



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades


Alexandre Leite Souza Farias

**Celebrações da diáspora negra na religião afro-atlântica: ritual e
performance dos palhaços na Folia dos Santos Reis da Chacrinha
(Valença-RJ)**

Rio de Janeiro
2014

Alexandre Leite Souza Farias

**Celebrações da diáspora negra na religião afro-atlântica: ritual e performance
dos palhaços na Folia dos Santos Reis da Chacrinha (Valença-RJ)**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de doutor, ao Programa de Pós-graduação em políticas públicas e formação humana da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Denise Barata

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

F224 Farias, Alexandre Leite Souza.
Celebrações da diáspora negra na religião afro-atlântica: ritual e
performance dos palhaços na Folia dos Santos Reis da Chacrinha
(Valença-RJ) / Alexandre Leite Souza Farias. – 2014.
243 f.

Orientadora: Denise Barata.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Centro de Educação e Humanidades.

1. Diáspora Africana – Teses. 2. Performance – Teses. 3.
Identidade– Teses. 4. Catolicismo – Teses. I. Barata, Denise. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Centro de Educação e
Humanidades. III. Título.

es

CDU 37(815.3)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Alexandre Leite Souza Farias

Celebrações da diáspora negra na religião afro-atlântica: Ritual e Performance dos Palhaços na Folia dos Santos Reis da Chacrinha (Valença-RJ)

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de doutor, ao Programa de Pós-graduação em políticas públicas e formação humana da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 19 de setembro de 2014.

Banca examinadora:

Prof^a. Dra. Denise Barata (Orientadora)

Faculdade de Educação da UERJ

Prof^a. Dr^a. Cláudia Maria Costa Alves de Oliveira

Universidade Federal Fluminense

Prof^a. Dra. Estela Scheinvar

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr. Neiva Vieira da Cunha

Faculdade de Educação da Baixada Fluminense

Prof^a. Dr^a. Eurides de Souza Santos

Universidade Federal da Paraíba

Rio de Janeiro

2014

DEDICATÓRIA

Aos palhaços da folia dos Santos Reis da Chacrinha, que celebram as marcas e as matrizes da devoção afro-atlântica em suas performances.

AGRADECIMENTOS

A Prof.^a Dr.^a Denise Barata, orientadora e amiga, responsável por me apresentar às práticas e saberes de uma ancestralidade negra, composta pelas memórias corporificadas, que dançam, cantam e celebram a vida boa nas águas que correm na paisagem sonora que encantam os cantos da cidade do Rio de Janeiro.

A prof.^a Dr.^a Cláudia Maria Costa Alves de Oliveira, pelo incentivo em seguir o caminho do conhecimento científico, não esquecendo o imperativo dos afetos.

Ao Prof.^o Dr.^o Márcio de Oliveira Pinon, amigo e mestre nas longas conversas pela paisagem geográfica do Rio de Janeiro.

A Prof.^a Dr.^a Neiva Vieira da Cunha. Seu amor pela antropologia e pelo método etnográfico formaram a base que nortearam o meu trabalho de campo sobre a folia dos Santos Reis.

A Silvio Romero, Euclides da Cunha, Joaquim Nabuco, Raymundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Gilberto Freyre: seus trabalhos sobre a cultura negra brasileira foram fundamentais para a pesquisa aqui empreendida.

A Sr.^a Lúcia Helena Figueiredo Tavares, por me apresentar ao grupo da Folia de Reis da Comunidade da Chacrinha, pelo apoio logístico oferecido e por dividir seu conhecimento sobre a cultura popular da cidade de Valença.

Ao Mestre da Folia de Reis da Chacrinha, Sr.^o Alberto Carlos, pela generosidade em compartilhar suas memórias de mestre folião, e por viabilizar a minha presença no período em que acompanhei os ternos da folia.

A Prof.^a Elizabeth Kiddy (in memoriam). Seu conhecimento sobre a cultura centro-africana foi essencial para a composição do capítulo que trata sobre o referido assunto.

A minha família, pelo apoio em todos os momentos em que os afetos foram imprescindíveis para o andamento efetivo do presente trabalho.

