1995, p. 47-48; CAPONE, 1999, p. 260-67.

47 BAUDIN, 1885, p. 73-74.

48 MINTZ, 1989, p. 14; apud. PALMIÉ, 1993, p. 93.

no seio do Candomblé desde os seus primórdios, sendo parte integral da instituição. Contatos diretos com a África ocidental, a exemplo dos de Bomfim, providenciaram subsídios estratégicos adicionais na dinâmica local pela legitimidade e afirmação da autoridade religiosa.

Inicialmente, os títulos de Obá foram concedidos a renomados ogãs ou especialistas religiosos. Porém, sob a liderança de Mãe Senhora (1940-67), o seu número aumentou para 36 (com cada um dos 12 Obás originais passando a ter seus próprios representantes da “esquerda” e da “direita”). O título foi então oferecido a eminentes figuras da sociedade intelectual baiana, como o escritor Jorge Amado, o pintor Carybé, os músicos Dorival Caymmi e Gilberto Gil, o fotógrafo-etnógrafo Pierre Verger, o sociólogo Roger Bastide e o antropólogo Vivaldo da Costa Lima - muitos deles devotos de Xangô. Como notou Roger Sansi, “os Obás de Xangô eram pessoas de valor social, que podiam ajudar a construir uma ‘sociedade cortesã’ no templo, aumentando seu valor, sua fama e seu axé”⁴⁹.

De fato, o modelo de corte real foi novamente reproduzido, não no nível mítico, mas no nível social do humano, com a ialorixá ou sacerdotisa suprema - ela própria representante de Xangô - rodeada e apoiada por um séquito de ministros. Além de aumentar a visibilidade social e o prestígio do terreiro, a imagem simbólica da “corte” contribuiu - quer de maneira consciente, ou não - para o estabelecimento dessa congregação religiosa numa posição “aristocrática” em relação à comunidade mais ampla do Candomblé.

Em 1952, Pierre Verger, então trabalhando no restabelecimento da comunicação entre a Bahia e a África ocidental, trouxe da Nigéria para Mãe Senhora dois emblemas centrais do culto de Xangô: um xerê (chocalho de Xangô) e um *edun ará* (pedra sagrada de Xangô ou aerólito supostamente caído do céu), assim como uma carta escrita pelo rei de Oyo conferindo à ialorixá o título de Iyá Nassô⁵⁰. Através destes

49 SANSI, 2003, p. 245-46.

50 SANTOS, 1994, p. 18-19. Mãe Senhora, consagrada a Oxum, alegou ser descendente tanto

meios, a centralidade ritual de Xangô, enquanto superior hierárquico que unificava a pluralidade horizontal dos outros deuses, tornou-se por extensão um ícone para a consolidação de uma elite religiosa na-gô-ketu no Candomblé baiano. E essa pode ser a chave para entender a verdadeira importância política de Xangô no século XX na Bahia.

Na cerimônia de abertura da Semana Cultural de Herança Africana na Bahia, ou *Alaiandê Xirê*, festejada no Ilê Axé Opô Afonjá em agosto de 2003, o novo ministro da Cultura do governo Lula, Gilberto Gil, lembrou à audiência que ele era possuidor do título de Obá de Xangô. Aceitar o novo trabalho em Brasília, disse ele, fora grandemente facilitado pelo fato de ele já ser um ministro “no plano espiritual”, muito antes de sua posição como ministro de Estado. Na frente das câmeras de TV e de uma audiência atenta, ele louvou Xangô, o “grande santo”, e expressou seu mais profundo respeito, assim como o de todos os ministros e membros do governo em Brasília, pela ialorixá Mãe Stella e pela comunidade do Candomblé. A abertura do *Alaiandê Xirê* terminou com a entrega dos “Prêmios Xangô” para aquelas pessoas cujo apoio à comunidade foi considerado merecedor desse reconhecimento⁵¹. A Semana prosseguiu com um seminário internacional que reuniu intelectuais, artistas e agentes culturais, muitos deles - inclusive eu mesmo - iniciando suas intervenções com saudações de respeito a Xangô, o líder espiritual da casa e patrono do evento. O sonho de Mãe Aninha foi consumado.

Pode-se observar, a partir dessa discussão, que o caso de Xangô envolve um jogo complexo de interações e correlações entre prática e mito e, mais especificamente, entre as esferas política e religiosa. No Oyo imperial, por exemplo, o sistema político da monarquia fornecia um modelo para a organização hierárquica dos cultos

espiritual quanto de parentesco da Iyá Nassô fundadora do Ilê Iyá Nassô.

51 Esse evento foi também comentado por VAN DE PORT, 2005, p. 3-26. 2003 foi declarado o ano de Xangô no Brasil. Além do Alaiandê Xirê, festejado no Ilê Axé Opô Afonjá, o V Congresso de Umbanda e Candomblé de Diadema e Grande São Paulo foi realizado no Estado de São Paulo. O patrono desse evento foi - Orixá Xangô, Vodum Badé, Nkisi Zaze/Luango,- e entre as muitas atividades, o sociólogo Reginaldo Prandi assinou seu livro *Xangô, o trovão*.

de orixá, ao tempo que o *aláàfin* inspirava uma particular expressão mitológica de Xangô enquanto rei humano. É interessante notar que a “humanização” de Xangô foi um processo tardio, que venho a se superpor ao seu papel preexistente enquanto divindade do trovão: um fato que questiona a hipótese segundo a qual os orixás se originariam da deificação de ancestrais proeminentes, aludindo à possibilidade contrária dos heróis terem sido criados a partir de divindades. Ainda outros acontecimentos políticos e mudanças sociais parecem ter configurado o plano mitológico, tal como a narrativa de Xangô e Oxalá, refletindo a conquista de Ifé por Oyo, ou o mito das esposas de Xangô que, muito provavelmente, expressava a justaposição de diversos cultos acontecida durante a “Era da Confusão”.

Esses exemplos, de certo modo, sustentariam a tese durkheimiana de que conceitos religiosos tendem a ser produtos ou expressões de fatos sociais. Porém, no caso do Brasil, pode-se encontrar também o processo inverso, no qual motivos religiosos, simbólicos ou conceituais, parecem ter determinado tanto a prática cerimonial quanto a esfera política. O status real de Xangô e sua posição mítica enquanto nódulo agregador, por exemplo, parecem ter favorecido a consolidação de cultos de múltiplas divindades e propiciado o desenvolvimento de um tipo de organização sócio-religiosa com fortes conotações políticas (i.e., os Obás de Xangô). Tais exemplos tenderiam a sustentar uma visão mais weberiana, na qual a ação social é orientada pelas ideias religiosas. Até mesmo no Oyó imperial o perigoso orixá do trovão, com seus atributos de justiça e força, já serviu para sancionar e projetar a imagem pública do poder do *aláàfin*. Deste modo, vemos que - como já Weber e Durkheim reconheciam - a prática social e as ideias religiosas (incluindo aquelas expressas no ritual e no mito) tendem a estabelecer uma interação contínua, se retroalimentando de forma dialética, e tornando impossível, no fim de contas, determinar a primazia de uma sobre a outra⁵².

52 Para uma análise de Weber e Durkheim, ver BASTIDE, 1986, p. 4-8.

A diversidade e as interações sincréticas de Xangô

Até agora, tenho me referido normalmente a Xangô como uma categoria genérica. Contudo, como ocorre com a maioria de orixás, na Bahia diz-se que Xangô possui várias “qualidades”. Algumas pessoas falam em doze, coincidindo com o número sagrado do orixá, embora não haja um consenso claro sobre isso. Algumas dessas “qualidades” podem ter sido originalmente entidades espirituais diferenciadas, sendo que algumas delas eram cultuadas no palácio de Oyo como “parentes” de Xangô, a exemplo de Oraniyan (o lendário fundador de Oyo e pai de Xangô), Dadá (seu irmão mais velho) e Aganju (um rei posterior de Oyo, considerado o Xangô mais jovem). Algumas dessas “qualidades” podem derivar da deificação de personagens históricos, tais como Afonjá, o militar que se revelou contra o Oyo imperial. Algumas podem ter sido denominações de louvor, como Jakutá (“O atirador de pedras”) e *Oba Koso*. Outras podem ser interpretadas como variantes regionais de divindades do trovão, tais como *Ogodô* — de conhecida origem nupe — e *Oloroke* — provavelmente de origem efon. Diz-se que o acima mencionado *Airá* possui três variantes: *Airá Intilé*, *Airá Igbonan* e *Airá Mofe*, todos eles Xangôs “velhos”. Alguns contam que os Airás vieram de *Savé* (um reino iorubá ocidental), não obstante sua associação com os orixás brancos (*funfun*) sugira uma origem oriental mais antiga. Outros nomes são *Obá Lubê*, *Barù* e *Orungan* (“Meio-dia”, “Senhor do céu”, em alguns mitos considerado o pai incestuoso de Xangô). Finalmente, *Biri* (traduzido por Baudin como “escuridão”), ou Exu *Biri*, seria um dos exus ou escravos de Xangô⁵³.

53 Para diferentes listas das “qualidades” de Xangô, ver: VERGER, 1999, p. 326; TAVARES, 2000, p. 81-82. Para as figuras lendárias de Oyo, ver: JOHNSON, 1976, p. 143-48, 155, 189-200. Para Dadá, “deus da natureza e dos vegetais”, ver: BAUDIN, *Fetichism*, p. 28; RODRIGUES, *Os africanos*, p. 222; e PEEL, *Religious*, p. 26. Para Airá (ou Ará), ver: BAUDIN, 1885, p. 20; VERGER, 1999, p. 140, 326-27. Para Aganju, ver: VERGER, 1999, p. 32; e TAVARES, 2000, p. 69. Para Orungan, ver: BAUDIN, 1885, p. 17; RODRIGUES, 1977, p. 222-23; VERGER, 1999, p. 343; e TAVARES, 2000, p. 76. Para Biri na África ocidental, ver: BAUDIN, 1885, p. 20. TAVARES, 2000, menciona Yangui, o primeiro Exu ou proto-Exu, como ligado a Xangô.

Ao mesmo tempo, Xangô encontra equivalentes nos pan-
teões de outras “nações” de Candomblé. Na “nação” jeje, voduns
do trovão como Sogbô, Badé ou Akolombe, pertencentes à família
Hevioso, são comparados a Xangô. Na “nação” angola, o inquite
(*nkisi*) Zaze Luango também é relacionado a Xangô. Além dessas
correlações africanas, existem associações externas com santos ca-
tólicos. Aganju é habitualmente celebrado no dia 24 de junho (dia
de São João), sendo que São João é representado como uma criança
com um carneiro (animal sacrificial de Xangô). Afonjá é reveren-
ciado, com os Airás, no dia 28 de junho (dia de São Pedro). Na pe-
nínsula ibérica, as festas de solstício de verão eram celebradas com
fogueiras, uma tradição perpetuada no Brasil colonial. O elemen-
to fogo explicaria a associação entre esses santos e as divindades
africanas do trovão e dos raios. Na Bahia, entretanto, a associação
sincrética mais difundida de Xangô é com São Jerônimo, um santo
que na iconografia católica aparece ao lado de um leão, o rei dos
animais, assim como Xangô é o rei dos homens e dos deuses⁵⁴.

No Maranhão, surge uma situação mais complexa. Dada a
importância dos voduns jejes na área, Nochê Sogbô - aqui uma di-
vidade feminina - é identificada como a padroeira do Tambor de
Mina e relacionada à Santa Bárbara (que na Bahia está associada a
Oyá). Todavia, a associação mais frequente de Xangô é estabelecida
com o “jovem” vodum Badé, geralmente reverenciado no dia de São
João. Na Casa de Nagô, como mencionei, Xangô e Badé são ambi-
guamente identificados como os donos espirituais da casa, inclusive
alguns devotos até irão incluir nessa função à feminina Sogbô⁵⁵. Essas

54 No início da década de 1980, Mãe Stella, atual líder do Ilê Axé Opô Afonjá, iniciou um movi-
mento anti-sincrético contra o uso de imagens católicas no Candomblé, mas, no tempo de
Mãe Aninha, uma imagem de São Jerônimo presidia o santuário de Xangô: PIERSON, 1971, p.
322. Em Cachoeira (Bahia), embora “identificado” com São Jerônimo, Xangô também é celeb-
rado, em alguns cultos domésticos, junto com São Benedito: MARCELIN, 1996, especialmente
capítulo 5. Em 1904, no Rio de Janeiro, João do Rio relaciona Xangô com São Miguel: RAMOS,
1935, p. 54.

55 A identidade nagô de Badé e Sogbô pode ter sido uma influência da Casa das Minas. Deve-se
lembrar que Maria Jesuína, fundadora da Casa das Minas, participou da fundação da Casa de

interconexões - algumas das quais talvez tenham sido estabelecidas já na África - também indicam, no Maranhão, uma antiga justaposição de práticas religiosas de grupos jejes e nagôs.

Ao lado dos voduns (e orixás) africanos, no Tambor de Mina há outras categorias de entidades espirituais não africanas, tais como os *gentis* — representantes de membros da nobreza europeia — ou os *caboclos*, incluindo os turcos e outras categorias de entidades “brasileiras”. Para complicar ainda mais a situação, algumas entidades africanas podem se manifestar como *gentis* ou *caboclos*, dependendo da “linha”, ou sequência de canções, pela qual escolham se apresentar. Na Casa de Nagô, por exemplo, Badé pode “baixar” através da linha de Nagô (como uma forma de Xangô) e, nesse caso, será tratado como o “dono da casa.” Não obstante, ele pode também se manifestar pela linha da mata e, neste caso, será tratado apenas como o *caboclo* Badé. Igualmente, Rei Nagô e Toi Zezinho - frequentemente referidos como formas de Xangô - também se manifestam como *gentis*.

Diz-se que vários outros *gentis* e *caboclos* são “tipos” de Xangô ou “vêm pela corrente de Xangô”, tais como Dom Luís Rei da França. Alguns deles escondem sua “verdadeira” identidade de Xangô atrás do nome dos correspondentes santos católicos - São João e São Pedro -, a exemplo de Dom João (também conhecido como “Rei da Mina”), João Soeira, Pedro Estrela e Pedrinho. Este último era o apelido de Xangô Ogodô, uma das principais entidades espirituais de Mãe Anastacia, fundadora do famoso Terreiro da Turquia⁵⁶. Entidades como Pedro Anção e Toi Ajahunto — ambas diferentes evoluções de “qualidades” do vodun daomeano Kpo, associado à pantera (Agassu de Abomé e Ajahunto de Allada)

Nagô. Na Casa das Minas, diz-se que Badé e Sogbô pertencem à família Kevioso, também conhecida como a família Nagô.

