

## DE SOBREVIVÊNCIAS CULTURAIS AFRICANAS A UMA CULTURA NEGRO- AFRICANA E POPULAR NO BRASIL

### FROM AFRICAN SURVIVALS TO A WORKING-CLASS AFRO-BRAZILIAN CULTURE

Ari Lima<sup>1</sup>

*Resumo:* Este artigo discute como a partir do final do Século XIX, a presença de africanos e descendentes assim como a produção cultural dos mesmos foi problematizada em dois autores, Raimundo Nina Rodrigues e Gilberto Freyre, que serviram de referência para constituição de um campo de estudo das relações raciais e cultura negra no Brasil. Para o autor, a discussão é de grande relevância na medida em que já no Século XIX, o Brasil pretendia se elevar ao patamar civilizatório das nações modelos, porém culturalmente sabia ser definido pelo aporte de culturas compreendidas como inferiores e primitivas, atribuídas aos indígenas e, particularmente, a africanos e descendentes. No caso destes últimos, africanos e descendentes, já no século XIX, se esboçava o dilema, que ganhou mais fôlego no século XX, de compreendê-los como sujeitos de uma cultura afro-brasileira, afrodescendente, popular ou negra. Este artigo pretende se inserir no debate sobre este dilema cultural e do mesmo modo defender o argumento de que temos uma cultura negro-africana e popular no Brasil.

*Palavras-Chave:* Sobrevivências, Cultura, Negro-Africano, Popular, Agência.

*Abstract:* The presence of Africans and their descendants in Brazil since the end of the nineteenth century and their cultural contributions have been treated problematically by Raimundo Nina Rodrigues and Gilberto Freyre, who provided a reference point for the study of race relations and black culture in Brazil. This is important because nineteenth-century Brazil had begun to aspire to the level of civilization attained in Europe and North America while being all too well aware that its culture was seen from abroad as including elements regarded there as inferior and primitive—those of the cultures of its Na-

---

<sup>1</sup> Dr. em Antropologia Social pela UnB. Prof. Titular do DEDC/Campus II da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). E-mail: arilima.2004@uol.com.br

tive Americans and, especially, of its Africans and their descendants. This problem of the latter became even more significant in the twentieth century, when foreigners came to regard Brazil's culture as that of its black working class. Black or Afro-Brazilian culture is the dominant element of the culture of the Brazilian people. Although it is still understood as made up of survivals of a mythical past, it is the product of the agency of the majority, subject to the political and ideological mandates of the minority that controls Brazil's social and cultural reality.

*Keywords:* Survivals, Culture, Black African, Working class, Agency.

Acredito que o século XIX foi um período histórico divisor para o Brasil. Do ponto de vista político, pela derrocada do poder monárquico hereditário e assunção do poder republicano baseado no voto idealmente secreto e tornado idealmente universal no século XX. Do ponto de vista econômico, pela derrocada legal de uma economia fundamentada no trabalho do negro escravo e na concentração de riqueza pelas oligarquias luso-brasileiras brancas. Do ponto de vista racial e moral, pela nomeação “científica” do africano e descendente como “raça negra”, como uma patologia racial a ser sanada e contida biológica e socioculturalmente, como morada do pecado. Por fim, do ponto de vista cultural, como dilema de uma nação que pretendia se elevar ao patamar civilizatório das nações modelos, porém culturalmente sabia ser definida pelo aporte de culturas compreendidas como inferiores e primitivas, atribuídas aos indígenas e, particularmente, a africanos e descendentes. No caso destes últimos, africanos e descendentes, ainda do ponto de vista cultural, já no século XIX, se esboçava o dilema, que ganhou mais fôlego no século XX, de compreendê-los como sujeitos de uma cultura afro-brasileira, afrodescendente, popular ou negra (v. RODRIGUES, 1988 e 2005). Este artigo pretende se inserir no debate sobre este segundo dilema cultural e do mesmo modo defender o argumento de que temos uma cultura negro-africana e popular no Brasil.