RESUMO

FARIAS, Alexandre Leite Souza. **Celebrações da diáspora negra na religião afro-atlântica**: ritual e performance dos palhaços na Folia dos Santos Reis da Chacrinha (Valença-RJ). 2014. 243 f. Tese (Doutorado em Políticas Públicas e Formação Humana) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Esta tese tem por objetivo investigar os modos como os negros brasileiros puderam estabelecer espaços de pertencimento e de resistência, através da herança cultural centro-africana em sua relação com o catolicismo português, fazendo surgir uma religião afro-atlântica que é objeto de devoção até os dias de hoje. Mais do que a simples adesão a um sistema religioso hegemônico, acreditamos que foi esta dinâmica interativa e a capacidade dos africanos escravizados e, em um momento ulterior, de seus descendentes de resignificar crenças e devoções que possibilitou a criação de espaços propícios para que a construção de novos vínculos de pertencimento identitário e de convivência social se tornasse possível, abrindo espaço para a constituição de uma nova identidade religiosa. Objetivando analisar os desdobramentos desta religião afro-atlântica, empreendemos pesquisa etnográfica junto a um grupo de folia dos Santos Reis, na cidade de Valença, Estado do Rio de Janeiro. Nesta pesquisa, procuramos analisar a performance dos palhaços da folia, entendendo as mesmas como espaços de construção e manutenção da memória negro brasileira. Além disso, efetuamos uma análise sobre a produção textual de alguns dos representantes do pensamento social brasileiro que dedicaram especial atenção aos elementos da cultura negro brasileira e sobre a sua contribuição para a construção da identidade nacional.

Palavras-chave: Diáspora Africana. Performance. Identidade Nacional. Catolicismo Afro-Atlântico.

ABSTRACT

FARIAS, Alexandre Leite Souza. **The black diaspora celebration inside the afro-atlantic religion**: ritual and Performance of the clowns at the Folia dos Santos Reis da Chacrinha (Valença-RJ). 2014. 243 f. Tese (Doutorado em Políticas Públicas e Formação Humana) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

This work presents aspects used by the black Brazilians to build up spaces of belonging and resistance through the central African cultural heritage. We believe that the relationship established between this central African culture and the Portuguese Catholicism gave birth to what we may call the Afro-Atlantic religion, still vivid under devotional practices by the black Brazilians. More than just a submissive adherence to a hegemonic religious system, this dynamic interaction combined with the enslaved Africans ability to resignify their beliefs and devotions was able to produce spaces of coexistence that were favourable to the rise of a new religious identity. Making efforts to analyse the repercussions of this Afro-Atlantic religion, we applied the ethnographical method on a group of Folia dos Santos Reis, in the city of Valença, Rio de Janeiro State. Folia dos Santos Reis is a ritual journey that occurs on many regions of Brazil on king's day, 6th January, to celebrate the birth of Jesus Christ and the pilgrimage of the three wise men to his birthplace. On this research we analysed the performance of the clowns of the folia, understanding their performances as spaces of construction and maintenance of the black Brazilian memory. Furthermore, we also analysed the bibliographical production of some interpreters of the Brazilian social thought, specifically those ones which gave specific attention to the elements of the Brazilian black culture and its contribution to the built of a national identity

Key-words: African Diaspora. Performance. National Identity. Afro-Atlantic Catholicism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Comemoração de um aniversário de criança na concentração da folia.....	199
Figura 2 - Mestre Alberto em uma cantoria da folia de Reis.....	201
Figura 3 - foliões compartilhando memórias em suas conversas	204
Figura 4 - foliões compartilhando estórias antes da saída da folia	204
Figura 5 - moradores de uma residência aguardando a entrada da bandeira	206
Figura 6- A presença da bandeira da folia na casa dos devotos	206
Figura 7 - O cumprimento de uma devota a bandeira	207
Figura 8 - Bairro Chacrinha-Valença/RJ	208
Figura 9 - Os palhaços da folia reverenciando a bandeira	215
Figura 11 - Um outro palhaço observando a cantoria da folia	219
Figura 12 - O palhaço executando sua performance diante da soleira de um bar	220
Figura 13 - Palhaço executando a chula na roda	222
Figura 14 - Palhaço na performance da chula.....	223
Figura 15 - O palhaço performando a chula	224
Figura 16 - A declamação da chula e a interação entre o palhaço e os componentes do round shout.....	225
Figura 17 - A expressividade do gestural do palhaço na chula	226
Figura 18 - Palhaço lançando seus versos na roda.....	227
Figura 19 - Palhaço na dinâmica dos versos.....	228
Figura 20 - Palhaço voltando a sentar na roda e sendo aplaudido pelo reconhecimento de sua performance	230