56 Entrevista com Pai Euclides Menezes Ferreira, São Luis, 25 de junho de 2003. Para mais detalhes sobre o terreiro da Turquia, ver nota 14.

— são também referidos como tipos de Xangô⁵⁷. Por fim, o vodum Averekete, pertencente à família de Hevioso, e o “vodum cambinda” Jan de Araúna (ou São Miguel de Araúna), os quais geralmente “vêm na frente” para abrir o caminho às outras divindades, também podem se manifestar como formas de Xangô⁵⁸.

A rápida panorâmica acima sugere que, nas religiões afro-brasileiras, Xangô se tornou uma categoria de amplo espectro, ou um tipo-ideal em termos weberianos, usado para descrever e classificar a diversidade do mundo espiritual. Contudo, diferentes tipos de interações “sincréticas” podem ser distinguidas. A aproximação de Xangô com os voduns jejes deveu-se, em grande parte, à difusão geográfica prévia, acontecida em terras africanas, resultando numa fluida correspondência de atributos tanto conceituais quanto rituais. A associação com os santos católicos é de outra natureza e estabeleceu-se através de elementos simbólicos discretos e suas correlações com o calendário católico (por exemplo, a fogueira de Xangô durante as festas juninas), ou de analogias metafóricas derivadas da iconografia (por exemplo, o leão ou o cordeiro). As associações com santos católicos parecem ser sobretudo formais, e não implicam necessariamente em correspondências qualitativas mais profundas. Quanto às interações com os *gentis* e *caboclos*, o inverso pareceria ser o caso. Eis onde Xangô talvez opere mais claramente como uma classe, uma marca ou uma imagem mental, utilizada para racionalizar um campo semântico difuso que inclui ideias de poder, força, realeza, virilidade, dinamismo, luta, justiça e assim por diante. As novas entidades “brasileiras” podem compartilhar com Xangô alguns atributos rituais, como cores, emblemas e oferendas alimentares. No entanto, o que realmente explica chamá-los de “Xangô” é uma qualidade de caráter, alguns traços de

57 Deve-se notar que nos terreiros jeje da Bahia, Kpo, ou Kposu, pertence ao panteão do trovão Hevioso e é, às vezes, considerado o pai de Xangô.

58 As informações sobre as entidades espirituais maranhenses e baianas derivam do meu trabalho de campo em ambos os estados brasileiros entre 1992 e 2003.

personalidade e valores morais, que logo se expressam no comportamento. Assim, apesar do grande ecletismo criativo das religiões afro-brasileiras, “velhos significados” parecem reproduzir-se sob novas formas e inscrever-se em novas expressões.

Mostrei como o “poder” de Xangô, conforme expresso em suas formas naturais de trovão, raio e fogo, e seus atributos morais de justiça e realeza (outro deles - a virilidade - não sendo discutido aqui), podem ter sido decisivos na consolidação de sua centralidade ritual e no seu papel enquanto força agregadora nos cultos de múltiplas divindades. Também indiquei que a importância ritual de Xangô extrapolou o campo religioso, incidindo no domínio do social e imbricando-se na articulação do poder político. Nesse sentido, Xangô virou o emblema por excelência da “aristocrática” religiosa nagô-ketu. Enfim, sugeri que foi precisamente essa preeminência e visibilidade sócio-religiosa que permitiu a Xangô transformar-se num tipo-ideal, uma “marca” genérica capaz de abarcar um campo muito diverso de formas representacionais dentro do universo espiritual afro-brasileiro. Tudo isso sem mencionar sua reprodução icônica na arte e na cultura popular, através de grupos de carnaval, músicas, camisetas, cartões-postais e assim por diante. Mas isso já é assunto para um outro artigo.

Referências

ADEDEJI, J. A. *The Place of Drama in Yoruba Religious Observance*. Odu, n. 3, p. 88-94, 1966.

AJAYI, J. F. Ade. The Aftermath of the Fall of Òyó. In: AJAYI, J. F. Ade; CROWDER, Michael (Org.). *History of West Africa*. Londres: Longman, 1974, p. 129-166.

APTER, Andrew. *Black Critics and Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

APTER, Andrew. *Notes on Orisha Cults in the Ekiti Yoruba Highlands: A Tribute to Pierre Verger*. Cahiers d'Études Africaines, v. 35, n. 138-139, p. 369-401, 1995.

AYOH'OMIDIRE, Félix; AMOS, Alcione M. *O babalaô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim*. Afro-Ásia, n. 46, 2012.

BARBER, Karin. Como o homem cria Deus na África Ocidental: atitudes dos Yoruba para com o òrìsà. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *Meu sinal está no teu corpo*. São Paulo: EDICON-EDUSP, 1989.

BASTIDE, Roger. *Images du nordeste mystique en noir et blanc*. Paris: Pandora Editions, 1978 [1945].

BASTIDE, Roger. *Sociología de la Religión*. Gijón: Ediciones Jucar, 1986. [Título original: Les religions africaines au Brésil, 1960]

BAUDIN, Paul. *Fetichism and Fetish Worshippers*. New York: Benziger Bros., 1885 [1884].

BEIER, Ulli. *A Year of Sacred Festivals in one Yoruba Town*. Lagos: Nigeria Magazine, 1959.

BOMFIM, Martiniano Eliseu do. Os Ministros de Xangô. In: *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2o Congresso Afro-Brasileiro, Bahia 1937*. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1940, p. 233-236.

BORGHERO, Francesco. *Journal de Francesco Borghero, premier missionnaire du Dahomey (1861-1865)*. Renzo Mandirola e Yves Morel (Org.). Paris: Karthala, 1997 [1865].

BOWEN, Rev. T. J. *A Grammar and Dictionary of the Yoruba Language*. Washington: Smithsonian Institution, 1858.

BRAGA, Júlio. *Ancestralidade afro-brasileira: o culto de babá egum*. Salvador: CEAQ-Ianamá, 1992.

BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço. Repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

CABRERA, Lydia. *El Monte*. Miami: Ediciones Universal, 1983 [1954].

CAPONE, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé*. Pouvoir et tradition au Brésil. Paris: Karthala, 1999.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Ediouro, 1985 [1948].

CASTILLO, Lisa Earl; PARÉS, Luis Nicolau. *Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu*. Afro-Ásia, n. 36, 2007.

ELLIS, A. B. *The Yoruba-Speaking Peoples*. Londres, 1894.

FORBES, Frederick E. *Dahomey and the Dahomans*. 2 v. Londres: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1851.

JOHNSON, Samuel. *The History of the Yorubas*. Lagos: C.S.S. Bookshops, 1976 [1921].

ITACY, Jorge Oliveira. *Orixás e voduns nos terreiros de Mina*. São Luis: VCR Produções e Publicidades, 1989.

LÉPINE, Claude. Análise formal do panteão Nàgó. In: MOURA, C. E. M. de. (Org.). *Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Nobel, 1982.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Os Obás de Xangô*. Afro-Ásia, n. 2-3, 1966.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Salvador: Dissertação de mestrado, UFBA, 1977.

LIMA, Vivaldo da Costa. Ainda sobre a nação de queto. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul. (Org.). *Faraimará — o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

LODY, Raul. O rei come quiabo e a rainha come fogo. Temas da culinária sagrada no Candomblé. In: MOURA, C. E. M. de (Org.).

Leopardo dos olhos de fogo: escritos sobre a religião dos orixás VI. São Paulo: Atelié Editorial, 1998.

LLOYD, P. C. *The Political Development of Yoruba Kingdoms in Eighteenth and Nineteenth Centuries.* Royal Anthropological Institute Occasional Paper, London, n. 31, 1971.

MARCELIN, Louis Heins. *A invenção da família afro-americana. Família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil.* Rio de Janeiro: tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

MATORY, J. Lorand. *Sex and the Empire that is No More: Gender and the Politics of Metaphor in Òyó Yoruba Religion.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

MINTZ, Sidney. *Caribbean Transformations.* New York: Columbia University Press, 1989 [1974].

MORTON WILLIAMS, P. *An Outline of the Cult Organization and Cosmology of Old Oyo.* Africa, v. 34, n. 3, 1964.

PALMIÉ, S. *Against Syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' Discourses in North American Orisà Worship.* Counterworks, 1993.

PARÉS, Luis Nicolau. Transformations of the Sea and Thunder Voduns in the Gbe-speaking Area and in the Bahian Jeje Candomblé. In: CURTO, José C.; SOULODRE-LA FRANCE, René (Org.). *Africa and the Americas: Interconnections during the Slave Trade.* Trenton NJ: África World Press, 2005a.

PARÉS, Luis Nicolau. The Nagôization process in Bahian Candomblé. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (Org.). *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World.* Bloomington: Indiana University Press, 2005b.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.* Campinas: Ed. Unicamp, 2006.

PEEL, John D. Y. *Religious Encounters and the Making of the Yoruba*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2000.

PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia*. São Paulo: Ed. Nacional, 1971.

RAMOS, Arthur. Os mythos de Xangô e sua degradação no Brasil. In: *Estudos Afro-Brasileiros: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro reunidos no Recife em 1934*. Rio de Janeiro: Ariel Ed., 1935, p. 49-54.

REIS, João Jose. *Rebelião escrava no Brasil. A história do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Conflito e negociação. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1977 [1906].

SANSI, Roger. *Fetishes, Commodities, Images, Art Works. Afro-Brazilian Art and Culture in Bahia*. Chicago: Tese de doutorado, University of Chicago, 2003.

SANTOS, Maria do Rosário Carvalho. *O caminho das matriarcas jeje-nagô. Uma contribuição para a história da religião afro no Maranhão*. São Luís: Func, 2001.

SANTOS, Maria Rosario Carvalho; NETO, Manoel Santos. *Bombomina. Terreiros de São Luis — Uma interpretação sócio cultural*. São Luís: SECMA/SIOGE, 1989.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. *História de um terreiro nagô: crônica histórica*. São Paulo: Carthago & Forte, 1994.

SANTOS, Juana Elbeim dos; SANTOS, Deoscóredes Maximiliano. O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos eguns. In: MOURA, C. E. M. de. (Org.). *Oloorisa: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2006.

TAVARES, Idálsio. *Xangô*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

TISHKEN, Joel E; FALOLA, Toyin; AKINYEMI, Akintunde. (Org.). *Sango in Africa and the African Diaspora*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

VAN DE PORT, Mattijs. *Candomblé in Pink, Green and Black: Re-scripting the afro-Brazilian Religious Heritage in the Public Sphere of Salvador, Bahia*. *Social Anthropology*, v. 13, n. 1, 2005.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: Edusp, 1999 [1957].

VERGER, Pierre. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1981.

Recebido em: fev. 2014. Aprovado em: maio 2014.

A ESSÊNCIA AFRICANA DA ARTE E DA ESPIRITUALIDADE NO BRASIL — SÉCULO XX

Marta Heloísa Leuba Salum (Lisy)¹

Resumo: As relações entre arte e religiões afro-brasileiras do século XX são aqui enunciadas como produto de expressão de formas de identidade, mas também de um imaginário suscetível à manipulação. Através das produções de arte e de artistas que se apresentam, tenta-se demonstrar a importância do ofício artístico como instrumento de cultivo da memória coletiva.

Palavras-Chave: Arte afro-brasileira — Século XX. Arte e artistas brasileiros — África-Brasil. Imaginário — Brasil. Identidade cultural.

Abstract: The relationship between art and the african-Brazilian religions of the twentieth century are given here as a product of expression of forms of identity but also of an imaginary susceptible to manipulation. Through the production of art and artists exhibiting, tries to demonstrate the importance of the artistic craft as an instrument of cultivation of collective memory.

Key Words: Afro-Brazilian Art — Twentieth century. Brazilian Artists and Arts — Africa-Brazil. Imaginary — Brazil. Culture identity.

Introdução

Este artigo se baseia em uma primeira discussão que fizemos sobre identidade e memória no campo das artes brasileiras, apresentada no GT “Expressões negras no Brasil branco: arte, religião e participação social” da 21ª Reunião Brasileira de Antropologia em 1998. Essa comunicação, a que demos o nome de “Artes plásti-

1 Docente do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP) e Membro do Núcleo de Apoio à Pesquisa Brasil África, USP, São Paulo. Endereço eletrônico: lisy_assis@hotmail.com. — Publicado originalmente em língua inglesa em: TRIBE, Tania Costa; SALUM, Marta Heloísa Leuba; BURKE, Peter; MARTINS, José de Souza; MELLO, Frederico Pernambucano de Mello. (Org.). *Heroes and Artists: Popular Art and the Brazilian Imagination*. Cambridge: Brasil Connects; The Fitzwilliam Museum, 2001, p. 42-45.

cas e imaginário negro”, foi estruturada sobre pequenos trechos de depoimentos de artistas, como o de Nhô Caboclo, antes de 1976, quando morreu, publicado em *O Reinado da Lua* (COIMBRA et al., 1980), ou o de Ruben Valentim, desse mesmo ano de 1976, através de seu “Manifesto ainda que tardio” (ARAUJO, 1988, p. 294-295).

O artigo retém um pouco também da orientação dada a “Cem anos de arte afro-brasileira” (SALUM, 2000), e parte de seu conteúdo veio a se desdobrar num trabalho posterior, “Imaginários negros: negritude e africanidade na arte plástica brasileira”, publicado como um dos capítulos da *História do negro no Brasil* de Kabengele Munanga (SALUM, 2006).

Ele também encerra, a seu modo, temas discutidos na I Semana de História da UNEB de 2013, em Conceição de Coité (BA), e particularmente o que tentamos levar à mesa redonda “Estudos sobre identidades”. Ali tratamos de memória e imagens africanas propondo exercícios de decifração que o tema suscita, e que nos leva a transitar entre identidade e imaginário, pensando nessas noções discutidas por autores como Augé (2004), Hall (2006), entre outros, usando da figura da espiral, pela qual Kagame (1975) exprime o percurso do tempo e da história. Na figura da espiral, um fenômeno ou evento poderia, sem se adulterar, tomar proporções diversas dependendo em que camada se situe, ou de onde esteja sendo observado.

Vai nessa direção nosso tema. As artes e as religiões afro-brasileiras se sustentam sobre uma decolagem, e numa dialética histórica das relações Brasil-África, cujos reflexos são mais sensíveis do fim do século XIX para cá. Trata-se de um problema não só de identidade, mas de legitimação de uma visão de mundo face aos processos sociais deste século, tanto no Brasil, como nos países africanos. Com isso, é necessário atualizar o impacto sofrido pela estética ocidental com a arte moderna, dando-lhe novo significado.