## **1 O ARGUMENTO DE ÁFRICA E AFRICANISMOS COMO SOBREVIVÊNCIA CULTURAL**

No que diz respeito à noção de sobrevivência cultural, Denys Cuhe (1999) observa que, ao elaborar o primeiro conceito científico de cultura, Edward Burnett Tylor, em seu livro

*Primitive Culture* (1871), procurou examinar a “evolução da cultura” através do exame de sobrevivências culturais de povos “primitivos”, seus contemporâneos. Do exame de sobrevivências, afirma Cuche, Tylor imaginava ser possível retornar a um conjunto cultural original e reconstituí-lo. Concluiu que a cultura dos povos “primitivos” representava globalmente a cultura original da humanidade, era uma sobrevivência das primeiras fases da evolução cultural pela qual a cultura dos povos civilizados necessariamente teria passado.

Mais tarde, Melville J. Herskovits, um herdeiro da crítica de Franz Boas ao evolucionismo unilinear de Edward Tylor, volta à noção de sobrevivências para debater e contestar o mito do homem negro inferior e sem passado. Em seu livro, *The myth of the negro past* (1941), Herskovits usa a noção de sobrevivências no sentido de articular a história de “africanismos” – religiosidade, dança, música, língua, costumes que diziam respeito aos negros na diáspora africana. Desta forma, Herskovits pretendia derrubar, primeiro, o mito que o negro, em seu caráter infantil, reagia pacificamente a situações sociais não satisfatórias; segundo, o mito que apenas os africanos mais fracos foram capturados uma vez que os mais inteligentes conseguiram escapar; terceiro, o mito de que etnicamente tão diversificados e dispersos nos países em que chegaram, os africanos foram incapazes de elaborar um denominador cultural comum; quarto, o mito que embora negros de uma determinada tribo tivessem a oportunidade de viverem juntos, o desejo e a habilidade de manter seus padrões culturais não eram bem sucedidos diante da superioridade cultural dos seus senhores brancos; e, quinto, o mito que o homem negro seria, deste modo, um homem sem passado. Buscando a história de africanismos, Herskovits pretendia atacar análises racistas sobre a condição social do negro nos Estados Unidos, no Caribe, no Haiti ou no Brasil, postular a continuidade cultural de africanos fora de África tanto quanto admitir a mudança e interpenetração cultural.

Nos estudos sobre o negro e sua produção cultural no Brasil, a noção de sobrevivências culturais africanas aparece em dois fundamentais autores, norteadores da formação do campo de estudo das relações raciais e da produção cultural dos negros, quais sejam: Raimundo Nina Rodrigues – antecessor de Melville Herskovits, leitor de Edward Tylor, a quem cita em *Africanos do Brasil* (1988) – e no Gilberto Freyre de *Casa-Grande & Senzala* (1989a), do mesmo modo que Herskovits, ex-aluno de Franz Boas e também influenciado pela crítica à noção de cultura de Tylor. Ambos, Nina Rodrigues e Freyre, demonstram preocupação com o

futuro do Brasil como nação e do seu povo e o especulam sob o ponto de vista da raça e da cultura.

Nina Rodrigues (1957) expressava apreensão com “a sensualidade do negro”, que chegava às raias da perversão sexual na mulata, com sua “faceirice e dengues”, com a tendência ao alcoolismo, com a recusa do trabalho estável, com a vadiagem, com a prática homicida sem pesar e com as práticas homossexuais entre homens, com os batuques estrondosos, sambas, os colossais candomblés e seus feiticeiros animistas que povoavam as ruas, as residências, as mentes e corações inclusive de brancos, corroendo o projeto de civilidade e eugenia da elite e de estudiosos como Nina Rodrigues que viam na raça o elemento definidor do caráter de uma nação. Assim como, apontava para o fato que o negro, problema e objeto científico, significava não só a promessa nefasta de um futuro mestiço e branco crioulo (RODRIGUES, 1988), mas também a promessa nefasta de sobrevivências culturais africanas que já influenciavam o caráter cultural nacional.

Em *Africanos do Brasil*, Nina Rodrigues afirma que se o africano, por um lado, se extinguiu, sobreviveria através dos negros crioulos e das suas manifestações espirituais – sobrevivências - incorporadas pela população heterogênea do país. O autor dedica quatro capítulos finais à descrição e reflexão sobre as sobrevivências africanas – “Sobrevivências africanas – As línguas e as belas-artes nos colonos pretos”; “Sobrevivências totêmicas: festas populares e folclore”; “Sobrevivências religiosas”; “A sobrevivência psíquica na criminalidade dos negros no Brasil”.