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	A TENTATIVA DE CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE NACIONAL E A CULTURA AFRO-BRASILEIRA: A TRADIÇÃO COMO PUREZA NA LEGITIMAÇÃO DA HERANÇA AFRICANA.	22
1.1	O fim do tráfico negreiro, a abolição do regime escravista e sua herança humana: o negro como problema.	22
1.2	Pensando a identidade brasileira após a abolição: a intelligentsia nacional e os debates em torno da ideia de raça.	37
1.3	Os estudos africanistas no Brasil: a tradição como pureza na legitimação da herança africana.	55
2	A CONTRIBUIÇÃO DA CULTURA CENTRO-AFRICANA PARA O SURGIMENTO DA RELIGIÃO AFRO-ATLÂNTICA	90
2.1	Considerações acerca da escravidão humana	90
2.2	A dinâmica da escravidão no continente africano.	102
2.3	A escravidão e a diáspora Africana no Atlântico Sul	108
2.4	O movimento pan-africanista e a busca pelas raízes africanas	121
2.5	Contribuições da cultura centro-africana para o surgimento da religião afro-atlântica.	137
3	A FOLIA DE SANTOS REIS: RITUAL E PERFORMANCE NA DEVOÇÃO AFRO-ATLÂNTICA.	172
3.1	Os lugares da cultura popular	172
3.2	Etnografando na chacinha: elementos do ritual da folia dos Santos Reis em Valença.	192
3.3	Os palhaços e a chula na folia de Santos Reis: construção performática da religiosidade afro-atlântica.	208
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	232
	REFERENCIAS	237

INTRODUÇÃO

É inteiramente livre a entrada nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos à ação criminal de seu país, exceptuados os indígenas da Ásia e da África
Decreto Lei no. 528. 28/06/1890

A implantação de políticas de ação afirmativa no interior da sociedade brasileira, especificamente em algumas de suas instituições, tais como escolas, universidades, órgãos da administração pública, onde são reservadas cotas em concursos públicos, vem suscitando intensos e acalorados debates. No amplo leque de situações e casos que estes debates englobam, os que mais têm provocado reações de oposição em seus participantes são os que dizem respeito a aplicação das ações afirmativas visando o acesso dos estudantes afrodescendentes às instituições públicas de ensino superior.

Esta proposta parece ferir os argumentos da ideologia da meritocracia, tão caro ao ideário de progresso em voga no Brasil, ou seja, o pensamento de que todos irão ascender socialmente se fizerem uso de suas próprias capacidades intelectuais, empenho, dedicação e esforço constante, mesmo que estejam vivendo em condições adversas ou que tenham uma origem social que lhes desfavoreça desde o nascimento. O ideário do *self-made man*, tão caro ao liberalismo norte-americano, exemplifica bem o modelo de homem no qual estes conceitos centrais da meritocracia estão ancorados, propagando a ideologia do indivíduo que se faz por si mesmo, que não depende dos favores do Estado e que enfrenta as agruras de sua vida como oportunidades para crescer e se desenvolver cada vez mais.

Assim, a origem seria um mero detalhe a ser suplantado e transformado em caso de sucesso, da mesma forma que condição socioeconômica presente. Os exemplos relacionados a superação das condições socioeconômicas adversas, como muitas vezes assistimos em programas televisivos, servem para legitimar o senso comum de que não se deve esperar nada de ações e políticas públicas que visem o coletivo. Segundo este ponto de vista, as políticas públicas são entendidas como assistencialismo ou populismos que tendem a gerar uma acomodação naqueles para quem elas são propostas e direcionadas. Assim, subentende-se que só não sai da pobreza quem não quer, quem não tem vontade de trabalhar. Só não estuda quem é acomodado, quem não busca construir seu futuro e está sempre dependendo de terceiros para obter êxito econômico ou social.

Imperfeições, dificuldades, impedimentos e barreiras seriam vistos como uma ponte para atingir patamares mais elevados de vida. Aliás, são estes momentos de dificuldades e estas barreiras que validariam o sucesso. Tais empecilhos garantiriam que ele é somente seu, que ele não foi uma concessão dada por alguém ou por parte do Estado. Todavia, esta concepção acaba por proporcionar o encobrimento da fabricação social das desigualdades sociais na vida cotidiana. A aplicação destas medidas vem gerando, tanto na esfera da intelectualidade nacional, quanto em vários estratos da sociedade civil, um medo de que venha a ocorrer um processo de racialização no interior da sociedade brasileira, fato este muitas vezes divulgado enfaticamente nas pesquisas de opinião sobre o assunto.