Além da forma, destacada pelos estetas e artistas europeus da passagem dos séculos XIX-XX, as temáticas e fontes de inspiração ainda preenchem de fascínio o olhar de fora sobre a arte africana. O cromatismo, a dimensão cenográfica e arquitetural das artes africanas tradicionais, bem como os emblemas dos orixás iorubanos podem ser, em geral, considerados elementos fundantes no processo criador de muitos artistas consagrados internacionalmente como afro-brasileiros. No entanto, as diferentes raízes africanas na arte brasileira, dos ex-votos católicos à arte modernista, do artesanato à arte contemporânea, vêm também de sua clandestinidade no passado colonial e de seu anonimato no presente.

Imagens da África no Brasil

Não há Brasil sem feijoada, capoeira, candomblé. Que seria do Brasil, não fossem as festas, com suas danças e comidas? - Afinal, esta é a característica universalmente conhecida da cultura brasileira: a festa. Mas a possibilidade da festa é motivada pela busca do reencontro.

A busca desse reencontro, ou do encontro consigo mesmo, é reflexo imediato da história do povo brasileiro. No reverso da moeda, há uma imagem sombria e pouco heróica de uma realidade fundadora da sociedade brasileira, cuja memorização é indispensável para apreciar a contribuição africana e a identidade brasileira. Essa imagem se inscreve no contexto do tráfico de escravos da África para o Brasil.

Os africanos foram trazidos para o Brasil de várias pontos da costa atlântica. As tradições mais reconhecidas falam dos nagôs e dos jêjes (respectivamente, ioruba e fon), dos minas (achanti), dos peul, dos haussa vindos da África ocidental; dos bantos (entre outros, bakongo), vindos da África central. Ao longo de quatro séculos, as culturas africanas da África ocidental foram se mesclando às da África central, que foram as primeiras introduzidas no Brasil.

No seio de uma “diáspora” forçada, os africanos, desde o desembarque, foram separados e dispersados por diferentes regiões do país. Mas, mesmo isolados de sua cultura e de seu grupo de origem em outro ambiente geográfico, social e ecológico, construíram uma identidade africana, a partir do continente de origem, como forma de resistência à sociedade colonial.

Trata-se de uma identidade conservada pela memória no exílio, cuja dinâmica permanece nas bases dos segmentos populares de que fazem parte, ainda hoje, a grande maioria dos descendentes de escravos africanos no Brasil. É oportuno lembrar que, pelo censo oficial do país, mais da metade da população brasileira é de negros e descendentes de negro.

Por isso, falar de identidade no Brasil é confrontar cultura dominada e cultura dominante. Dentro desse contexto, a contribuição africana na religião, na arte, e em outras manifestações culturais brasileiras é essencialmente ideologizada. Prova disso é o valor conferido ao conhecimento iniciático, aos ritos e ao cumprimento de regras - fundamental para a continuidade dos cultos afro-brasileiros.

Em função desses cultos, há uma cultura material que surgiu na clandestinidade da senzala, que deve ser considerada a matriz da chamada arte afro-brasileira. Mas não há como atestar sua procedência geográfica - se é africana e de que ponto da África -, se os africanos não puderam trazer consigo nenhum tipo de bagagem, e, feitos escravos, nenhum bem lhes pertencia. Sabemos que ela é hoje reconhecida por apenas algumas dezenas de objetos conservados em museus de polícia, para onde iam os objetos considerados de “feitiçaria”, apreendidos em repressão aos cultos nas primeiras décadas do século XX (MAGGIE, 1992; BRAGA, 1995). Entre eles, destacam-se o Museu Estácio de Lima (Museu Técnico de Polícia) do Departamento de Polícia Técnica/Instituto Médico Legal, em Salvador, e o Museu da Polícia Técnica, no Rio de Janeiro.

É uma arte dos excluídos, como também são as outras artes afro-brasileiras, ainda hoje denominadas “arte negra” ou “arte popular”, de modo depreciativo.

A necessidade de enfatizar o caráter contemporâneo das artes afro-brasileiras advém do fato de que elas têm boa receptividade na medida em que dão chance à crítica especializada de construir um novo conceito, um novo discurso, uma nova modalidade de abordagem. Assim é que parece imprescindível dizer-se de Rubem Valentim que, além de construtivista, ele é um artista afro-brasileiro, ou que a arte de Mestre Didi é uma visão contemporânea da arte africana tradicional, de conteúdo religioso.

Paralelamente à retórica oficial que manipula o significado das contribuições das culturas negras no Brasil (MUNANGA, 1990), é corrente dizer-se de uma “africanidade” no Brasil - um sentimento de identidade com a África meio difuso. Muitas vezes, dependendo de onde se está, principalmente sendo das grandes metrópoles brasileiras, quantas vezes é necessário ir para Salvador para se sentir no Brasil!... Equivale a ir para o mar e para o sertão tropical para se sentir em terra brasileira.

Carybé já dizia que na Bahia não há contrastes entre os diferentes segmentos da cultura brasileira, mas sim interpenetrações (CARYBÉ, 1976). De fato, a Bahia é considerada uma “África brasileira”, onde se misturam todos os cheiros e gostos num mesmo caldeirão... Mas, na verdade, há muitas formas de identidade africana, além da compartilhada entre os baianos.

Imaginário africano na arte brasileira

Além dos Candomblés *jêje*, *nagô*, *angola* e *de caboclo*, há os Xangôs de Pernambuco e de Alagoas, o Tambor das Minas em Maranhão, os Batuques no Rio Grande do Sul e na Amazônia que

expressam não apenas uma recuperação de matizes étnicas africanas, mas a sua reordenação pela cultura regional no país.

Nem sempre a diversidade dos cultos afro-brasileiros corresponde às diferenças das culturas africanas trazidas às Américas. Esses cultos constituem-se de crenças e religiões de outras procedências, como as indígenas, do kardecismo, do cristianismo. Estruturados com propósito de dar significados a novas situações, esses cultos se fundam em uma tradição conservada através de uma memória da África, muitas vezes imaginada, mas repassada oralmente, em ritos e através de mitos veiculados pelas línguas africanas de origem.

Os mais difundidos são os candomblés da Bahia, que teriam originado, ou atualizado, os cultos de outras regiões do Brasil, sobretudo os do sudeste. Atualmente é mais corrente se falar do candomblé *congo* ou *angola*, e *de caboclo*, com falas do complexo linguístico *bantu*, muito embora conservem a mesma estrutura dos mitos dos fon e dos ioruba, isto é, dos candomblés *jêje-nagô* (BASTIDE, 1967).

A interpenetração de elementos culturais de origens diferentes não deve, porém, ser simplificada. A diversidade dos cultos regionais é prova de que uma história, diferente da oficial, estava sendo escrita pelos seus próprios protagonistas, pulverizando uma memória oprimida pelos diferentes pontos do país como forma de resistência.

O “povo-de-santo”, “as pessoas de axé”, os iniciados se instruem cada vez mais: à adoção da pesquisa bibliográfica como forma de “reafricanização” se somam diferentes fatores influentes na formação de uma consciência das transformações intrínsecas às narrativas impostas pelas dinâmicas históricas e sociais no seio da própria comunidade, integrada não apenas por negros, nem apenas por minorias econômicas (PRANDI, 1991).

Muitos dos mitos presentes em cultos no Brasil são versões modificadas de mitos africanos, e o contrário parece acontecer, a

partir da circulação de informações. Há uma constante mobilidade geográfica entre os brasileiros que cultuam os orixás, além disso são inúmeros os sites da Internet que divulgam os candomblés (PRANDI, 2001). Essa troca de informações entre fontes e de sociabilidade entre as casas de culto, chamadas genericamente de “terreiros”, faz parte da contínua “busca de origens”, alimentando o imaginário africano no Brasil e fortificando laços de solidariedade.

Apesar disso, a adoção de novos meios de transmissão de conhecimentos não fragiliza o rigor da transmissão oral, nem desqualifica os mitos. Eles não se fazem presentes ou ausentes por si só. Os mitos estão estreitamente ligados a toda parafernália de símbolos, que desperta todo o cuidado, seja na sua feitura, seja no seu acondicionamento no *terreiro*, nas dependências reservadas ou no espaço público onde se realizam festas periódicas.

Esses símbolos são materializados e claramente aceitos como adereços, tendo, portanto uma elaboração estética cuidadosa. Eles identificam os adeptos a uma divindade, com todas as suas características anímicas, expressadas pela cor com que se vestem, pelo emblema que levam às mãos, pelos gestos e movimentos de sua dança, pelo alimento preparado como oferta ao “santo” e pelo que será servido entre as pessoas presentes, se for uma festa.

Vistos à distância, esses símbolos, como as preces cantadas, a música, a dança constituem uma estrutura cênica multi-mídia. A partir daí, podemos compreender quais são os vínculos, pelo menos os formais, entre religião e arte afro-brasileira. Não obstante, a iconografia afro-brasileira é feita de símbolos e materiais diversos, inspirada particularmente nos emblemas das divindades dos ioruba, chamadas de *orixás*. Esses emblemas são, no Brasil, consagrados no seio de uma cultura material religiosa que servem de apoio à evocação de *voduns* e *inquices* dos candomblés *jêje* e *angola*, que são divindades correspondentes entre nós, mas culturalmente diferentes.

A relação entre forma e matéria parece um bom exemplo para demonstrar que essa cultura material se baseia não apenas em aspectos estéticos visuais, mas em fundamentos filosóficos e numa visão de mundo específica.

Há um símbolo muito recorrente na obra de Rubem Valentim, que tem forma de um machado duplo. Trata-se do “oxê” de Xangô, que, desde sua origem, entre os ioruba na África, é feito de madeira. Mas o ferro, apesar de se constituir no material privilegiado de Ogum, é, por si mesmo, símbolo material de todas as outras divindades, com exceção de Xangô (SALUM, 1999). Isto é, nem sempre os materiais são um simples suporte técnico, mas são “substâncias” simbólicas, e às vezes são incorporados na cultura material no seu estado original, da matéria bruta, aumentando seu impacto visual (SALUM, 1996).

Talvez aí resida a complexidade das artes afro-brasileiras, compreendidas entre a iconografia dessas divindades e todo o ideal que há em torno delas. Cabe observar também que os materiais, ou pelo menos o caráter heteróclito das artes afro-brasileiras, revelam-nas como intermediárias da formulação estética das artes africanas tradicionais.

Influências africanas na arte brasileira

Não há artistas tidos como afro-brasileiros que não se identifiquem como tal pela sua religiosidade. E a religiosidade africana é essencialmente de ordem espacial e material, voltada à natureza, especialmente à flora. O *terreiro* é considerado território dos ancestrais, “um pedaço de céu de África que nós temos”, conforme diz a sacerdotisa baiana Olga de Alaketo (RÉGIS, 1984). É comum dizer-se que no candomblé nada se faz sem as folhas, sem as fontes de água, sem o espaço circundante.

É dessa relação direta com a natureza bruta que advêm o rompimento com os antigos “suportes” de artes conhecidos no Ocidente.

Por esse caminho, Mário Cravo Jr. (1923) afirmou-se como um dos grandes artistas brasileiros, seja na sua modernidade, seja na sua africanidade. A arte de Mário Cravo prefigura, em suas diferentes fases, a crença popular no antagonismo da criação e da destruição, centrada em Exu. Em um poema a Jorge Amado, Cravo escreveu: “Não sou preto, branco ou vermelho; tenho as cores e formas que quiser; não sou diabo, nem santo, sou exu! [...]” (CRAVO, 1993).

Certo da existência de uma África na Bahia, convivendo com os artesãos e artistas populares de Salvador, Cravo Jr. foi o primeiro a anunciar uma nova cultura plástica: a afro-baiana. Um dos grandes méritos do artista tem sido o de forçar o olhar do mundo para o fato de que, na produção popular afro-baiana para fins rituais, a capacidade inventiva impera. Talvez sem saber, forçou o olhar do mundo para o fato de que a figuração humana de Exu na Bahia, até então, não era de madeira como na Nigéria, e que a visão brasileira de exu não era africana, mas colonial.

Embora se conheça alguns exemplares antigos da figuração de Exu feita em madeira que se estima do fim do século passado, a maioria dela é de ferro, representando o diabo. Não se tem conhecimento do uso dessas figuras atualmente, sendo os “assentamentos” (marcos toponímicos no *terreiro*) dessa divindades emblemáticos, figurando três lanças em várias combinações geométricas. Entre os figurativos e antropomórficos, que tiveram uso ritual até pelo menos a metade do século XX, há uma grande diversidade estilística, sempre em ferro, havendo, às vezes, uma outra correspondente em barro.

Podemos supor que alguns ateliês dessa figuração se firmaram durante a primeira metade do século XX, difundindo sua produção inicialmente para uso religioso, e depois turístico, a partir,

especialmente, do Mercado Modelo em Salvador. José Adário, um ferreiro da cidade, e um artista de primeira grandeza na forja dos ícones em ferro de Ogum, Oxossi, Ossaim, Exu, refere-se o apelido que lhe deram de “José Diabo”, quando, ainda aprendiz, era encarregado por seu mestre de transportar sobre uma bandeja as estatuetas de exu da oficina para a venda no Mercado.

O país da cultura afro-brasileira

Mário Cravo conta que a partir da década de 1940, ele e Carybé saíam para o interior à busca de ex-votos e da arte popular do Nordeste do Brasil, como as chamadas “carrancas” do Rio São Francisco. Eles as desenhavam, tomando como referência para seu trabalho, como faziam com peças afro-baianas apreendidas, ao que observa: “fazemos muito formalismo e muita discriminação, mas é do domínio da criatividade e invenção” (depoimento verbal, maio de 1998). Foi nessa época que os objetos dos escravos brasileiros passam a ser relacionados com a arte africana (RAMOS, 1949), cerca de duas décadas depois de ser divulgada na Europa, enquanto arte, pelo modernismo europeu.

Daí, a pergunta: que moderno é esse nosso, sem um reconhecimento prévio das artes da África entre nós? Mesmo que tardiamente, coube a Mário Cravo Jr., no campo das artes plásticas, dos museus e das galerias, o papel de trazer a tona essa realidade escondida nas senzalas, nas prisões, nos hospícios. Através de sua obra, fica claro que a exuberância formal afro-brasileira reside na consagração da matéria que possui, em latência, todo substrato imprescindível para apaziguar as preocupações humanas dentro da alma. Qual é, se não esse, o procedimento dos artistas que também são sacerdotes como Mestre Didi, ou Ronaldo Rêgo?

Ainda que constituída de obras cujo conteúdo, em sua tota-

lidade, detenha-se nos mitos e ritos do candomblé, e “sacralizadas” de princípio pela mão do artista, a arte de Didi, como a de Ronaldo, são como a de Bispo do Rosário, descoberto em um hospital psiquiátrico. Todas elas são produções vultuosas e diversificadas como a de grandes mestres da arte - dos artistas da África, incógnitos pelo fato colonial, a um Picasso, que graças a estes revolucionou as formas estéticas do mundo moderno.