Interessante observar que, nos quatro capítulos supracitados, embora se detenha sobre a língua, a religião, as festas, as tradições e o folclore africano na Bahia, conjunto de aspectos que constituíram o todo mais complexo que Tylor chamou de “cultura”, Nina Rodrigues não se refere nunca às sobrevivências africanas como “cultura” no sentido de Tylor. De fato, sobrevivências africanas são coisas, traços materiais ou simbólicos, eventos, analisados no sentido de identificar a natureza “africana” na Bahia. É como se os africanos, contraditoriamente, deixassem de ser portadores e criadores de cultura na medida em que esboçavam nenhuma ou precária civilidade. Deslocados de realidades culturais, não devidamente articulados com discursos rituais, estas produções eram interpretadas como “toscos desenhos” ou esculturas em que a constante desproporção entre braços e pernas, por

exemplo, revelava a imperícia peculiar do artista negro em relação a uma ideal de elevada produção artística. Desta forma, observava que os batuques estrondosos, os sambas, os colossais candomblés, como sobrevivências ou mímica da dança, da música e da religião, iam se incorporando às nossas festas populares, iam exercendo “salientíssimo” papel nas expansões populares e na formação do gosto artístico do nosso povo. Enfim, iam enegrecendo e fazendo retroceder os precários limites civilizatórios do Brasil e mais ainda do Estado da Bahia onde os observava.

Tal como Nina Rodrigues, Freyre colocou-se, no início da década de 30, do século XX, o desafio de pensar e debater a formação social, racial e cultural brasileira. Aqui importa o primeiro, mais importante, mais lido e comentado livro de Freyre, *Casa-Grande & Senzala*. É fato que Freyre construiu uma interpretação desestabilizadora, polêmica, fecunda, mas também homogeneizadora sobre a formação social e cultural do Brasil. Contrapõe este ponto de vista homogeneizador vários autores (FERNANDES, 1978; SKIDMORE, 1978 etc.) que têm mostrado como, no passado e nos anos 1930, os negros eram um empecilho para o estado-nação que as elites almejavam. Libertos, transferidos para as ruas sob a vigilância da polícia, sob a culpa do pecado, sob a ameaça de patologias sociais e biológicas, agarraram-se à proteção de santos católicos, de deuses africanos e à festa como catarse e reinvenção do cotidiano (REIS, 1992; SANTOS, 1997).

Considero que ao contrário do que estabeleceu em seu plano de ensaio, Freyre não diferenciou radicalmente raça de cultura. Também nunca se desfez completamente da noção biológica e doutrinária de raça. Ao conceber o mestiço como uma nova raça, a raça nacional, transformou “raça” um conceito confuso e pendular, ora relacionado à natureza racial, ora relacionado ao clima, ora relacionado a influências sociais, históricas e/ou culturais. Assim como não resolveu o dilema identitário brasileiro uma vez que entendeu a miscigenação basicamente como interação social que se “corrigiu a distância social que doutro modo teria se conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala” (FREYRE, 1989a:1), não corrigiu a distância estrutural ou deslocou relações sociais hierarquizadas entre o africano e o português, senhor e o escravo, o branco e o negro.

Contribuiu também para transformar a miscigenação e a mestiçagem cultural em representação de outra verdade nacional, qual seja, a meta-raça, a raça mestiça ou morena<sup>2</sup>.

Este molde, Freyre transferiu para a narrativa, interpretação e análise constitutivas da sua obra. Assim, desbiologiza a idéia de raça, mas biologiza e reifica a idéia de cultura; compreende culturalmente os negros africanos, mas também em termos de maior ou menor elevação cultural entre etnias distintas e em relação ao branco português. Enfim, “a vocação cultural” da reflexão deste autor usa originalmente o conceito de cultura de modo a transformar a agência africana em mediação, de modo a transformar a interpenetração cultural, o trânsito de África, em “resíduos”, “borrados de preto”, em sobrevivências africanas.