Esta política pública de cotas raciais tem um caráter reparador. Ela procura corrigir os efeitos deletérios a que foram submetidos os descendentes dos africanos escravizados ao longo da história do Brasil. Para isso, ela parte da premissa que se baseia pela identificação do racismo como uma das variáveis mais significativas para a produção e reprodução das desigualdades sociais. Uma parte da intelectualidade nacional, embora não exclusivamente, tem dispensado grande atenção e preocupação em relação à estas iniciativas reparadoras. Muitos enxergam uma falha metodológica quando da aplicação da categoria preconceito racial como elemento explicativo das causas que promoveram um acesso desigual da população negra brasileira aos benefícios materiais e culturais à disposição na sociedade.

Mesmo reconhecendo a existência das categorias de cor nas inúmeras estatísticas realizadas no país, tais pesquisadores afirmam que desde o ano de 1990, as categorias de brancos, pretos e pardos, já tradicionalmente utilizadas como parâmetro de avaliação sobre a forma como os brasileiros identificam a cor da população nacional, está sofrendo uma compactação, um corte reducionista e bipolarizado. Com este corte, passam a prevalecer as categorias branco e negro, fruto do que eles afirmam ser uma tentativa de aproximar o modelo brasileiro, carregado por uma escala de múltiplas gradações de cor, do modelo de duplo cromatismo norte-americano. Os sociólogos franceses, Pierre Bourdieu e Lóïc Wacquant, no já clássico artigo, “as artimanhas da razão imperialista¹”, apontam

¹ O texto foi elaborado por Bourdieu e Wacquant e se constitui em uma dura crítica sobre a influência não só do modelo norte-americano de separação racial entre negros e brancos, mas também ao fato de que algumas pesquisas realizadas aqui, e que são financiadas por agências de pesquisa norte-americanas (e por isso mesmo), pautam suas análises por estes critérios, descurando das especificidades da questão racial brasileira, criticando inúmeros pesquisadores, especialmente, o

para esta armadilha que a adoção do modelo americano implicaria, pois, segundo eles:

Os Estados Unidos constituem a única sociedade moderna a aplicar a one-drop rule e o princípio da “hipodescendência”, segundo a qual os filhos de uma união mista são, automaticamente, situados no grupo inferior (aqui, os negros). No Brasil, a identidade racial define-se pela referência a um continuum de “cor”, Isto é, pela aplicação de um princípio flexível ou impreciso que, levando em consideração traços físicos como a textura dos cabelos, a forma dos lábios e do nariz engendram a posição de classe (principalmente, a renda e a educação), engendram um grande número de categorias intermediárias (mais de uma centena foram repertoriadas no censo de 1980) e não implicam ostracização radical nem estigmatização sem remédio. (BOURDIEU & WACQUANT, 2002, p.20).

Bourdieu e Wacquant procuram mostrar que muitos pesquisadores, a maioria composta de estadunidenses, embora não se restrinja a eles, ao tentarem analisar a formação da nação brasileira, acabam aplicando o modelo de distinção racial bipolarizado entre brancos e negros dos Estados Unidos para o caso brasileiro. Segundo eles, esta atitude seria resultante de um imperialismo acadêmico no campo dos estudos que dizem respeito a vigência do preconceito e da desigualdade racial. As implicações do uso deste modelo também são discutidos pela antropóloga brasileira, Yvonne Maggie, uma das pessoas que alertam para esses supostos perigos:

Estatísticas estão aí para mostrar as distâncias entre os que são categorizados como brancos, pretos e pardos na definição oficial e censitária. Brancos, pretos e pardos são categorias presentes nas estatísticas oficiais há mais de cem anos. No entanto, estas categorias foram sendo transformadas em um esquema bipolar. Os dados referentes às categorias preto e pardo foram reunidos em uma única categoria “negro”, em oposição à categoria branco, pelos proponentes da política de leis raciais e por muitos sociólogos e economistas. Embora as estatísticas mostrem o “fosso” entre “negros” e “brancos”, infelizmente pouco nos revelam sobre as causas dessas desigualdades e este é um dos motivos que dificultam o debate. Depois de os dados censitários terem sido expostos, exaustivamente, de forma bipolar, foi um pulo para que estas categorias estatísticas fossem consideradas categorias identitárias². (MAGGIE, 2010).