A obra de Di Cavalcanti é um reconhecimento de que somos plurais, mas, ao mesmo tempo de que o “outro” reside em nós mesmos - na resistência cultural ou no “sincretismo”. Mas a perspectiva de sua obra é da modernidade - é universal, se não cosmopolitana. Em contraposição, quando se fala em cultura afro-brasileira, surgem uma porção de nomes de artistas baianos, ou que adotaram a Bahia para viver.

Isso se deve, no Brasil, à íntima relação da arte e da religiosidade com a cultura local. Mas também leva a crer que o reconhecimento de uma “afro-brasilidade” estaria nos artistas que gestam suas vivências estéticas no regionalismo baiano, como é o caso de Carybé, Mário Cravo Jr., Rubem Valentim, Mestre Didi, Emanuel Araujo, assim como de Agnaldo dos Santos - um dos mais renomados artistas populares e um dos primeiros a ser destacados pela crítica como “afro-brasileiro” (VALLADARES, 1983).

Há, porém, artistas “modernos” e “contemporâneos”, veteranos e emergentes, em todo o Brasil, que afirmam essa identidade. Entre eles, o pernambucano Adão Pinheiro, que une escrita e imagem; a baiana Yedamaria, na sua pesquisa sobre a iconografia de Iemanjá; ou a paulista Niobe Xandó, com seus “grafismos” e máscaras insinuantes. Os três revelam “africanismos”, apesar de suas obras - técnica mista sobre tela e papel serem bastante marcadas pelos suportes tradicionais europeus e orientais. Não é este o caso do baiano Ramiro Bernabó, cujas esculturas em madeira são fortemente influenciadas pelo antropomorfismo típico da arte africana, de que seu pai, Carybé, já se tinha apropriado.

Há também o jovem mineiro Jorge dos Anjos, que, seguindo os passos de Rubem Valentim, Emanuel Araújo e Ronaldo Rêgo, transpõe, para sua obra cheia de cores, signos reconhecidamente afro-brasileiros.

Duas mulheres, para dizer daqueles que expressam na arte sua negritude transbordando as fronteiras da visualidade: a baiana Goya e a paulista Raquel Trindade. A primeira através do *design* de estamparia e da cenografia, e, a segunda, através da recuperação do folclore, do teatro popular e da dança junto aos movimentos populares, fazendo jus à herança de seu pai, Solano Trindade, poeta e precursor do “teatro negro” em São Paulo.

Vale também lembrar do carioca Heitorzinho Filho, que se tornou músico pintando e cantando com seu pai - o célebre Heitor dos Prazeres -, bem como de seu amigo de infância, o desenhista-pintor Sergio Vidal, que gozaram juntos de momentos de convívio com a arte de Di Cavalcanti.

Outros ainda, como o carioca Abdias do Nascimento, fazem da negritude um princípio a ser seguido em todas as suas atividades, das políticas às culturais, antes no teatro, hoje nas artes plásticas. O paulista Lizar, com sua pintura abstrata, parece representar um caso particular desses artistas que, como Abdias, realizam uma obra imbuída de um espírito militante, ao mesmo tempo que buscam, na pesquisa de linguagens formais, as manifestações da sua negritude.

Para finalizar, aqueles para quem Pierre Verger abriu caminho, que criaram uma fotografia documental extremamente estética, como, entre outros, Mário Cravo Neto, filho do grande escultor, e Bauer Sá, produtor de uma fulgurante imagem de retrato, lírica e expressionista, sobre a descendência africana no Brasil.

Mas, como que num tributo, seria indispensável lembrar dos artistas populares: dos pernambucanos Nhô Caboclo e José Barbosa, dos mineiros Maurino Araújo e José Heitor; do fluminense Tabibuia; do gaúcho Guma. Todos eles, de norte ao sul do país, se

somam àqueles que, vindos de famílias de artesãos, fazem com que se lembre que o ofício artístico se dinamiza em cadeias de solidariedade, e que essa solidariedade só existe se fundada na história vivida e na memória cultivada coletivamente.

Referências

ARAUJO, Emanuel. (Coord.). *A mão afro-brasileira: significado da contribuição artística e histórica*. São Paulo: Tenenge, 1988.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papyrus, 2004.

BARATA, Mário. *A escultura de origem negra no Brasil*. Brasil Arquitetura Contemporânea, v. 9, p. 51-56, 1957.

BASTIDE, Roger. *Les Amériques noires: les civilisations africaines dans le nouveau monde*. Paris: Payot, 1967. Bibliothèque Scientifique.

BRAGA, Julio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

CACCIATORE, Olga. *Dicionário de cultos afro-brasileiros: com origem das palavras*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; SEEC/Instituto Estadual do Livro, 1977.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Estrela de Ouro, 1967. [1. ed. 1948]. (Brasileira de Ouro, 1441).

CARYBÉ. *As sete portas da Bahia*. Rio de Janeiro: Record, 1976.

COIMBRA, Silvia; MARTINS, Flávia; DUARTE, Letícia. *O reinado da Lua: escultores populares do Nordeste*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1980.

CRAVO Jr., Mário. 1993.

CUNHA, Marianno Carneiro da. Arte afro-brasileira. In: ZANINI,

Walter. (Coord.). *História geral da arte no Brasil*, v. 2, Cap. 13. São Paulo: Instituto Walther Moreira Salles, 1983, p. 973-1033.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

KAGAME, Alexis. A percepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento bantu. In: RICOEUR, Paul. *As culturas e o tempo*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Edusp, 1975, p. 102-135.

MAGGIE, Y. *O medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades*. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 33, p. 109-117, 1990.

MUNANGA, Kabengele. Arte afro-brasileira: o que é afinal?/ Afro-Brazilian Art: what is it, after all? In: AGUILAR, N. (Org.). *Arte afro-brasileira*. São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais (Mostra do Redescobrimento); Fundação Bienal de São Paulo, 2000, p. 98-111.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. Ciências Sociais, 29, São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1991.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

RAMOS, Arthur. *Arte negra no Brasil*. Cultura, Ministério de Educação e Saúde, v. 1, n. 2, p. 189-212, 1949.

RÉGIS, Olga Francisca (Olga de Alaketu). *Nação-Queto*. In: Encontro de nações-de-candomblé. Salvador: Ianamá/Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA/Centro Editorial e Didático da UFBA, 1981, p. 27-33.

SALUM, Marta Heloísa Leuba. *A madeira e seu emprego na arte africana: um exercício de interpretação a partir da estatuária bantu*.

Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo: FFLCH- Universidade de São Paulo, 1996.

SALUM, Marta Heloísa Leuba. *Por que são de madeira essas mulheres d'água?* Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 1999, p. 163-193.

SALUM, Marta Heloísa Leuba. Cem anos de arte afro-brasileira./ One Hundred Years of Afro-Brazilian Art. In: Aguilar, N. (Org.). *Arte afro-brasileira*. São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais (Mostra do Redescobrimento); Fundação Bienal de São Paulo, 2000, p. 112-121.

SALUM, Marta Heloísa Leuba. Imaginários negros: negritude e africanidade na arte plástica brasileira. In: MUNANGA, Kabengele. (Coord.). *História do negro no Brasil: o negro na sociedade brasileira: resistência, participação, contribuição*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, p. 337-380.

VALLADARES, Clarival do Prado. *Agnaldo Manoel dos Santos: origem e revelação de um escultor primitivo*. Afro-Ásia, v. 14, p. 22-39, 1983. [1. ed. 1963].

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.

Recebido em: fev. 2014. Aprovado em: maio 2014.

ENTRE A MÃE ÁFRICA E AS ÁFRICAS POLITIZADAS: IDENTIDADES RESSIGNIFICADAS E A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO CONTRA-HEGEMÔNICO

Raimundo E. S. Diniz¹
Rosa E. Acevedo Marin²

Resumo: O artigo intenta apresentar as várias modalidades de representações da África no Brasil contemporâneo como estratégias de manifestações contra-hegemônicas articuladas a programas, instituições oficiais ou não, movimentos sociais, artísticos, religiosos, educacionais, grupos étnicos, entre outros. Pretende analisar os vários usos de África e africanidades no Brasil como símbolos ressignificados, responsáveis pela mudança e deslocamento do discurso, antes pautado na inferioridade histórica, para um emblema político-ideológico favorável à diversidade, à diferença, à igualdade e aos direitos sociais. As análises teóricas foram refutadas pelas elaborações de Frantz Fanon, Edward Said e Stuart Hall. A metodologia foi abalizada por pesquisas e sistematização de dados em sites, blogs, revistas eletrônicas e uso de bibliografias.

Palavras-Chave: África. Africanidades. Brasil. Político-ideológico. Representações.

Abstract: This paper aims to present the different methods of representations of Africa in modern Brazil as strategies of counter-hegemonic manifestations linked to programs, official and unofficial institutions, social movements, artistic movements, religious movements, ethnic groups, among others. It also sets out to analyze the many uses of Africa and Africanity in Brazil as reframed symbols responsible for the change and displacement of discourse, which was based before on historic inferiority, for a political-ideological symbol favorable to diversity, difference, equality and social rights.

-
- 1 Historiador; Mestre em Planejamento do Desenvolvimento do Trópico Úmido, pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, da Universidade Federal do Pará (NAEA/UFPA); Doutorando em Ciências Socioambientais (NAEA/UFPA). Endereço eletrônico: derundinosantos@yahoo.com.br.
 - 2 Doutora em História e Civilização pela École des Hautes Études en Sciences Sociales; professora Associada III no NAEA/UFPA. Endereço eletrônico: ream30@hotmail.com.

The theoretical analyses were refuted by the theoretical developments of Frantz Fanon, Edward Said and Stuart Hall. The methodology was based on researches and data analysis from websites, blogs, electronic magazines and the use of bibliographies.

Key Words: Africa. Africanities. Brazil. Political-ideology. Representations.

Introdução

Na apresentação e prefácio da obra *História Geral da África* (KI-ZERBO, 2010), destaca-se a imensa riqueza cultural, simbólica e tecnológica, subtraída do continente africano e transplantado para o continente americano e europeu, como também para outras regiões do mundo, combinando formas distintas e complexas de desenvolvimento e formações sociais. Neste prefácio, Mahtar M'Bow (2010) informa que: “recentemente, tem se considerado o papel civilizatório que os negros vindos da África desempenharam na formação da sociedade brasileira”, como também “há uma compreensão da unidade histórica da África e suas relações com os outros continentes, especialmente com as Américas e o Caribe”.

Por conseguinte, afirma que “a herança africana marcou, em maior ou menor grau, segundo as regiões, as maneiras de sentir, pensar, sonhar e agir de certas nações do hemisfério ocidental”, e que as referências culturais herdadas da África estão visíveis por toda parte. Portanto, estas interconexões constituem “os fundamentos essenciais da identidade cultural” de grande parte das sociedades que, de forma direta ou indireta, estabeleceram laços e vivências históricas com o continente africano.

As observações do autor convergem para a compreensão de que por diversas maneiras houve jogos de trocas mútuas entre África e outros continentes e, de forma particular, entre África e Brasil. As especificidades culturais enraizaram-se e resignificaram-se em uma consciência histórica constantemente renovada, vivida e redimensionada em diversas representações, simbologias e conotações

culturais, políticas e religiosas. No tempo presente, África e as africanidades³ constituem patrimônio cultural internacional e ao que parece incorporam sentidos políticos e ideológicos atualizados a todo o momento, na medida em que trazem à baila representações de grupos étnicos, instituições e movimentos sociais que reforçam solidariedades e aspirações por justiça, por diversidade, por respeito às diferenças, muitas vezes atreladas ao discurso do multiculturalismo⁴.

Os contradiscursos construídos por Fanon (1979), Said (1995) e Hall (2009) procuram demonstrar, em perspectiva pós-colonial, que a África sofreu espoliações de suas terras e riquezas, de seus povos e cosmovisões, como também de suas memórias culturais, de sua literatura e de sua história. Nesse processo de dominação colonialista, foram produzidos sentimentos de inferioridades para garantir o não-lugar da África na história da humanidade. Esses intelectuais criticam e denunciam como as identidades e produções intelectuais historicamente construídas sobre África sustentaram um ideal europeu de civilização, com a ocidentalização do imaginário e representações ilusórias sobre o colonizado, com o desvirtuamento de suas culturas e falseamentos de suas histórias.

O artigo intenta compreender as manifestações diversas que procuram reaver o lugar da África na história da humanidade e problematizar as traduções e ressignificações no Brasil, através do mapeamento de simbologias, signos e significados articulados por grupos, instituições, movimentos sociais e atividades correlatas que lembram a relação Brasil/África, como uma África politizada no Brasil.

3 Neste artigo, o conceito de africanidades refere-se às várias influências e dimensões socio-culturais, econômicas, religiosas e políticas que resvalaram do continente africano e tiveram importante contribuições para a formação de outras sociedades em outros continente, configurando um complexo jogo de trocas e hibridações contextualizadas a processos históricos singulares, na relação África/mundo.

4 Gusmão (2008) considera que muitas são as divergências sobre as modalidades de multiculturalismo, já que todas as sociedades são multiculturais no tempo e no espaço. Provensal, citada por Gusmão (2005), informa que só no mundo moderno e contemporâneo o multiculturalismo se tornou invenção e intervenção social.

Por conseguinte, serão analisados os elementos culturais ressignificados, evidenciados na mulher negra, nas cores, no mapa da África, nas linguagens e *adinkras* de grupos étnicos africanos, como constituintes de um “mundo africano”, não necessariamente negro, repleto de riquezas e de expressões culturais, que procura redefinir seus espaços, seus imaginários e seus territórios, na História da humanidade.

África ressignificada: consciência social reflexiva

Simultâneos às lutas de descolonização da segunda metade do século XX se desenvolvem os africanismos, ou “discurso africanista, uma linguagem sistemática para estudar e lidar com a África para o Ocidente”, e nele associam-se as “concepções do primitivismo e conceitos derivados de um privilégio epistemológico especial concernente à origem africana, tais como o tribalismo, o vitalismo, a originalidade” (SAID, 1995, p. 247, 248).