Como evidenciei antes, Nina Rodrigues utilizou amplamente, antes de Gilberto Freyre, o argumento das sobrevivências africanas. É certo que Freyre o faz de outra maneira. Não encontrei em *Casa-Grande & Senzala* a expressão sobrevivências africanas. Por outro lado, encontrei passagens nas quais Freyre fala em “resíduos africanos”, “borrados de preto”, “sobrevivências úteis” ou “mancha africana” quando pretende reforçar seu argumento do africano como um bloco monolítico, mediador do europeu entre índios e sertanejos:

A suposta imunidade absoluta do sertanejo do sangue ou da influência africana não resiste a exame demorado. Se são numerosos os brancos em certas zonas sertanejas, noutras se fazem notar resíduos africanos. Um estudo interessantíssimo a fazer seria a localização de redutos de antigos escravos que teriam borrado de preto, hoje empalidecido, muita região central do Brasil. Essas concentrações de negros puros correspondem necessariamente a manchas negróides nos seios de populações afastadas dos centros de escravarias. Escasseavam entre os escravos fugidos as mulheres de sua cor, recorrendo eles para suprir a falta, “ao rapto das índias” ou caboclas de povoados e aldeamentos próximos: teriam assim espalhado o seu sangue por muita zona considerada depois virgem da influência negra (FREYRE, 1989a: 46).

---

<sup>2</sup>Em *Nordeste*, Gilberto Freyre, textualmente, projeta para o Brasil o futuro de uma raça morena: “O homem do povo do Nordeste tem hoje um pouco de todas essas figuras, um pouco dos característicos em que se especializou cada uma delas. Do mesmo modo que tem o sangue de todas mais o sangue-azul das casas-grandes. E, em certos trechos, é talvez o mestiço brasileiro mais próximo daquela relativa estabilidade de traços, semelhante à do polinésio, que um dia permitirá talvez falar-se de uma raça ou quase-raça brasileira de homem moreno do Nordeste, se alguma massa considerável de imigração estrangeira não vier, em dia mais próximo, perturbar a miscigenação dos elementos tradicionais. Mas perturbá-la de modo tão violento, que lhe destrua os característicos já quase assentados, entre alguns traços ainda instáveis e variados” (1989b:113).

É importante observar como, em Freyre, as sobrevivências africanas, uma vez observadas sob o ângulo de positividade da mestiçagem, de valorização da miscigenação das raças, não são consideradas, como o faz Nina Rodrigues, um símbolo de degeneração ou um arcaísmo completamente deslocado social e culturalmente. As sobrevivências africanas em Freyre são resíduos incapazes de remanejar tradições africanas, de remanejar idéias sobre África tal como em Nina Rodrigues, mas, outrossim, são compreendidas como aportes de um sistema social e cultural novo, qual seja, o Brasil, específico pela miscigenação, pela mestiçagem cultural, original por sua nova constituição racial. Neste novo sistema social e cultural, africanos e descendentes, penetrados pela realidade cultural ou, por que não, racial portuguesa, são vistos como “amolecedores”, “amaciadores”, “mediadores” de tensões, da rigidez e caráter arredo europeu, são agentes de ligação do português e da Igreja com caboclos e índios dos quais raramente deixavam-se “achatar ou degradar” (FREYRE, 1989a:308).

Deste modo, embora Freyre afirme que no Brasil se deu a presença viva, ativa e não apenas pitoresca do negro e também do índio para o desenvolvimento nacional, estes, ao terem se perpetuado em sobrevivências úteis, resultarem em um ajustamento de tradições e tendências raro (FREYRE, 1989a:159), compõem como resíduo a “moderna cultura brasileira”, ou seja, representam o folclore da rede, da casa do caboclo, do descansar e defecar de cócoras, do saci-pererê, da mula-sem-cabeça, do caipora, do quibungo, do candomblé. Paradoxalmente, por um lado, são agentes sociais modificadores ou desencadeadores de novos processos sociais, por outro lado, não são inventores de tradições, de cultura. Embora sejam valorizados como ausência racial, são também o resultado da repetição de costumes e tradições culturais determinados pela raça.

É assim que o homem afrodescendente, tomado como agente de mediação social e cultural, é ora nomeado africano, ora escravo, ora negro, ora mulato ou moreno. Normalmente sensual, plástico, estetizado, festivo, este homem permanece subalterno, silenciado, vencido, perturbado. O africano é aquele que, como o português, não pôde persistir em solo nacional embora seja de formação portuguesa a “primeira sociedade moderna constituída nos trópicos com característicos nacionais e qualidades de permanência. Qualidades que no Brasil madrugaram, em vez de se retardarem como nas possessões tropicais de ingleses, franceses e holandeses” (FREYRE, 1989a:12). Como raça e/ou cultura foi transmutado em o elemento

negro da formação do Brasil, ou melhor, uma alteridade ao português transmutado como elemento branco.