A referida autora sustenta que mediante pesquisas que fizeram uso da metodologia da observação participante por ela realizada, foi possível identificar um sentimento de desconforto entre alunos de escolas da rede pública de ensino. Segundo esta pesquisadora, a dificuldade residia no fato deles terem que qualificar

trabalho de Hanchard. Para maiores detalhes, ver HANCHARD, Michael George. *Orfeu e o Poder. Movimento negro no Rio e São Paulo (1945-1988)*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

² A referida citação pertence à antropóloga Yvonne Maggie, e foi publicada no blog *Nação Mestiça*, em 02/02/2010, na forma de artigo, no seguinte endereço eletrônico: <http://nacaomestica.org/blog4/?p=666>

alguém fazendo uso do atributo da cor. Para Maggie, esta dificuldade se correlaciona com o sentimento compartilhado pela maioria da sociedade brasileira em não querer utilizar o espectro da cor como elemento que funcionaria para identificar os outros e a si próprios. Resultados como estes, que foram coletados em suas pesquisas, levaram-na a questionar a eficácia da aplicação da categoria raça como instrumento capaz de definir padrões de inclusão ou de exclusão social. Esta imprecisão teria consequências na aplicação de uma ação social mais inclusiva, especialmente por meio de políticas públicas que seriam norteadas por tais parâmetros. Exemplificando com as tentativas de ampliar a cidadania mediante a educação, Yvonne Maggie cita o exemplo da ratificação pela LDB da lei 10639/03³, a qual torna obrigatório o ensino de História e cultura afro-brasileira e africana no currículo escolar da educação básica:

Em um país onde a maioria do povo se vê misturada, como combater as desigualdades com base em uma interpretação do Brasil dividido em “negros” e “brancos”? O primeiro passo já foi dado com a criação da lei que instituiu o ensino da história da África e da cultura afro-brasileira em todas as escolas públicas e privadas do ensino básico do País. Quem seria contra ensinar a história dos “negros” no Brasil e a história da África? Quem se oporia a contar a história da cultura afro-brasileira, cultura de todos os brasileiros? A iniciativa de introduzir esta disciplina é em si importante, porém está envolta em uma trama maquiavélica. Regulamentada pelas Diretrizes Nacionais Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana orienta os professores sobre como ensinar as relações étnico-raciais e infundir nos estudantes o que é chamado de “orgulho étnico”. 4(MAGGIE, *Ibidem*).

A estratégia da inclusão da disciplina de História e cultura afro-brasileira e africana no currículo das escolas é vista por Yvonne Maggie como desencaixada do modo como o cidadão brasileiro constrói a percepção de si mesmo e dos outros. Segundo Maggie, como essa construção encontra-se alicerçada na impossibilidade da existência real de uma linha divisória entre brancos e negros no interior de uma nação que se percebe como fruto de uma cultura miscigenada, esta seria uma estratégia inócua. Ao invés dos resultados positivos esperados, ela geraria efeitos funestos de sublevação de uma determinada parcela da população, que se

³ Lei 10639, de 9 de janeiro de 2003. “Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. § 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinente à História do Brasil”.

⁴ Yvonne Maggie: <http://nacaomestica.org/blog4/?p=666>

identificaria com a categoria negra e se acharia no direito de reivindicar reparações em relação às opressões do passado, inclusive com a possibilidade de utilização de meios violentos para alcançar seus objetivos.

Da mesma forma que Maggie, o antropólogo Peter Fry trata da questão da suposta introdução do racismo no Brasil por intermédio do dispositivo das cotas nas ações afirmativas. Segundo Peter Fry, a brusca transformação que este modelo poderia trazer acabaria por impedir que a sociedade possa encontrar soluções viáveis para a solução de suas desigualdades sociais. Afastando-se da transposição de modelos oriundos de outras realidades sociais, poderíamos evitar o destino de ter que passar pelos mesmos caminhos das diferenciações raciais pelo qual passaram países como os Estados Unidos.

Assim, Fry alerta para o risco de inserirmos os elementos desta distinção em um espaço que não foi historicamente marcado por este tipo de configuração. O pesquisador faz um antes e depois das cotas, analisando o sistema de acesso por cota racial que foi aplicada na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), no ano de 2003. Ressentindo-se pelo fato desta mudança ter supostamente ferido os aspectos meritocráticos dos exames de admissão nas universidades, Peter Fry afirma que:

Em primeiro lugar, as cotas representam um golpe fatal na ideologia do mérito individual como guia para a admissão à universidade pública. Em segundo lugar, a sua implementação levou à criação de um sistema de classificação racial que divide os candidatos em duas categorias estanques, os que têm e os que não têm direito à reserva de vagas, ou seja, no fundo, brancos e não-brancos (a lei das cotas declara que não há distinção entre negros e pardos). A ameaça na frase “sob as penas da lei” até incentivou o surgimento de patrulhas classificadoras que acreditam saber objetivamente quem é negro ou pardo e quem não o é! O sistema de cotas veio para mudar radicalmente a maneira pela qual devemos imaginar o Rio de Janeiro — não mais a cidade maravilhosa da mistura e da confusão racial, mas como um lugar cartesianamente dividido entre negros e pardos de um lado, e os “outros” de outro. É isso mesmo que querem os defensores das cotas?⁵ (FRY, 2003).