No combate intelectual e político aos africanismos situam-se grupos de jovens que, na diáspora, forjam uma nova epistemologia e buscam reafricanizar-se e descobrir a universalidade africana. Amílcar Cabral comenta sua experiência, pois, com a “criação do Centro de Estudos Africanos o grupo de estudantes elaborou um projeto⁵ que consistia primeiro em reafricanizar-se”, o que significava retirar a influência de um trabalho de assimilação portuguesa que tinha deixado influências sobre esses intelectuais. Tais influências lhes tinham impedido de conhecer as “próprias ra-

5 No pós-Segunda Guerra Mundial, ocorreu uma diáspora nova de africanos reunindo, em cidades da Europa — Lisboa, Paris, Londres —, grupos de intelectuais que encararam a crítica do mundo colonial e os projetos políticos de ruptura com o sistema colonial. Ela é uma diáspora de muitos encontros. Em entrevista realizada em 1969, Cabral comenta esse lugar de diáspora e de encontros que foi Lisboa. O Centro de Estudos Africanos de Lisboa havia sido fundado em 1949 e um grupo de estudantes reunia-se com regularidade. Nas mesmas mesas sentavam-se Agostinho Neto, posteriormente presidente do MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), Mário de Andrade, também do MPLA, Marcelino dos Santos, dirigente da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique); igualmente, Eduardo Mondlane, presidente da FRELIMO.

ízes". Em Lisboa, como estudantes decidiram encontrar as fontes africanas, interessaram-se ao máximo pelos problemas africanos; conhecer os pontos de vistas, notadamente econômico e cultural, nas perspectivas de futuro dos países e das condições de vida dos povos. Cabral contextualiza esta experiência que coincidiu com o fim dos seus estudos e o fim da guerra, momento em que os jovens da diáspora haviam "apreendido muito das aspirações dos povos europeus à liberdade, do seu ódio da dominação estrangeira, do fascismo e do nazismo e nós tínhamos assimilado aquilo que o nazismo tentou ensaiar na Europa com aquilo que o colonialismo tinha feito entre nós"⁶. Esse pensamento apresenta chaves ideológicas e ideias revolucionárias, com as quais contribui para trazer grandes vicissitudes à descolonização do continente africano. A sua metodologia no projeto de libertação nacional, oferece vários nexos de descoberta de uma universalidade africana e de diversas formações ideológicas que moderaram vários dos processos vividos na África sob a dominação colonial.

Garcia (1999) afirma que Cabral estudou vários espaços da cultura caboverdiana para reivindicar a africanidade desta e, com ela, inventariar parte daqueles modelos africanos que estavam a extinguir-se no arquipélago, e recuperar suas estruturas em função da praxe dos movimentos de libertação nacional. Esta abordagem serviu, em parte, de elemento integrador da cultura caboverdiana na herança africana, permitindo, através dela, aceder ao projeto africano em geral (GARCIA, 1999, p. 22).

Se os argumentos sobre essa consciência social reflexiva iniciam com o mesmo citado Amílcar Cabral, ao frisar uma experiência de horizontalização de imperializados, como Said permite interpretar, também ajuda a conectar Brasil/África em um eixo

6 Como vários autores têm mencionado, Cabral é uma das "personalidades africanas mais singulares e definitivas quanto ao contributo de novos conceitos nacionalistas e humanistas, postos aos serviços das liberdades africanas e que se produzem na diáspora e nela se encontram dialeticamente" (CABRAL, 1999).

convergente com o colonialismo português, ficando como sugestão de tema de debate.

Fanon (1979), em *Os condenados da terra*, interpreta que, ao longo do colonialismo, intelectuais africanos e demais regiões consideradas fora da órbita ocidental, sofreram ostracismos nos circuitos de produção e reprodução literária, na medida em que projetaram olhares alternativos, críticos e discordantes do discurso dominador, ao propor a reformulação da história do continente africano com “a afirmação incondicional da cultura africana” (FANON, 1979, p. 169).

A produção literária, artística, musical e intelectual africana promovia um discurso que espalhava e transcendia os limites do próprio continente, anunciando o reavivamento do “mundo negro” e denunciando a existência de laços comuns e “linhas de forças idênticas” no horizonte África/mundo. A fragmentação dos impérios e do discurso eurocêntrico, pós-1945, vem acompanhado pela necessidade em redizer, recontar e redefinir as histórias e o lugar destes grupos étnicos, religiosos e culturais, originários ou correlatos à África, como afirma Ngozi Adichie em entrevista com o título “O perigo de uma história única”:

Como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder. Poder é a habilidade de não só contar a história de uma outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa. [...] Comece uma história com as flechas dos nativos americanos e não com a chegada dos britânicos, e você tem uma história totalmente diferente. Comece a história com o fracasso do Estado africano e não com a criação colonial do estado africano e você tem uma história totalmente diferente (MALAVOTA, 2011 [entrevista televisiva]).

Os mitos de origens relativos ao continente africano sobreviveram ao processo de diáspora secular que deslocou, para outros continentes, diversos significados “afros”, que mediatizaram outras

formações sociais, hibridações ou impurezas culturais, enfatiza Stuart Hall (2009) em *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. De outro lado, o autor aponta que houve sobreposições de referências eurocêntricas sobre outras modalidades de organizações sociais, instituições e imaginários sob o discurso da modernidade, abalizadas pela conquista, pela expropriação, pelo genocídio, pela escravidão e pela formalização de relações de dependência colonial, de pobreza, de exclusão, de invisibilidades e de exploração.

O discurso hegemônico estaria acompanhado de ações colonizadoras, recuperação do colonialismo, ideologias homogeneizantes e universalizantes, em favor de um modelo de sociedade que não reproduzia a grande diversidade de grupos e agentes sociais que foram aproximados pelas mesmas circunstâncias no contexto da formação de impérios coloniais. Modernidade e diáspora foram dois movimentos concomitantes, que permitiram, por vezes, interconexões culturais e identificações comuns, laços de solidariedades e movimentos de oposição à cultura do colonizador.

Para Hall (2009), os momentos de independências e pós-colonialismos são momentos de lutas culturais e de revisão de reapropriação de significados⁷, que ganharam características próprias em diversos continentes, ao mesmo tempo em que reproduziram interesses comuns e discursos contra hegemônicos universais⁸.

Sugere-se aqui que a África e as africanidades passariam a representar símbolos de reificação cultural e política, como alternativa para incluir, conectar e aproximar processos identitários e teias de jogos de semelhanças e diferenças, conformados em fronteiras de lutas, em busca de direitos sociais e políticos no Brasil.

7 Para Stuart Hall (2009), o significado neste contexto devidamente decodificado têm diferentes efeitos: de influenciar, de instruir, de entreter, de persuadir com consequências psicossociais (perceptivas, cognitivas, emocionais, ideológicas ou comportamentais).

8 Para Santos (2009), esta globalização contra-hegemônica ocorre na área da produção alternativa, da democracia participativa, do multiculturalismo, dos direitos humanos, da biodiversidade, dos direitos de propriedade intelectual e dos direitos indígenas e do novo internacionalismo operário, comunidades e grupos afrodescendentes.

Os desdobramentos destas mobilizações, reorientações políticas e intelectuais em busca de outros referenciais teóricos⁹ ocorreram, sobretudo, na formação de comunidades com um forte senso de identidades estilizadas, publicações afro-asiáticas, americanas-do-sul, indianas e australianas, caracterizando um movimento oriundo do sul do mapa. Estes movimentos contra hegemônicos imbuídos de lutas políticas, manifestações culturais, intelectuais e organizações por vezes guerrilheiras, estiveram atrelados ou não à configuração, à geopolítica internacional dos países “não alinhados”, o que significaria uma terceira via de compreensão do momento histórico posterior à Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

Desta forma, surgiram organizações de movimentos sociais, étnico-culturais e religiosas com demandas específicas, sempre marcadas pelo discurso político da diferença inserindo na modernidade e pós-modernidade, de modo a encontrar novos sujeitos sociais e novas relações e estratégias de disputas por espaços.

Ribeiro (2008) analisa o processo de ostracismo da literatura africana e asiática no mundo ocidental e em outros momentos históricos marcados por reviravoltas ocorridas a partir das décadas de 1960 e 70, acompanhada pelas manifestações globais de negros, de mulheres e de movimentos sociais, em busca de direitos civis e da construção da pluralidade e recuperação de identidades em vários campos do conhecimento. Para a autora, a década seguinte (1980) foi decisiva para afirmar a história dos excluídos, dos que ficaram de fora em busca de abordagens, objetos e contextos que envolvessem sujeitos e temas em vários campo do conhecimento, para constituir as frentes pós-coloniais.

9 Autores de vários campos do conhecimento congregam um movimento de oposição à produção bibliográfica eurocêntrica e propõem reconstruir as histórias Afro-Asiáticas com olhares singulares originários de enunciações locais não-eurocênticas, como Edward Said, Homi K. Bhabha, Fanon, Hall, Stockley Carmichael, Malcom X e Eldridge Cleaver; ou Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Kwame N’Krumah, Laura C. Padilha, Rita Chaves, Inocência Mata, Carmem Tindó Secco e Maria Nazareth S. Fonseca.

A autora aponta que inserir a periferia na história da Europa sob o olhar e interpretação dos europeus era insuficiente; o fundamental e necessário seria atentar para o “lugar da enunciação” e recuperar a literatura, a filosofia, a história e a cultura dos excluídos da Ásia, África e América, indicadas pela autora como composições de um movimento “sul global”.

Nesta perspectiva, exigiu-se produzir uma narrativa de múltiplos lugares e de múltiplos sujeitos, rompendo o silêncio e a negligência da história dos além-mares europeus, como uma descolonização do poder e do saber. Em busca de uma nova representação do descolonizado e do colonizador, o pensamento sul global insere-se na luta de denúncias das continuidades de estratégias de dominação, já que “não existe modernidade sem colonialidade”. Em muitas situações intelectuais de centros e instituições ocidentais, ao proporem reescrever as narrativas históricas e literárias sob o discurso universalista incorporando África, Ásia e América, ainda confundem a história local ou continental europeia com as histórias e singularidades de cada parte do globo, outras epistemologias e outras culturas que se configuraram fora da Europa.

Le Goff (2009, p. 12), em *História e memória*, representando uma das gerações da escola dos Annales¹⁰, recomendou que para além da história política, história econômica e história social, a história cultural nasceu das “representações e ideologias” problematizando “estruturas mentais comuns a uma categoria social, a uma sociedade, a uma época ou história das mentalidades”.

Na interpretação de Le Goff, a história das mentalidades deveria ser repaginada, auferindo sobre os objetos investigados, sensações

10 Burke (1991, p. 7) salienta que a escola dos Annales foi um movimento da historiografia francesa sob a direção de Marc Bloch e Lucien Febvre, nas décadas de 1920/30, que tinha como abordagem histórica, em primeiro lugar, a substituição da tradicional narrativa de acontecimentos por uma história-problema. Em segundo lugar, a história de todas as atividades humanas e não apenas história política. Em terceiro lugar, visou completar os dois primeiros objetivos, a colaboração com outras disciplinas, tais como a geografia, a sociologia, a psicologia, a economia, a linguística, a antropologia social, entre outras ciências.

e sentimentos ligados “à palavra, ao gesto, à imagem ou história do imaginário” como condição para respeitar suas especificidades, os comportamentos, práticas e rituais de realidades ocultas. A nova pesquisa historiográfica cultural incorpora a crítica introduzindo olhar clínico e relativizando os macroconceitos, fazendo subir ao palco outras perspectivas, outras ações, outros sujeitos históricos, até então obnubilados pela produção historiográfica dos poderosos.

Stuart Hall (2009), citando Gramsci, aponta a possibilidade de vincular as categorias culturais “inconscientes”, dadas ao “senso comum”, à formação de ideologias mais ativas e reorganizadas a partir das próprias especificidades que compõem o senso comum e tradições populares, organizando homens e mulheres como agentes de forças políticas e históricas ativas ressignificadas. Esta linha de pensamento pode ser apropriada, a partir das redescobertas ou reativações de valores e tradições inculcadas nas trajetórias e histórias vividas entre agentes, comunidades e grupos afro-brasileiros, que passam a reelaborar, reconstruir ou recuperar noções, ligações, memórias e estímulos de identificação baseados em África/africanidades ou nelas inspiradas.

As recuperações dos signos, simbologias e significados “afros” são traduzidos em movimentos e articulações socioculturais, religiosas e políticas, característicos de linguagens e comportamento como meios de registro material da ideologia, como objetivação da subjetividade. Como interpreta Stuart Hall (2009, p. 169), “a ideologia como um sistema de representação possui um caráter discursivo e semiótico” e incorpora idiosincrasias conectadas com uma rede complexa de saberes, experiências de vida e que se desnudam em manifestações individuais e coletivas. Com anterioridade à compreensão de Bakhtin (2006, p. 32), destaca que: “cada campo de criatividade ideológica tem seu próprio modo de orientação para a realidade e refrata a realidade à sua própria maneira. Cada campo dispõe de sua própria função no conjunto da vida social”.

A tradução de África tem se produzido por práticas e representações sociais no Brasil como vetores de movimentos e imaginações que transformam valores culturais predominantes, questionam a homogeneidade e transformam as velhas hierarquias, padrões e normas, e passam a construir um novo referencial, significados, valores e novas configurações socioculturais investidas de contrassensos.

O uso de África e imaginários correlatos simbolizados por diferenciação étnica, identidades, signos, rituais religiosos, linguagens específicas, cores, cartografias, danças e vestimentas estilizadas, configuram movimentos revertidos de ideologias que têm na cultura popular alternativa, inspirada em África um contraponto à cultura dominante.

África e africanidades são sinônimos de cultura contra-hegemônica traduzidas, no Brasil, por formulações e estratégias culturais com fortes conotações políticas que pressionam as estruturas de poder, constituindo uma “guerra de posições” que forçam mudanças e deslocamentos de fronteiras e domínios, antes impenetráveis por esses sujeitos e instituições alternativas.

A cultura africana traduzida no Brasil expõe práticas sociais transfiguradas em consciência social e consciência reflexiva. Como esclarece Brandão (2002, p. 19), são capacidades de simbolizações do ser humano que estabelece “a noção do ‘eu’ e a compreensão simbólica do mundo”. Estas consciências permitem aos sujeitos redefinirem seus papéis sociais, suas ações, suas histórias e seus objetivos, canalizando forças para a autoafirmação política que os municiam para lidarem com as adversidades, os obstáculos e as limitações.

Em linhas gerais, entende-se que as maneiras e estratégias de mediatizar, traduzir, ressignificar e usar as “simbologias afros” no Brasil, referendam reflexões críticas que transitam pelo campo das relações entre o social e o simbólico. As identidades e suas mediações culturais cimentam projetos políticos de mudanças, reco-

nhcimentos, inclusões e participações políticas. A cultura africana e afro-brasileira passam a ser compreendidas como escudos na defesa contra as práticas excludentes e tentativas de padronizações e homogeneizações, da mesma forma que também constituem instrumentos de acesso às perspectivas humanizadoras e redescobertas de outras possibilidades de interações sociais.