O argumento das sobrevivências culturais africanas, desenvolvido em Nina Rodrigues, presente em Freyre, revela sua significância no debate sobre o negro e a cultura, seja ela negra, afro-brasileira, afrodescendente ou popular, no Brasil na primeira metade do Século XX. Está mais ou menos de acordo também com a primeira, clássica e ultrapassada definição antropológica de “cultura” proposta por Edward Burnett Tylor, em 1871, no livro *Primitive Culture*:

Cultura e civilização, tomadas em seu sentido etnológico mais vasto, são um conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade (TYLOR, 1871:1 apud CUCHE, 1999:35).

Nesta clássica definição, “cultura” tem um caráter descritivo, objetivo, porém não normativo, é adquirida e transmitida na história, possui uma dimensão inconsciente. Nina Rodrigues está mais próximo de Tylor na medida em que apreende “cultura” em seu sentido evolutivo e como uma coisa isolada que se pode objetivamente descrever e adquirir socialmente – lembremos que Nina Rodrigues (2005) alertava que no Brasil todos correm o risco de enegrecer -, por outro lado, se distancia, contraditoriamente, de Tylor na medida em que associa crenças e costumes – sobrevivências africanas – a uma natureza racial e biológica. Pensa, etnocentricamente, sobre sobrevivências culturais africanas justapondo-as à noção francesa de civilização<sup>3</sup>. Ou seja, o movimento analítico de Nina Rodrigues separa cada vez mais o homem branco da natureza - uma vez que o mesmo é até capaz de enegrecer-

---

<sup>3</sup> Nina Rodrigues foi leitor de Tylor. Em *Africanos do Brasil* (p.219), cita *Primitive Culture* em sua versão francesa, *Civilisation Primitive*. Esta versão comete o grave equívoco teórico-metodológico de traduzir *culture*, termo inglês, por *civilisation*, termo francês. Como se sabe, quando Tylor elaborou seu conceito antropológico de “cultura” incorporou a distinção e o debate que na Alemanha a elite intelectual burguesa havia feito entre *civilisation*, em seu sentido francês iluminista, e *kultur*, em seu sentido alemão como especificidade material e espiritual de um povo. Ao traduzir *culture* por *civilization*, os editores franceses ignoraram a operação feita por Tylor (CUCHE, 1999).

se - mas restringe o homem negro à sua atávica natureza cultural africana estranha ao ideal civilizatório de inspiração iluminista.

Se Nina Rodrigues era um pessimista, por excelência, convencido da inferioridade do negro, da desigualdade natural entre as raças, logo negativizador da miscigenação e mestiçagem, Freyre era um otimista, por excelência, imbuído em humanizar o negro através da positividade da miscigenação e da mestiçagem. Além disso, ambos tendem a atribuir ao negro o lugar privilegiado de povo, de popular tanto no sentido simbólico e cultural – reserva de autenticidade, sobrevivências fundantes - quanto no sentido de classe<sup>4</sup> – estrato básico do sistema econômico a despeito das transformações do mesmo ao longo da história. São também, mais evidentemente Nina Rodrigues do que Freyre, adeptos do argumento da evolução e involução cultural. O pessimismo extremo de Nina Rodrigues sobre o futuro racial do Brasil destoava da grande maioria de seus contemporâneos, porém ele ao realizar um trabalho sistemático, de pretensão etnológica, sobre negros e sobrevivências culturais africanas no Brasil, ao enfatizar a importância da pesquisa empírica evidenciava, a seu contragosto, a fragilidade e inconsistência científica das classificações raciais e hierarquizações dos diversos graus de miscigenação (CORRÊA, 1998). Ambos também, ao invés de demonstrarem a pureza africana nas práticas religiosas e culturais, sugeriam a agência simbólica e material, exercida pelos sujeitos expostos a um contexto adverso.

## 2 UMA CULTURA NEGRO-AFRICANA E POPULAR

Compreendo que a contestação das interpretações e análises de Nina Rodrigues e Freyre sobre o significado da produção cultural de africanos e descendentes no Brasil, se manifesta desde as evidências da agência destes próprios sujeitos. Ou seja, se o mundo africano e descendente era subalterno, por outro lado, ele falava, convergia, contrariando e se despreendendo do mundo branco, senhorial e europeizado. Temos então que a despeito da