Outro texto interessante é a *carta pública ao Congresso Nacional*, entregue aos Presidentes da Câmara e do Senado em 29 de junho de 2007. Esta carta, assinada por inúmeros intelectuais brasileiros, trata da suposta ameaça e dos efeitos deletérios que advirão da aprovação dos projetos de lei de Cotas (PL 73/1999) e do

⁵ Publicado originalmente no jornal O Globo, de 21 de março de 2003, o artigo pode ser encontrado no seguinte endereço eletrônico da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG): <http://www.ufmg.br/inclusaosocial>.

Estatuto da Igualdade Racial (PL 3.198/2000) ao princípio da igualdade que fornece a base para o regime republicano e a constituição federal. Seu conteúdo adverte que:

O chamado Estatuto da Igualdade Racial implanta uma classificação racial oficial dos cidadãos brasileiros, estabelece cotas raciais no serviço público e cria privilégios nas relações comerciais com o poder público para empresas privadas que utilizem cotas raciais na contratação de funcionários. Se forem aprovados, a nação brasileira passará a definir os direitos das pessoas com base na tonalidade da sua pele, pela “raça”. A história já condenou dolorosamente estas tentativas. [...] Os defensores desses projetos argumentam que as cotas raciais constituem política compensatória voltada para amenizar as desigualdades sociais. [...] Esta análise não é realista nem sustentável e tememos as possíveis consequências das cotas raciais. Transformam classificações estatísticas gerais (como as do IBGE) em identidades e direitos individuais contra o preceito da igualdade de todos perante a lei 6.

Os discursos e opiniões contrários à aplicação destas medidas poderiam ser mencionados à exaustão, tanto em artigos publicados em jornais, quanto em livros e sites na internet, demonstrando o impacto que as ações afirmativas produziram em atores da sociedade civil e na intelectualidade nacional, e que ficaram evidentes neste breve mapeamento dos discursos da intelligentsia nacional de nossa época. Alguns livros foram publicados sobre a questão das ações afirmativas, especialmente no que se refere às cotas raciais, prevalecendo a tese de que tais políticas sociais favoreceriam o estabelecimento do racismo no Brasil. (FRY & MAGGIE, 2007; MAGNOLI, 2009).

Tais debates nos mostram que estes estudiosos reconhecem as ações do regime escravista e sua natureza desumana a que foram submetidos os africanos escravizados trazidos para o Brasil. Este reconhecimento é feito inclusive por aqueles que se opõem veementemente ao regime de cotas. Suas análises se estendem até a identificação e denúncia da situação de submissão e de exploração destes africanos e de seus descendentes após o fim da escravidão, quando ocorreu a promulgação da abolição deste regime.

Todavia, este posicionamento teórico não se coaduna com o reconhecimento e a aceitação de que se faz necessário para por em prática determinadas políticas públicas que tenham como meta a reparação das opressões do passado e dos

⁶ O conteúdo completo da carta, bem como os intelectuais que assinaram o manifesto encontra-se no seguinte endereço eletrônico: <http://www.mns.org.br/index.php?programa=artigos/index.php¬icia=9&titulo=Carta%20Publica%20ao%20Congresso%20Nacional%20Todos%20t%EAm%20D ireitos%20Iguais%20na%20Republica%20Democr%20E1tica%20%28entregue%20aos%20President es%20da%20camara%20e%20do%20Senado%20em%2029/06/07%29>

efeitos deletérios que este regime impingiu. Em suas análises, desacredita-se que os efeitos da escravidão que teve como premissa a ideia de uma desigualdade baseada na cor não perdure até hoje. parece existir uma premissa oculta que repousa no ideário da mestiçagem. Por sermos um povo mestiço, não seria possível identificar objetivamente aqueles que seriam os descendentes destes africanos, deslegitimando a aplicação destas políticas públicas de natureza reparadora.