África traduzida no Brasil: identidades e mediações culturais

Fanon (1979) aponta que o discurso eurocêntrico do universalismo cultural não incorporou outros valores e modelos resultantes das tensões internas e externas à sociedade ocidental e às diferentes camadas, grupos e sociedades. O autor denuncia também que, no processo de formação de parte da intelectualidade das sociedades colonizadas da África, procurou-se inverter os valores singulares de cada nação e aproximá-los da cultura dominante, europeia. Sinaliza que a libertação da nação deve inscrever-se na busca da cultura e nas condições de existência da própria cultura como um movimento de renovação contínuo e aprofundamento da compreensão e conhecimento pela criação e recriação, constituindo um quadro de expressões que lhes podem conferir credibilidade, validade, dinamismo e criatividade.

Nas diversas formas de ecoar as Áfricas no Brasil, revela-se certa estreiteza. Com dificuldade, circulam e são feitas as leituras sobre os intelectuais e políticos da luta pela descolonização, dos militantes do Pan-Africanismo como Franz Fanon¹¹, Amílcar Cabral, Kwame N’Krumah.

Em entrevista com o primeiro presidente do Centro de Cultura Negra do Maranhão, o quilombola e médico Luis Alves Ferreira¹² narrou que tomou conhecimento desses autores em

11 A propósito da recepção de Franz Fanon no Brasil, ver: GUIMARÃES, 2008.

12 Entrevista realizada em São Luis do Maranhão durante o Colóquio Internacional de Quilombo-

Ribeirão Preto, onde realizou seus estudos, e confirmou que há um grande vazio de informações a propósito desses autores, entre os ativistas do CCN (Centro de Cultura Negra). Guimarães (2008) explicava que o desconhecimento da obra de Fanon ocorre pela “pouca presença do negro nas universidades brasileiras e a consequente escassez de reflexão teórica sobre as identidades raciais”, porém esses referenciais são necessários para imaginar uma nova comunidade, para produzir oposição e resistência no campo da cultura, ou mesmo refletir as formas de alteridade Brasil/África, inspirado nas ideias de Said.

A consciência de si se constrói com a descoberta de histórias que não estão nas grandes enciclopédias, mas na busca de compreensões das singularidades das famílias, dos rituais, das tradições e das histórias locais com a participação de sujeitos comuns. De outro lado, constrói-se a consciência reflexiva, crítica e intelectual com a leitura de autores que não estão à disposição, pois foram negligenciados pela seleção perversa e controle dos meios de acesso à leitura crítica.

De outra forma, não menos importante, a participação popular torna-se crucial à medida que mobiliza e exprime “as intenções e as impaciências do povo” e cria o máximo de condições para o desenvolvimento e invenções culturais, aguçando a consciência do povo. A reivindicação recupera a cultura. É a manifestação da consciência reflexiva de si.

Estas redes de inteligibilidade se constroem entre as diferentes articulações políticas, em um movimento de coadunação e se repetem internamente em cada organização, comunidade, instituição e grupos que instrumentalizam recursos comuns, a exemplo da tradução de África e africanidades em diferentes facetas do movi-

las, Palenqueros, Cimarrones, Cumbes, Sarmaka, Boni, Djuka e Garifunas - 20 a 23 de novembro de 2013. Centro de Cultura Negra do Maranhão, XXX Semana da Consciência Negra no Maranhão.

mento negro e representações políticas coadjuvantes. Contemporaneamente Appiah destaca a política de identidade que se orienta para o legado africano e “negro” para o mundo:

Estas que influenciaram o pensar sobre a África e, também, sobre as populações africanas na diáspora e as suas referências culturais e históricas. A ideia primordial é a de valorização do legado africano e *negro*, para o mundo. Portanto, aqui o conceito de negro é incorporado e reinterpretado a partir de uma perspectiva positiva, ou seja, existe um conjunto de valores culturais do mundo negro que se expressam nas suas vidas, nas suas instituições e nas suas obras que possuem uma mensagem a dar a humanidade (APPIAH, 1997, p. ???).



No tempo presente, as formas de representações destes legados africanos e negros estão incorporadas por diversas maneiras em organizações que lutam por direitos políticos, sociais e por reconhecimento da diferença na diversidade. Os meios e recursos são reproduzidos através de cores, *adinkras*, mulher negra, mapas do continente africano e demais simbologias, como forma de traduzir um legado hoje legitimado no discurso e articulações contra-hegemônicas. O movimento negro, em suas variadas manifestações e campos de disputas, tem usado a ancestralidade africana como símbolo de pertença e unidade para tentar reaver suas singularidades e (des)patentear todo um legado histórico que lhes foi subsumido e inferiorizado. O que se centra na imagem da “Mãe África”, com grande força narrativa e simbólica.

As Áfricas traduzidas no Brasil reivindicam o negro, a negritude e o conjunto de valores que os qualificam, substantivam e adjetivam positivamente como sujeitos importantes no processo de formação da sociedade brasileira. Por isso, a universalização e, ao mesmo tempo, as anúncias das particularidades da cultura africana no Brasil e afro-brasileira os colocam como sujeitos de suas próprias histórias, que precisam ser contadas pelos seus em diálogo com outros segmentos que também foram espoliados pela cultura eurocêntrica.

Lívio Sansone (2002) informa que, por vários períodos da história brasileira, surgiram várias estratégias de manipulações e criou-se um sistema de relações raciais com terminologias específicas condizentes ao lugar e posição social e política de cada grupo na sociedade. Para o autor, cada período corresponde às diferentes estratégias de representações organizadas pelo Estado, agências, mídia, intelectuais e lideranças negras, com diferentes usos da África. Em cada processo de construção das culturas negras foram criados contornos de uma área cultural transnacional, multilinguística e multi-religiosa.

Tal processo é afirmado com a constituição de 1988 e a intensificação de medidas multiculturalistas, criando novas demandas por informações, conhecimentos e identificações de símbolos africanos como peças e “pedaços pré-fabricados, essencializados”, das culturas africanas e generalizações superficiais sobre o caráter do “povo africano”. Deve-se entender que este essencialismo compartimentado não corresponde às estratégias de politização da África no Brasil, que almejam outros campos de ressignificações marcadas pelo simbólico, político e ideológico, em que os elementos da cultura africana traduzidos no Brasil constituem redescobertas, identidades, tradições, pertencimentos e participações.

Sobre as modalidades de representações dos legados africanos e negros no Brasil transfigurados em conformações políticas, o quadro abaixo apresenta alguns elementos:

INSTITUIÇÃO	LOGOTIPO	INSTITUIÇÃO	LOGOTIPO
Secretaria de Guaçuí — PI	 <p>CEAFRO EDUCAÇÃO E PROFISSIONALIZAÇÃO PARA A IGUALDADE RACIAL E DE GÊNERO</p>	Coordenadoria de Educação para a Promoção da Igualdade Racial (COPIR/SEDUC/PA)	 <p>COPIR COORDENADORIA DE EDUCAÇÃO PARA A PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL</p>

Organização de Mulheres Negras da Paraíba (Bamidêlê)		Confederação Nacional de Articulação de Comunidades Negras e Quilombolas (CONAQ)	
Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (CEDENPA)		Organização da Sociedade Civil Conduzida por Mulheres Negras (CRIOLA)	
Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB)		Faculdade Zumbi dos Palmares (SAE/SEPPIR)	

Fonte: Google (adaptado).

As representações acima exemplificam alguns elementos que acionam as ancestralidades africanas traduzidas em contextos contemporâneos e formatadas em produções gráficas sofisticadas, que o mundo informacional, digital e tecnológico incorporou num misto de bricolagem e tecnologia. As novas oportunidades de difusões de ideias afrocêntricas ou traduzidas em contextos afro-brasileiros reproduzem singularidades específicas, tais como os usos conjugados das cores vermelho, amarelo e verde e o uso de verbetes africanos como o “Bamidêlê”¹³. Observa-se ainda nas representações as formas geométricas circulares, a circularidade, a mulher negra, o mapa da África e instrumentos como o machado (simbologia importante na espiritualidade de alguns rituais afros).

Para Stuart Hall (2009), a mulher, como referência de luta, está diretamente atrelada às ações e práticas do movimento feminista enquanto movimento social revolucionário que dilatou as fronteiras

13 De acordo com o blog negrasbamidele.blogspot.com/p/bamidele.html, a palavra Bamidêlê é de ancestralidade africana (lorubá), e um dos seus significados é esperança.

da opressão em termos teóricos e práticos e trouxe, para as arenas de discussões, outras demandas relativas às estruturas de poder antropocêntricas, questões de gênero e de sexualidade. Representou também o espraiamento da condição feminina para outras estratégias de lutas como a mulher indígena, operária, quilombola, camponesa, doméstica, política, intelectual e, de forma particular, a mulher negra. Portanto, uma das simbologias muito repetidas refere-se à África feminina, à mulher, à negra, como uma conjugação de forças.



Fonte: Google-imagens

Várias outras imagens são encontradas reproduzindo a mulher negra como símbolo de luta e recriação de identidades assentadas em pirotecnias de cores, signos e estilos que recuperam o universo de valores ancestrais africanos e/ou negros. Entre as organizações de mulheres negras tem-se a AMNB (Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras), fundada em setembro de 2000, que hoje agrega mais 23 organizações das diferentes regiões do Brasil. Segundo informações apresentadas no site, atua no monitoramento das recomendações e do Plano de Ação e formulações estratégias de desenvolvimento inclusivo, proteção e promoção dos direitos, geração de oportunidades no mundo do trabalho (na cidade e no campo), respeito à diversidade humana, sem racismo, sexismo, lesbofobia ou classismo, no Brasil ou na América Latina.

Observa-se que as intenções da organização feminina negra extrapolam o universo feminino e acoplam outras lutas e especializações, configurando a teoria da tradução apresentada por Santos

(2009), à medida que visam esclarecer o que une e o que separa os diferentes movimentos e as diferentes práticas sociais. A tradução incorpora, sobre diferentes aspectos, movimentos de lutas, de modo a determinar as possibilidades e os limites da articulação entre eles. A extrapolação das fronteiras, quando necessário e estratégico, invoca os sujeitos a encontrarem-se, em movimentos coletivos, como constelações de práticas contra-hegemônicas.

Por outros caminhos, encontram-se no Brasil, em diferentes regiões, inúmeras organizações públicas ou independentes, com discursos, caracterizações e filosofias “afros, que exigem do poder público ações concretas de inclusões de negros e negras aos serviços públicos essenciais e oportunidades de trabalho. As ações são originárias de movimentos artísticos, acadêmicos, religiosos e políticos, com fins a atender e demonstrar que são transversais à sociedade brasileira, mesmo com as constantes tentativas de invisibilizá-los. No quadro abaixo, algumas exemplificações:

INSTITUIÇÕES	FUNDAÇÃO	OBJETIVOS	COMPOSIÇÃO
O Centro de Cultura Negra do Maranhão	19 de setembro de 1979	Tem desenvolvido diversas ações de caráter artístico e cultural como instrumento de resgate e valorização da cultura afro-brasileira	Movimento Negro maranhense, caracterizando uma ligação profunda e um comprometimento prioritário com as populações negras da zona rural e quilombolas
Núcleos de Estudos Afro Brasileiros (NEAB) Diversos Estados	Década de 1980	Rede de articulação nacional composta por instituições de ensino superior cuja ideia central é atuar no campo do ensino, pesquisa e extensão voltados para a promoção da igualdade	Acadêmicas de origem africana

Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)	Década de 1990	Defesa da pesquisa acadêmico-científica e/ou espaços afins realizadas prioritariamente por pesquisadores negros, sobre temas de interesse direto das populações negras no Brasil e todos os demais temas pertinentes à construção e ampliação do conhecimento humano	Acadêmicos(as) de origem africana
A Coordenadoria de Educação para a Promoção da Igualdade Racial (COPIR-EDUC/PA)	—	Promover a educação continuada para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, de acordo com o que institui o artigo 26 — A da LDBN, alterado pela Lei 10.639/2003, formação, aperfeiçoamento e qualificação de professores	Servidores públicos da SEDUC-PA
Organização da Sociedade Civil Conduzida por Mulheres Negras (CRIOLA)	Fundada em 1992	Defesa e promoção de direitos das mulheres negras	Mulheres negras
Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB)	Setembro de 2000	Monitoramento das recomendações e do Plano de Ação e a formulação de estratégias de desenvolvimento inclusivo para o Brasil ou para a América Latina, centradas na proteção e na promoção dos direitos, geração de oportunidades no mundo do trabalho na cidade e no campo	Mulheres negras

Fonte: Google (adaptado)

A Secretaria de Estado de Educação do Pará tem, em seu organograma institucional, a Coordenadoria de Educação para a Promoção da Igualdade Racial (COPIR), que como as demais representações da identidade negra institucionalizadas¹⁴ pelo poder

14 Fanon (1979) sinaliza que as estratégias de manipulações e controles são contínuas e muitas vezes podem se expressar em condições ilusórias de doações por parte dos que dominam e que, pelo uso de instrumentos sutis, processa-se “um enquadramento mais coercitivo”, camuflado por disfarce. Portanto, deve-se o atentar para as práticas de manipulações políticas e exercícios de microrrelações de poder no interior das organizações que estão inseridas ou

público, atua contra diversas formas de racismo institucional. Mesmo com as interdições internas, a burocracia institucional racista desenvolve várias atividades com o objetivo de disseminar valores étnico-raciais no âmbito das escolas estaduais, visando o tratamento permanente da temática História e Cultura Africana e Afro Brasileira, para tentar fazer valer as diretrizes da Lei 10.639/03.

O Observatório da População Negra, conforme informações encontradas no site, é uma iniciativa conjunta da Faculdade Zumbi dos Palmares e duas Secretarias da Presidência da República, a Secretaria de Assuntos Estratégicos (SAE) e a Secretaria Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Um acordo de cooperação técnica para a criação de dois compêndios estatísticos referentes à situação da população negra no Brasil e as realizações desse grupo populacional como forma de monitorar as políticas de promoção da igualdade racial do país.

O Centro de Cultura Negra do Maranhão dispõe informações online sobre suas ações no campo da formação artístico-cultural como instrumento de valorização da cultura afro-brasileira. Promove pesquisas e intercâmbios com Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão e de outros estados da federação. Anuncia um comprometimento prioritário com as populações negras da zona rural. Essa iniciativa corrobora com as orientações de Santos (2009) ao propor um trabalho de tradução intercultural com diferentes movimentos, em relação dialógica para mapear consensos e pontos comuns de lutas. Desta forma, o sociólogo português destaca que o movimento negro e o movimento quilombola podem trabalhar na pauta para o reconhecimento da figura de Zumbi dos Palmares como herói nacional.

em diálogo com as estruturas de poder. As institucionalizações das entidades, leis, decretos e movimentos sociais em favor do respeito à diversidade não devem ser encarados como doações ou políticas de diferenciação política de partidos que compõem as estruturas governamentais, e sim como resultado de séculos de lutas e organizações sociais que, a todo o momento, tencionam a busca de reconhecimento, participação e direitos.