---

<sup>4</sup> Luiz Aguiar Costa Pinto (1998:90) afirma entender “a classe como um conjunto de *relações sociais*, que definem uma *posição objetiva* na sociedade; que aquelas relações e essas posições *não são fixas e imutáveis*, pois se transformam com a transformação histórica da *organização social da produção*. (...) Partindo dessas premissas, conceituamos as classes sociais como grandes grupos ou camadas de indivíduos que ocupam a mesma posição na organização social da produção; e usamos a palavra *estratificação* para designar o sistema total de posições sociais que resulta da existência, da pluralidade e das diferenças entre as classes no interior de uma sociedade”.

repressão policial, do esforço de europeização, da recusa da presença física e simbólica de africanos e descendentes nas ruas, estes se manifestavam civilizando a todos, alterando, como temia Nina Rodrigues, sentimentos e consciências. Se a miscigenação incrementava um projeto de embranquecimento, a mestiçagem cultural, ao invés de apagar, permitia a afirmação de uma cultura africana nova e, por conseguinte, de um programa civilizatório paralelo. Isto porque, ao contrário do que pensava Nina Rodrigues, naquelas circunstâncias determinadas, africanos e descendentes pareciam conscientes de lidar com a perspectiva da identidade nacional mestiça, participando, por exemplo, de festas populares como o Carnaval ou a Lavagem da Igreja do Bonfim, na Bahia. Tanto o Carnaval como a Lavagem da Igreja do Bonfim, eram territórios<sup>5</sup> formalmente controlados pelos brancos, ao mesmo tempo em que amalgamavam ou justapunham diferentes referenciais culturais africanos e portugueses. África tornava-se, então, ao invés de uma essência, um não-lugar social, uma experimentação política, cultural, mítica, religiosa (SODRÉ, 1988).

Desprovidos de território físico (D'ADESKY, 1997), africanos e descendentes através da festa, do culto a muitos deuses, da dança e música recriavam África como supraterritório, como virtualidade e trânsito de idéias e sentimentos. Daí a dificuldade de Nina Rodrigues, muitas vezes, em distinguir o que é banto, jeje ou nagô; em compreender o “negro crioulo” ou o “mestiço”, vendo-os como um corruptor da pureza africana, um imitador do branco. Em sua dimensão religiosa, a experiência afrodescendente no Brasil pode apontar, portanto, ora para a convergência de idéias, ora para o paralelismo entre santos católicos, orixás iorubás, voduns jejes e inquices bantos, ora para a mistura de rituais ou mesmo separação específica entre o que é e o que não é africano. Cada uma destas possibilidades talvez responda ao que Rita Segato (1995) vê como incompletude mitológica do Xangô do Recife e diria também do Candomblé em outras regiões do país. Ou seja, conscientes de que

---

<sup>5</sup> O “território”, em Muniz Sodré (1988), compreende um espaço material ou subjetivo no qual um grupo social acumula e transmite bens físicos, simbólicos, memória ou competência técnica. Estes bens, espécie de patrimônio que escapa à lógica econômica, delimitam um território que se expande ou se contrai de acordo às necessidades de sobrevivência deste grupo social. Em Jacques D'Adesky (1997), o território é um espaço público com um traço relacional, é uma espacialidade culturalmente construída, uma estrutura *a priori* ou uma modalidade de organização das representações coletivas e do poder na qual o sujeito apreende os objetos e valores através de seu próprio posicionamento.

seus mitos provêm não somente de um ambiente remoto no tempo, mas também de um continente distante, do qual seus antepassados foram removidos pela força sem terem conseguido reter nada que, além do complexo sistema ritual e de extensos repertórios musicais, não fosse um conjunto vago, idealizado e nostálgico de noções. A conseqüente necessidade de preencher as lacunas do quebra-cabeça constituído pelos fragmentos mitológicos recebidos da tradição parece estar expressa no modo particular pelo qual o sincretismo é usado no culto (SEGATO, 1995:140).

Poderíamos postular então que se o ideário republicano brasileiro, sob a pele de civilização europeizada, vivia sob o constante “risco de enegrecer-se”, “as repúblicas renegadas”, mesmo sob a pressão pela europeização, estavam todo o tempo sob o signo de um programa civilizatório africano que, arriscando europeizar-se, reinterpretava os valores, posturas morais e produções culturais das elites (CARVALHO, 1987). As diversas manifestações culturais populares produzidas por africanos e descendentes no Brasil apontam para isso.