Os debates, da forma como acontecem e com os argumentos que são defendidos, parecem querer fazer crer que a identificação do outro em termos de cor da pele e a atitude negativa perante os que não estão inscritos nos padrões do fenótipo branco, são novidades em nosso país, desconsiderando toda uma vasta gama de estudos sobre as relações raciais. Inúmeros estudos realizados no Brasil e fora dele, cada um com sua especificidade, trataram da importância que o conceito de raça e da desigualdade entre elas teve em nossa sociedade. Tais estudos também apontam para a preocupação que vigorou no Brasil em se construir uma nação que tivesse como parâmetro os códigos vigentes na Europa, expoente maior do que se designava como mundo da modernidade. (BASTIDE & FERNANDES, 1959; FERNANDES, 1965, 1972; HASENBALG, 1979; FREYRE, 1996, 2004; COSTA PINTO, 1953; GUIMARÃES, 1999, 2002; NOGUEIRA, 1998; SCHWARCZ, 1993). Desta forma, acreditamos que é de vital importância analisar como tais ideias aportaram em nosso país, os impactos que provocaram na constituição da nação e de que maneira elas influenciaram no destino do contingente populacional negro.

Em muitos casos, sob a égide de um país que se vê mestiço, e onde acredita-se não ser possível demarcar uma linha forte entre as distinções de cor, atribuem-se às distinções de classes a exclusiva responsabilidade pelas formas desiguais de acessos a melhores condições de vida da população que ocupa os estratos sociais menos privilegiados. Esta perspectiva é adotada como modelo privilegiado de explicação, destarte as várias pesquisas que ressaltam a variável cor como fator importante na criação de tais barreiras. Assim, as questões que dizem respeito ao preconceito racial são encaradas como situações pontuais, que não podem ser generalizadas para o todo da sociedade, e que, muito pelo contrário, foram suprimidas pelo estabelecimento de uma sociedade norteada por uma democracia racial, onde não se conhece divisões fundamentadas em atributos de cor ou raça, e onde elementos étnicos distintos teriam convivido pacificamente.

A persistência desta ideia de mestiçagem, fruto de uma democracia racial, nos parece continuar dificultando a ampliação e o aprofundamento do conhecimento que a própria sociedade pode estabelecer sobre o papel da escravidão de africanos na formação sociocultural brasileira. A ideia de mestiçagem, segundo acreditamos, contribui mais para subalternização do negro, do que para alçá-lo a patamares mais elevados de reconhecimento social. Desta forma, afirmações que supõem uma sociedade construída sobre as bases de uma relação democrática entre os tipos humanos distintos devem ser levadas em consideração em qualquer pesquisa que se proponha a repensar a questão da construção da ideia de raça e do racismo no Brasil.

Em nosso país, o racismo como desdobramento da ideia de desigualdade entre as raças, foi uma noção fundamental que intermediou as relações sociais. Ele serviu como um mecanismo ou uma tecnologia de poder, ou seja, como uma política oficial do Estado em sua proposta de modernização do País, que abraça, não só uma estrutura normativa da modernidade, mas um complexo de teorias científicas, cristalizadas em instituições que se dedicavam a pensar o modelo de ser humano que deveria ser moldado para adequação ao projeto de modernidade.

No Brasil, pensamos que a ideia de raça foi uma construção do campo científico, do saber produzido pelos especialistas. Este conhecimento científico não foi uma mera investigação posta em curso através dos paradigmas da ciência daquele tempo. Ele pode ser compreendido como decorrente dos fundamentos morais aceitos como verdades em nossa sociedade, produzindo um conhecimento científico produtor de uma determinada verdade, como uma produção de verdade que tenta criar uma certa interpretação do mundo ou sobre o mundo.

Todavia, o debate sobre as desigualdades raciais que a implantação do sistema de cotas fez eclodir, parece mostrar, não o absurdo do problema do racismo brasileiro, mas o incômodo dele ser considerado como uma questão. Assim, o absurdo não é o de se reconhecer a vigência das desigualdades acerca da natureza humana, mas o de se crer que este absurdo possa existir. Como poderiam vigorar preconceitos e desigualdades baseados em conceitos como raça e cor em um país miscigenado e democrático racialmente? Desta forma, essa suposta inexistência do preconceito de cor, de adscrições pautadas na ideia de raça, tornariam estéreos os debates e inúteis as iniciativas que objetivem aplicar políticas públicas que tenham

por meta a redução das desigualdades a que foram submetidos os africanos e que recaem ainda hoje sobre os ombros dos seus descendentes.