Por fim, o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB), em página específica na internet, visa divulgar e difundir uma rede de articulação nacional de instituições de ensino superior para atuar no campo do ensino, pesquisa e extensão voltados para a promoção da igualdade racial. Assim como a Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), o NEAB procura acompanhar a implementação do Parecer CNE/CP 003/2004 e da Resolução CNE 001/2004, que tratam das Diretrizes Curriculares para a Educação e Relações Étnico-Raciais e Ensino de História da África e da Cultura Afro-Brasileira em atividades acadêmicas de pesquisa, ensino e extensão interinstitucional e multidisciplinar.

As cenas de mobilizações culturais, políticas, artísticas, acadêmicas, religiosas e sociais traduzem a busca por uma relação da cultura como instrumento de inclusão, manifestação e questionamento às estruturas sociais de poder, exercendo novas pressões contra o discurso hegemônico.

A cultura negra no Brasil traduz traços da ancestralidade tradicional africana e recupera, ressignifica e reinventa estratégias de organizações em diferentes níveis da sociedade, mobilizando e reproduzindo ideologias de participações, inclusões e reconhecimentos, como um contraponto ao modelo vigente excludente, hierárquico e seletivo. Evidenciam-se pelas manifestações, caracterizações e singularidades, um quadro de “guerra de posições” em que o “mundo negro”, articulado com outros segmentos sociais, pressionam pela construção de um modelo de sociedade em que o diferente não seja compreendido como desigual.

Considerações finais

Não se buscou neste artigo mapear os traços do “essencialismo” africano no Brasil ou recuperar suas correspondências imediatas em busca de autenticidade, e sim atentar para as novas

estratégias de reapropriações e ressignificações dos elementos da cultura africana como conteúdos politizados. A politização é compreendida como um avanço na configuração de novas afirmações políticas e retomada de ações protagonizadas por sujeitos ativos, representantes de uma história singular que passa a exigir respeito.

As manifestações em vários campos da expressão humana aludem para o reconhecimento de um sistema de comunicações, produções artísticas, mitos e construções simbólicas, saberes práticos, poesias, invenções e construções arquitetônicas, que foram patenteadas por nações europeias.

A valorização da autoestima e compreensão de si através da África politizada, através da recuperação de símbolos e signos identitários característicos de uma história comum de desprezos, lutas e conquistas, referendam o deslocamento da condição histórica de um mundo de inferioridades construído pelo colonialismo, para outro mundo de maturação, reconhecimento e identificação política, reconstruído pelos próprios sujeitos. Não necessariamente redescobrir a África referenda recuperar a história da escravidão, do negro e da negra, do exotismo e misticismo; redescobrir a África pode simbolizar a recuperação de outras histórias de valores humanos pautados no ancião, na mulher, no respeito à natureza e também na história do conhecimento e da própria ciência contemporânea.

A busca por referências ancestrais africanas politizadas através de simbologias, organizações e movimentos sociais no Brasil anula as relações imediatistas, construídas pelo colonialismo, de comparações biológicas, posições sociais e regras sociais de comportamentos, que justificavam posições assimétricas entre negros e brancos. As manifestações de outros mundos afro-asiáticos e ameríndios ou outros modos de vida, outras formas de vestir, crer, falar e se afirmar como sujeito, revelam as riquezas, magnitudes e esplendor da África, deslocada dos padrões e demarcações imaginárias, referendadas pelo mundo ocidental.

A afirmação social com apetrechos e representações estilizadas do mundo africano no Brasil, que podem ou não ser negros, revelam recuperação de atitudes políticas que conferem projetos de vidas específicos, ainda não incorporados pelo universalismo do conceito de cidadania ocidental.

Referências

APPIAH, Kwame Anthony. *Ilusões de raça*. In: *Id. Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

BEZERRA, Nielson Rosa. *Escravidão, biografias e a memória dos excluídos*. Revista Espaço Acadêmico, n. 126, nov. 2011.

BRANDÃO, Carlos. *O conceito de cultura*. Disponível em: <http://www.webartigos.com/artigos/resenha-descritiva-o-conceito-de-cultura-para-brandao/50573/#ixzz2AdUHqdn>.

BRANDÃO. 2002.

BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales 1929-1989*. Trad Nilo Odália. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

CABRAL, Amilcar. *Nacionalismo e cultura*. Galiza, Santiago de Compostela: Ed. Laiavento, Edição de Xose Lois Garcia, 1999.

CANÁRIO, Ezequiel David do Amaral. *É mais uma scena de escravidão: suicídios de escravos na cidade do Recife, 1850-1888*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011.

CARVALHO, Marcus J. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo*. Recife, 1822-1850. 2. ed. Ed. Universitária da UFPE: Recife, 2010.

CARVALHO, Marcus J. *O desembarque nas praias: o funcionamento do tráfico de escravos depois de 1831*. Revista de História, São Paulo, n. 167, jun./dez. 2012.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1979. Col. Perspectiva do homem, v. 42.

FILHO MAESTRI, Mário. *Depoimentos de escravos brasileiros*. São Paulo: Ícone, 1988.

GANDIN, Luís Armando; HYPOLITO, Álvaro Moreira. *Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento*. [Entrevista com Boaventura de Sousa Santos]. Currículo sem Fronteiras, v. 3, n. 2, p. 5-23, jul./dez. 2003.

GARCIA, Xose Luis. Ideologia, nacionalismo e cultura. [Prefácio]. In: CABRAL, Amilcar. *Nacionalismo e cultura*. Galiza, Santiago de Compostela: Ed. Laiavento, Edição de Xose Lois Garcia, 1999.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra*. Novos Estudos CEBRAP, n. 81, p. 99-114, jul. 2008.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Terras de uso comum: oralidade e escrita em confronto*. Afro-Ásia, Centro de Estudos Afro-Orientais da Bahia/UFBA, Salvador: EDUFBA, 1995.

GUSMÃO. 2005.

GUSMÃO. 2008.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.

KI-ZERBO, Joseph. (Org.). *História Geral da África*, Vol. I - Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO/MEC, 2010.

KRUEGUER, Robert. *Biografia e narrativa do ex-escravo afro-brasileiro — Mahommah Gardo Baquaquea*. Brasília: Ed. da UNB, 1997.

LARA, Silvia Hunold. *Biografia de Mahommah G. Baquaqua*. Revista Brasileira de História, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, ANPUH/Marco Zero, 1989.

LAW, Robin; LOVEJOY, E. Paul. *The Biography of Mohommah Gardo Baquaqua — His Passage from Slavery to freedom in Africa and America*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2007.

LE GOFF, Jacques. 1924. *História e memória*. Trad. Bernardo Leirão et al. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1990.

LOVEJOY, Paul E. *Construction of Identity: Olaudah Equiano or Gustavus Vassa? Historically Speaking*, Baltimore, v. 7, n. 3, Jan./Feb. 2006.

LOVEJOY, Paul. *Identidade e a miragem da etnicidade: a jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas*. Afro-Ásia, v. 27, 2002.

MALAVOTA, Cláudia Mortari. *A invenção da África* (EDUSC/NEAB) palestra da escritora Chimamanda Ngozi Adichie proferida no programa televisivo - TED 2009, cujo título é O perigo de uma história única. 2011.

OLNEY, James. *"I was Born": Slave Narratives, their Status as Autobiography and as Literature*. Callaloo, n. 20, 1984.

PELAES, Maria Lúcia Wochler. *Resenha descritiva: O conceito de cultura para Brandão*. Webartigos. Disponível em: <<http://www.webartigos.com/artigos/resenha-descritiva-o-conceito-de-cultura-para-brandao/50573/#ixzz2AdUHqdnn>>.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. *Negros islâmicos no Brasil escravocrata*. Cadernos CERU, São Paulo, série 2, v. 22, n. 1, jun. 2011.

RIBEIRO, Margarida Calafate. Um desafio a partir do sul: uma his-

tória da literatura outra. In: PADILHA, Laura Cavalcanti; RIBEIRO, Margarida Calafate. *Lendo Angola*. Porto: Edições Afrontamento, 2008.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

SANTOS. 2009.

SANSONE, Lívio. *Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX*. Afro-Ásia, Centro de Estudos Afro-Orientais da Bahia/UFBA, Salvador: EDUFBA, 2002.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*. 4. Ed. Salvador: Corrupio, 2002.

Recebido em: fev. 2014. Aprovado em: maio 2014.

RESENHA: MEMÓRIAS DIASPÓRICAS DE DJOUGOU PARA AS AMÉRICAS

*Bruno Rafael Vêras de Moraes e Silva*¹

Referência da obra resenhada:

LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. *The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua — His Passage from Slavery to Freedom in Africa and America*. 2. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2007.

É impossível não se impressionar com a história de Mahommah Gardo Baquaqua. Ao ler sua autobiografia, transportamo-nos através da figura ao mesmo tempo comum nas Américas do século XIX: o africano na condição de escravizado e, ao mesmo tempo, da imagem extraordinária² de um africano liberto, abolicionista que acumulou experiências e viagens em vários países do continente americano.

O livro *The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua — His Passage from Slavery to Freedom in Africa and America*³ é editado e comentado pelos reconhecidos historiadores Robin Law e Paul Lovejoy, o primeiro, professor na University of Stirling, no Reino Unido e, o segundo na York University, no Canadá.

A obra é composta por várias sessões, organizadas de forma a dar uma sequência cronológica aos documentos transcri-

1 Mestrando em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Orientador: professor Doutor Luis Nicolau Parés. Membro do NEAB-UFPE. Estudante da Linha de Pesquisa África: história e identidade do CEAO/UFBA. Pesquisa literatura de viagens no continente africano no séc. XIV. Bolsista de mestrado CNPq/UFBA. Endereço eletrônico: profbrunov@hotmail.com.

2 Parafraseando o título do Documentário “Baquaqua: comum e extraordinário” produzido no espaço do REDHis-UFPE. Conferir em: <http://www.youtube.com/watch?v=I9FZF9j4UHQ>.

3 A biografia de Mahommah Gardo Baquaqua — sua passagem da escravidão para liberdade na África e América (Tradução nossa).

tos e expostos. Após os agradecimentos e prefácios na primeira parte, está uma preciosa “Introdução” dos dois autores/organizadores do livro em questão. Nesta “Introdução”, Robin Law e Paul Lovejoy constroem o panorama histórico em que se inseria Baquaqua e os atores sociais que o cercavam.

Através de extensa bibliografia, o contexto histórico e cultural da região da África Central natal de M. G. Baquaqua é exposto. Mapas detalhados, imagens históricas de esboços de viajantes e missionários, além de fotografias antigas organizadas por Gilberto Ferrez ajudam a reconstruir e ambientar o leitor aos espaços escravistas no Brasil, especificamente no nordeste brasileiro (Recife e Olinda em Pernambuco). O Rio de Janeiro portuário e suas embarcações são explorados no intuito de falar das viagens atlânticas das quais tomou parte M. G. Baquaqua. O Haiti, em um período de grande agitação política e social, é apresentado também nesta “Introdução”. Por fim, os círculos abolicionistas e editoriais dos EUA e Canadá são explorados por P. Lovejoy e R. Law, permitindo-nos compreender melhor as possibilidades de escrita desta (auto)biografia, bem como as intencionalidades abolicionistas de seu autor africano. A ida documentada de M. G. Baquaqua à Liverpool é exposta e perde-se o rastro em sua intenção de voltar para o continente africano.

A última parte desta “Introdução” é muito importante para a compreensão do relato biográfico, bem como útil para futuras pesquisas sobre o tema. Questões relacionadas à avaliação e reputação do relato são realizadas, apontando inclusive para a dificuldade de se encontrar cópias originais do *An Interesting Narrative. Biography of Mahommah G. Baquaqua*.

Vários outros trabalhos que estudaram a figura de M. G. Baquaqua ou que procuraram construir reflexões sobre a experiência individual de africanos escravizados nas Américas, com a ajuda dos relatos de M. G. Baquaqua, são elencados e criticados

de forma breve. Pesquisas que foram publicadas tanto em língua inglesa, quanto em português. Destaque para *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822-1855*, do professor Marcus Carvalho (2010); do esgotado e complicadíssimo de encontrar *Biografia e narrativa do ex-escravo afro-brasileiro*, traduzido por Robert Krueger (1997); e do bem conhecido artigo na *Revista Brasileira de História*, da professora Silvia Hunold Lara, intitulado “Biografia de Mahommah G. Baquaqua” (1989).

Interessante pensar, como explicitam os autores, os relatos biográficos de M. G. Baquaqua dentro de toda uma tradição autobiográfica afro-americana e, em certo sentido inglesa, de tendência abolicionista e de conotação cristã-protestante, “notavelmente ligando auto-promoção com salvação espiritual” (LAW; LOVEJOY, 2002, p. 9-39). Até onde conhecem os historiadores, existem cerca de 6.000 relatos inscritos no gênero “*slave narratives*”. O relato de M. G. Baquaqua, mesmo publicado originalmente em inglês, é o único de um escravizado africano em terras brasileiras, conhecido até o momento⁴.

Em seguida, após esta vasta “Introdução”, que poderia considerar-se em separado um livro precioso por si só, está o: *An Interesting Narrative. Biography of Mahommah G. Baquaqua. A Native of Zoogoo, in the Interior of Africa (A Convert to Christianity.) with a Description of That Part of the World; including the Manners and Customs of the Inhabitants*⁵, escrito e editado em Detroit, no ano de 1854, pelo abolicionista Samuel Moore através, como este coloca, das palavras do próprio M. G. Baquaqua⁶.

4 O livro organizado pelo professor Mário Maestri Filho é uma série de entrevistas com ex-escravos nascidos no Brasil. É uma contribuição muito interessante construída a partir de perguntas dirigidas (MAESTRI FILHO, 1988).

5 Uma interessante narrativa. Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua. Um nativo de Zoogoo [Djougou], no interior da África (um convertido ao cristianismo.) com uma descrição dessa parte do mundo; incluindo os usos e costumes dos habitantes (Tradução nossa).

6 Uma discussão sobre as diferentes falas e de uma retórica autobiográfica ainda precisa ser feita nos relatos de M. G. Baquaqua. Esta análise não cabe nesta breve Resenha.

Ao publicar sua (auto)biografia, M. G. Baquaqua contava com aproximadamente 30 anos de idade. É impressionante perceber o conjunto de experiências que um homem nessa idade havia apreendido. Desde o ofício palaciano junto ao rei de Soubroukou, passando pela escravização, posterior conversão para o cristianismo Batista e desenvolvimento de um ímpeto missionário.