Dito isso, proponho que o desconforto provocado pela presença africana nas ruas das grandes cidades brasileiras ainda na primeira metade do século XX, a ênfase nas sobrevivências culturais africanas e na mestiçagem, sejam reorientados através do que estou chamando de cultura negro-africana e afro-descendência. Com a categoria “negro-africano” quero enfatizar, por um lado, uma idéia projetada do branco que naturaliza, racializa e desistoriciza o processo social ao qual estiveram submetidos africanos e seus descendentes. Neste caso, o que mais se evidencia é uma história de subordinação, aparente passividade cultural, des-substancialização e estetização da diferença representada pelo corpo negro. Por outro lado, quero enfatizar também a referência à África como alteridade que pode se configurar como mito, ideologia e supraterritório. Com a categoria “afrodescendente” quero enfatizar a negação do negro como cidadão brasileiro pleno, seu movimento de crítica, de resistência à inferiorização e à sua anulação como sujeito social. Postulo também, neste caso, uma nova identidade afro-diaspórica e transnacional.

Neste sentido, compreendo a “experiência” do *samba* no Brasil como referência cultural negro-africana e movimento afrodescendente exemplar. Isto porque acredito que no século XX, a música do *samba* se tornou um campo discursivo de fundamental importância para articulação de uma e outra coisa no Brasil. Além disso, através da experiência desta música, é possível identificar a problematização de temas como “tradição”, “modernidade”,

“miscigenação”, “nação”, “mestiçagem ou hibridez cultural”, “agência”, “performatividade” e “afro-descendência”.

A propósito, antes de serem convertidos em símbolo de identidade nacional e nomeados no singular, como *samba nacional*, na Bahia oitocentista, os sambas, sob constante vigilância e repressão policial, estigmatizados “pela população laboriosa e honesta”, aos olhos das elites eram espaços de nenhum pertencimento, terra de ninguém, onde não havia acumulação, constituição de patrimônio, porque campo do anti-trabalho. Muito diferente deste ponto de vista, entretanto, Jocélio Teles dos Santos (1997:22) observa que, na Bahia, os sambas eram espaços bastante autônomos. Logo, espaços de reterritorialização de jogadores, “desordeiros”, prostitutas, pobres e negros, “desonestos e preguiçosos”. Ou seja, temos neste caso um imbricamento e descontinuidade entre “espaço de pertencimento” e “espaço de referência”<sup>6</sup>.

Os sambas, portanto, desde o Século XIX, podem ser tomados como circunstância de produção cultural popular tanto quanto negro-africana. Ou seja, eram capazes de agregar sujeitos diversos no que diz respeito ao gênero, à ocupação, à raça e à origem territorial ao mesmo tempo em que sujeitos comuns no que diz respeito ao pertencimento à classe pobre – e no Brasil, especialmente na Bahia, a maioria dos pobres é negra. Do mesmo modo, estes sambas, como cultura negro-africana, desde o Século XIX tendem a enfatizar um movimento oscilante de africanos e descendentes no Brasil que ora se dirige à África como mito, ideologia ou transitividade, ora em direção à sua representação como “negro” na história. Isto ocorre, por exemplo, no argumento de África como mãe e território homogêneo, no seu deslocamento de injunções políticas e econômicas gestadas por escravocratas portugueses e africanos e por fim na compreensão de que a condição social e cultural africana no Brasil é uma decorrência da escravidão e da reinvenção de afrodescendentes como negros. Enfim, o samba é um gênero musical brasileiro, popular, laboratório da mestiçagem propagada no Brasil, ao mesmo tempo em que é também compreendido como sobrevivência cultural africana e contexto para a pro-

---

<sup>6</sup> “(As) descontinuidades (espaciais) articulam nos indivíduos dois espaços singulares, formados, de um lado, por um espaço de pertencimento que especifica a posição do ator social e a inscrição de seu grupo de pertencimento em um lugar, e, de outro lado, por um espaço de referência que é a relação do aqui e o do alhures que se configura em função da valorização ou desvalorização do espaço de pertencimento (PELLEGRINO *et alli*, 1983a, p.16 e PELLEGRINO *et alli*, 1983b, p. 29). (...) De fato, as representações coletivas participam da produção do espaço. Elas definem escalas de pertinência, como definem o tamanho dos fenômenos que o sujeito relaciona à sua existência, e ainda centralizam o espaço sobre um grupo social” (D’ADESKY, 1997:310).

dução de invenções estéticas e socioculturais determinadas pela agência de africanos e descendentes (SANDRONI, 2001).