Mahommah Gardo Baquaqua nasceu no ano de 1824⁷ em Djougou, uma cidade no norte do atual país Benin. Esta cidade, cercada ao norte/noroeste pelo Califado de Sokoto, a oeste pelos Estados Axante e pelo Daomé, era um importante polo do comércio sahariano do eixo Leste-Oeste/Oeste-Leste de itens que iam desde nozes de colas, passando por cobre, tecidos e escravizados. Dentro de Djougou, caravanas descansavam, equipavam-se, abasteciam-se e trocavam mercadorias, inclusive pessoas. Neste contexto indivíduos e grupos de diversas regiões, mesmo do Marrocos e da Arábia, circulavam ou estabeleciam-se junto com ideias, valores, riquezas e diferentes religiões. A formação da própria família (muçulmana) de Baquaqua como ele revela em cartas ou em sua (auto)biografia insere-se neste modelo de migrações e estabelecimentos em cidades comerciais.

Em sua infância aprendeu os rudimentos do árabe, apesar de constantemente fugir das aulas e da arte da metalurgia com seu tio. Quando adolescente, em certa ocasião no início da década de 1840, juntou-se a um grupo de carregadores para transportar grãos a oeste de Djougou em uma região de batalhas por sucessão real no Gonja central. Em um ataque do exército Axante, M. G. Baquaqua e outros que o acompanhavam foram capturados. Por sorte, seu irmão mais velho, adivinho do Rei de Daboya, resgatou-o.

7 Para acompanhar a discussão sobre a data de nascimento de Mahommah Gardo Baquaqua ver a "Introdução" de LAW, Robin; LOVEJOY, E. Paul. *The Biography...* Op. cit.

Alguns meses depois, na aldeia de Yarakeou⁸, alguns quilômetros a oeste de Soubroukou, confessa Baquaqua que por razões imprudentes foi capturado e vendido como escravo. Resolveu, por seu gosto por bebidas alcoólicas, roubar dos camponeses locais. Em seu próprio relato M. G. Baquaqua revela na sessão reservada ao “Governo na África”:

Roubo é considerado o maior crime em algumas partes da África, e o ladrão frequentemente recebe a pena de morte em consequência. Quando qualquer um é suspeito ou acusado de roubo é levado diante do rei, onde uma espécie de julgamento é dado a ele; se considerado culpado, ele é vendido ou condenado à morte (LAW; LOVEJOY, 2007, p. 102-103).

O roubo, portanto, como o próprio revela, era um crime de maior gravidade que o assassinato. Desta vez seu irmão não pôde resgatá-lo e ele foi traficado em direção ao sul para ser vendido como escravo. Devido à fiscalização da marinha inglesa ao tráfico atlântico de escravos na região, Baquaqua não foi embarcado no porto principal de Uidá⁹, o mais provável é que fora marcado e enviado à América a partir de Agoué, a oeste de Uidá. Baquaqua descreve a passagem oceânica dentro do navio negreiro:

Fomos arremessados, nus, porão adentro, os homens apinhados de lado e as mulheres do outro. O porão era tão baixo que não podíamos ficar em pé, éramos obrigados a nos agachar ou sentar no chão. Noite e dia eram iguais para nós, o sono nos sendo negado devido ao confinamento de nossos corpos. Ficamos desesperados com o sofrimento e a fadiga (LARA, 1989, p. 272).

Chegando ao Brasil, não foi desembarcado na cidade de Salvador, destino mais comum para os escravos provenientes da Costa do Benin¹⁰, mas sim em um engenho próximo à cidade do

8 “Zaracho”.

9 “Whydah”.

10 Para mais informações sobre o tráfico de escravos da baía do Benin para a cidade de Salvador ver: VERGER, 2002.

Recife. Esta ação deve-se à maior fiscalização no porto de Salvador de navios provenientes da costa do Benin. Devido ao tratado com a Inglaterra de 1815 o comércio de escravos em localidades acima da linha do Equador tornava-se interdita pela marinha britânica. Tendo a cidade de Salvador uma praça comercial de muitos contatos com esta região, os portos dessa cidade eram muito bem vigiados. O caso do navio ter desembarcado seus escravos não diretamente no porto do Recife têm a mesma explicação, sendo comum o desembarque direto em engenhos ou em portos clandestinos, como ficou famoso o caso de Porto de Galinhas a 70 km de Recife (CARVALHO, 2012).

Inicialmente em Pernambuco, ele foi vendido a um padeiro que vivia fora da cidade do Recife, provavelmente em Olinda. O período de dois anos em que permaneceu escravo deste seu primeiro senhor no Brasil foi particularmente duro. Inclusive, em uma determinada ocasião, tentou suicídio jogando-se em um rio¹¹. Devido à constante embriaguez e tentativa de fuga foi finalmente vendido para fora de Pernambuco¹². Foi parar no Rio de Janeiro, onde foi comprado pelo capitão e co-proprietário do navio *Lembrança*. Servindo a bordo do navio juntamente com outro escravo chamado José Rocha, Baquaqua participou de duas viagens para o sul do Brasil embarcando carne-seca (charque) para o Rio de Janeiro entre 1846 e 1847. Em abril, carregado de café, o *Lembrança* foi para Nova York. Esta foi a última viagem de Baquaqua a bordo desse navio.

Chegando a Nova York, Baquaqua e Rocha, seu companheiro de cativo, cientes da não existência da escravidão em tal localidade e incitados por alguns abolicionistas, fugiram do navio em busca de suas liberdades. Pegos em meio a cidade

11 A tentativa e os suicídios concretos de escravizados em Pernambuco no século XIX não eram tão excepcionais (Cf. CANÁRIO, 2011).

12 Sobre alguns elementos da história de muçulmanos africanos escravizados no Brasil ver: REIS, 2003; RIBEIRO, 2011.

e postos à prisão, a partir de então deu-se um longo embate jurídico sobre a liberdade dos dois cativos “brasileiros”. Em duas decisões judiciais, apeladas pelos abolicionistas locais, apesar de serem escravos do capitão foram considerados parte da tripulação. Devido a um tratado de reciprocidade entre Brasil e Estados Unidos que estipulava a obrigatoriedade da tripulação voltar aos seus navios para evitar deserções, os dois foram obrigados a retornar ao *Lembrança*. Contudo, na noite de 9 de agosto de 1847, através de um descuido de um carcereiro sonolento¹³ os dois escravos fugiram e, com ajuda de abolicionistas, em quatro semanas foram embarcados para o Haiti. Lá Baquaqua conhece o Reverendo William L. Judd da Sociedade da Missão Livre Batista Americana e converte-se em 1848 à igreja Batista.

Por razões de instabilidade política e a possibilidade de ser forçosamente recrutado, M. G. Baquaqua no final de 1849 retorna ao estado de Nova York acompanhado da esposa do Reverendo Judd. Através de contatos com as Missões Livres Batistas de várias cidades, inicia sua educação formal no departamento primário do New York Central College em MacGrawville onde permanece estudando por três anos.

Até início do ano de 1854, Baquaqua participa da rede batista da Livre Vontade do estado de Nova York e entra em contato com diversos abolicionistas. Neste mesmo ano deixa MacGrawville e vai residir em alguma cidade do Canadá Oeste. Logo após sua mudança, M. G. Baquaqua tira seu documento de naturalização e torna-se súdito britânico. Em seguida, entra em contato com o Samuel Downing Moore, abolicionista e futuro editor de sua biografia, publicada em Detroit em agosto de 1854.

M. G. Baquaqua desde que entrara em contato com as redes batistas e abolicionistas ambicionara tornar-se missioná-

13 Não sabe-se ao certo se o carcereiro ajudou os dois escravos ou ao adormecer do carcereiro os abolicionistas ajudaram-lhes.

rio e voltar para a África. Até o ano de 1857 fez várias tentativas em diferentes grupos, viajou para a Inglaterra, mas aparentemente nunca conseguiu retornar a sua terra natal como missionário. Em 1857 seu rastro desaparece na História.

Toda esta (auto)biografia de M. G. Baquaqua é acompanhada de preciosas notas explicativas de P. Lovejoy e R. Law, de imagens e mapas que possibilitam melhor compreender os lugares onde o africano natural de Djougou construiu sua dilatada experiência.

Tão rico quanto o próprio *An Interesting Narrative. Biography of Mahommah G. Baquaqua* são os documentos transcritos e reunidos por Paul Lovejoy e Robin Law nos cinco diferentes apêndices. O primeiro deles são documentos legais sobre o julgamento dos “tripulantes fugitivos” do navio *Lembrança*. Os seguintes são cartas escritas pelos missionários amigos de M. G. Baquaqua, ou por ele mesmo. Inclusive, os erros de ortografia e de concordância nas cartas diversas de Baquaqua foram mantidos, dando uma real noção da apropriação da língua inglesa por parte do abolicionista africano. É um total de 24 cartas, compreendidas entre os anos de 1847 e 1854.

Apesar da escrita fluída e de tranquila compreensão, uma tradução brasileira, para língua portuguesa do *The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua — His Passage from Slavery to Freedom in Africa and America* é mais do que aguardada. O único relato (auto)biográfico, conhecido até o momento, de um escravizado africano em terras brasileiras é uma fonte mais do que essencial para pensar não apenas a experiência individual e “extraordinária” de Mahommah Gardo Baquaqua, mas também, de forma paralela, a experiência de indivíduos “comuns” escravizados no Brasil (BEZERRA, 2011).

Referências

- BEZERRA, Nielson Rosa. *Escravidão, biografias e a memória dos excluídos*. Revista Espaço Acadêmico, n. 126, nov. 2011.
- CANÁRIO, Ezequiel David do Amaral. *É mais uma scena de escravidão: suicídios de escravos na cidade do Recife, 1850-1888*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011.
- CARVALHO, Marcus J. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822-1850*. 2. ed. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.
- CARVALHO, Marcus J. *O desembarque nas praias: o funcionamento do tráfico de escravos depois de 1831*. Revista de História, São Paulo, n. 167, jun./dez. 2012.
- FILHO MAESTRI, Mário. *Depoimentos de escravos brasileiros*. São Paulo: Ícone, 1988.
- KRUEGUER, Robert. *Biografia e narrativa do ex-escravo afro-brasileiro — Mahommah Gardo Baquaqua*. Brasília: Ed. da UNB, 1997.
- LARA, Silvia Hunold. *Biografia de Mahommah G. Baquaqua*. Revista Brasileira de História, Rio de Janeiro: ANPUH/Marco Zero, v. 8, n. 16, 1989.
- LAW, Robin; LOVEJOY, E. Paul. *The Biography of Mohommah Gardo Baquaqua — His Passage from Slavery to freedom in Africa and America*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2007.
- LOVEJOY, Paul E. *Construction of Identity: Olaudah Equiano or Gustavus Vassa? Historically Speaking*, Baltimore, v. 7, n. 3, Jan./Feb. 2006.
- LOVEJOY, Paul. *Identidade e a Miragem da Etnicidade: a jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas*. Afro-Ásia, v. 27, 2002.
- OLNEY, James. *“I was Born”: Slave narratives, their status as autobiography and as Literature*. Callaloo. n. 20, 1984.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. *Negros islâmicos no Brasil escravocrata*. Cadernos CERU, Série 2, São Paulo, v. 22, n. 1, jun. 2011.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*. 4. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

Recebido em: fev. 2014. Aprovado em: maio 2014.

NORMAS EDITORIAIS

A *Revista África(s)*, do Núcleo de Estudos Africanos e do Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas, ISSN 2318.1990 impresso, informa que recebe artigos e ensaios em fluxo contínuo. A contribuição das/dos colegas pesquisadoras/es será imensamente valiosa, tanto para a consolidação da publicação, quanto para a instituição e fortificação do campo de pesquisas.

Os trabalhos, submetidos à *Revista África(s)* devem observar as seguintes normas gerais:

1 Área de conhecimento

Podem ser submetidos, sob a forma de *artigos* ou *ensaios*, trabalhos oriundos do campo dos *Estudos Africanos e das Representações da África*. Trata-se, portanto, de um campo de estudos que enseja abordagens tanto a partir das diversas disciplinas tradicionais, quanto a partir de visadas inter, trans e/ou pós-disciplinares.

Os trabalhos devem ser preferencialmente inéditos, redigidos em língua portuguesa, inglesa, francesa ou espanhola, levando-se em conta a ortografia oficial vigente e as regras para a indicação bibliográfica, conforme normas da ABNT em vigor. É altamente recomendável que o artigo seja submetido a uma revisão técnica (com respeito às normas de apresentação de originais da ABNT) e a uma revisão do vernáculo antes da submissão ao Conselho Editorial.

2 Procedimento de envio

Os trabalhos devem ser enviados diretamente a um dos seguintes endereços eletrônicos:

— Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima: ivaldomarciano@gmail.com;

— Prof. Dr. Roberto Henrique Seidel: r.h.seidel@gmail.com.

3 Formatação

Os trabalhos devem apresentar um resumo breve e objetivo em língua vernácula, traduzido para uma língua estrangeira (inglês, francês ou espanhol), ambos seguidos de três a cinco descritores (palavras-chave). Além disso, são exigidas as seguintes informações, a serem colocadas em nota de rodapé após o nome da/do/das/dos autor/es (importante informar nome completo como consta nos registros do Currículo Lattes): filiação científica do autor (departamento — instituição ou faculdade — universidade — sigla — cidade — estado — país), bem como explicitação da instituição de aquisição do maior grau de formação, especificação da área de conhecimento, grupo de pesquisa a que a/o autor/a está vinculado/a e endereço eletrônico; mestrandas/os e/ou doutorandas/os são obrigados a informarem a responsabilidade de orientação.

Os trabalhos devem ser digitados em processador de texto usual, tendo o seguinte formato:

a) fonte tamanho 12 para o corpo do texto; tamanho 10 para citações e notas de rodapé;

b) espaço 1,5 entre linhas e parágrafos; espaço duplo entre partes do texto (subdividir o texto em tópicos: introdução, subtítulos, conclusão ou considerações finais, referências e anexos, se necessário, p. ex., para imagens, gráficos, figuras e/ou tabelas);

c) as páginas devem ser configuradas no formato A4, sem numeração, com 3 cm nas margens superior e esquerda e 2 cm nas margens inferior e direita;

d) utilizar apenas um sistema de referência: ou o sistema completo em nota de rodapé ou o sistema autor-data, atendendo às normas da ABNT em vigor para cada um deles (pede-se atenção especial para que não ocorra sobreposição destes dois ou outros sistemas de referência).

Dúvidas acerca da formatação podem eventualmente ser solucionadas mediante consulta aos editores.

4 Extensão

O artigo ou o ensaio, configurado no formato acima, deve ter entre 12 e 18 páginas, no máximo; a resenha, 6 páginas.