Para concluir, vou recorrer ao argumento que guiou minha reflexão desde o início. Qual seja, a compreensão de que a definição de sobrevivências culturais africanas foi o aparato conceitual, metodológico e categorizante que permitiu, por um lado, conferir certa homogeneidade e legibilidade à “nação mestiça” e aos seus símbolos identitários ao mesmo tempo em que permitiu compreender este aporte cultural como etapa de um antagônico processo de evolução cultural. É impossível negar a força discursiva, o poder de tradução deste aparato na medida em que o mesmo vem sendo instrumentalizado no âmbito das políticas públicas do Estado brasileiro (SANTOS, 2005), do pensamento de autores e obras influentes e quase consensuais, de formadores de opinião nos meios de comunicação, de artistas e do senso comum.

Todavia, ocorre que esta força discursiva, que este poder de tradução torna a história cultural da nação muito mais linear do que ela realmente o é, do mesmo modo pretende apagar a herança e a presença de africanos e descendentes negros, subsumindo-os na condição de brasileiros - povo novo e mestiço, o que em alguma medida os nascidos e habitantes do Brasil o são. Além disso, este aparato discursivo e de tradução não explica nem resolve a paradoxal constatação estatística de que, entre os brasileiros, desde o momento inicial de formação da nação, os mais pobres eram os classificados como negros (IPEA, 2008), assim como não explica nem resolve a paradoxal constatação de que este mesmo grupo social muitas vezes, de modo isolado, encarna a descrição do povo brasileiro nos meios de comunicação, nas imagens e representações publicitárias produzidas pelo Estado.

Por fim, há que se dizer também que a cultura negro-africana, traduzida como cultura negra ou afro-brasileira, normalmente é o elemento determinante da cultura popular no Brasil. Ou seja, temos a sugestão que o povo, o popular é, sobretudo negro-africano como raça e como cultura. Temos enfim a possibilidade de constatação que, embora sujeitos de origem étnica e racial variadas sejam atuantes, aos descendentes de africanos, negros, é atribuída uma responsabilidade ímpar na definição do caráter da cultura nacional. Do mesmo modo, é possível afirmar que a despeito desta cultura nacional ser compreendida ainda como sobrevivências de um passado mítico ou experiências sociais cristalizadas no tempo e no espaço tem sido o

resultado da agência de sujeitos subordinados e injunções políticas e ideológicas daqueles que conduzem e ratificam os sentidos da realidade social e cultural.

## REFERÊNCIAS

- CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- CORRÊA, Mariza. *As Ilusões da Liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Bragança Paulista, EDUSP, 1998.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru, EDUSC, 1999.
- D'ADESKY, Jacques. Acesso Diferenciado no Modo de Representação Afro-Brasileira no Espaço Público. In: SANTOS, Joel Rufino dos (org.). *Negro Brasileiro Negro. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 25, Brasília:IPHAN, 1997. p. 306-315.
- FERNANDES, Florestan. *A Integração do negro na sociedade de classes*, vol. 1 e 2. São Paulo: Editora Ática, 1978.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1989a.
- FREYRE, Gilberto. *Nordeste*. Rio de Janeiro: Record, 1989b.
- HERSKOVITS, Melville Jean. *The myth of the negro past*. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1990.
- INSTITUTO DE PESQUISAS ECONÔMICAS APLICADAS (IPEA). *Retrato das desigualdades de raça e gênero*. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher, 2008.
- PINTO, Luiz Aguiar Costa. *O negro no Rio de Janeiro: Relações de raça numa sociedade em mudança*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do Século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1957.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo/Brasília: Ed. Nacional/ Ed. Universidade de Brasília, 1988.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador: P555, (Coleção A/C\Brasil, 2), 2005.
- SANDRONI, Carlos. *Feitiço Decente. Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/Editora UFRJ, 2001.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Divertimento estrondosos: batuques e sambas no século XIX. In: SANSONE, Livio e TELES, Jocélio (orgs.). *Ritmos em Trânsito. Sócio-Antropologia da Música Baiana*. São Paulo/Salvador: Dynamis Editorial/Programa A Cor da Bahia/Projeto S.A.M.BA da UFBA, 1997. p. 17-38.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2005.

SEGATO, Rita Laura. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.

Recebido em: 22 de novembro de 2013.

Aprovado em: 10 de dezembro 2013.