Assim, consideramos de vital importância o surgimento de políticas públicas que possuam como intento a reparação das desigualdades sociais que tiveram a cor como categoria de distinção. Tais ações são essenciais para a inserção dos afrodescendentes em estratos da pirâmide da sociedade brasileira em que os benefícios econômicos e sociais são usufruídos em maior quantidade. Todavia, quando estas políticas públicas partem para ações no campo da cultura, vemos que alguns modelos do pensamento hegemônico se conservam quando as instituições precisam lidar com elementos da cultura negra. No campo cultural, as expressões da cultura negra são vistas como na iminência do desaparecimento. Assim, empreendem-se ações que visam à sistematização de suas práticas culturais, à transposição das mesmas para espaços em que elas serão organizadas e onde ficarão a salvo dos perigos de não mais existirem. Como peças de museu, elas serão submetidas a novas temporalidades, que respeitam, não as sazonalidades dos seus períodos de celebração, mas que são regidas pela agenda da programação destes espaços que objetivam a sua preservação.

Este pensamento hegemônico ocidental, que classifica, cataloga e sistematiza as práticas das culturas de matriz africana, trabalha pela perspectiva da exclusão, da eliminação das diferenças e pela busca de um denominador comum, de um modelo padrão, do ordenamento das ações. Para que sua sistematização seja eficiente, este modelo hegemônico precisa ceifar as diferenças, apagar as expressões de multiplicidade, evitar as circularidades, o possível trânsito de elementos que decorram de outras bases que não as suas próprias. De acordo com esse paradigma, aquilo que é, precisa ser identificado em si mesmo, segundo uma reificação semântica, onde não cabem complementos, agenciamentos, sendo o caminho do único o único caminho a ser trilhado, em uma busca pelo atomizado, pelo indivisível. Barata, ao problematizar a presença das tradições africanas no partido-alto, destaca esta maneira como as práticas culturais negras são tratadas:

Para mim, ainda é estranho ouvir falar dos blocos afro em Salvador. Parece que o Cacique de Ramos ou o Bafo de Onça- blocos tradicionais do Rio de Janeiro- não mantém vivas as conexões com as tradições africanas por não se autodenominarem blocos afros. Procuramos uma África mítica do outro lado do oceano, enquanto ela está muito perto de nós: nas nossas casas, nas nossas comidas, nas nossas danças no nosso português. Existe uma África bem debaixo do nosso nariz. [...]. Ainda é hegemônica uma ideia de

cultura que se baseia no pensamento ocidental. Por isso, muitos ainda creditam ser necessário conceituar, denominar e criar uma única forma de expressão da cultura negra. Essa tentativa de domínio do uno tenta apagar das memórias os blocos de índios, as escolas de samba e até mesmo o samba de roda, que virou manifestação folclórica na Bahia. [...]. Assustada com o descaso com que a esfera pública trata a cultura negra, especialmente a afro-carioca, percebo que os representantes dessa esfera ainda não acreditam que existem outras formas de pensar além da forma ocidental. A dificuldade de compreender outras formas de construção de conhecimento e de exercício de manutenção da memória incentiva as comunidades negras a se inserirem no paradigma ocidental, por se confiar ser essa a forma de melhorá-las. (BARATA, 2012, p.25).

Desta forma, essa perspectiva reducionista vai exigir dos grupos que realizam estas práticas culturais a adoção de uma postura que viabilize o seu ajuste aos modelos hegemônicos de se pensar a cultura. Assim, exigem-se respostas para o universo das definições: o que é? Em que consiste esta prática? Qual o seu período de duração? De quanto espaço ela necessita? Quantos irão participar? São perguntas feitas, mas que já partem de respostas claras. É preciso se ajustar, é necessário um regime de ordenamento dos corpos, dos movimentos, das falas, um ajuste dos tons e timbres vocais, a supressão de alguns instrumentos, quase sempre os de percussão:

[...] patrocina-se apenas atividades e projetos que se aproximam das formas ocidentais- como seminários, congressos ou aulas de música clássica- para a população afrodescendente. Para a maioria dos representantes do poder público, todas as atividades populares negras são apenas festas. De fato, são festas. E essa é a forma que a população negra tem de sustentar sua memória, conectando-se com seus ancestrais, mantendo-os vivos, com muita alegria. É assim que as comunidades de samba garantem a continuidade de suas práticas simbólicas: por meio de formas de ação políticas. O conhecimento negro está ligado à iniciação e é transmitido de forma não sistemática durante festas, jogos ou eventos. São sempre celebrações e atividades alegres. Qualquer situação do cotidiano pode lentamente nos ensinar. Essa forma de ensinamento não se apresenta como algo externo; o saber está implicado na vida, é vida. [...]. Ao estimular as festas, os pagodes e as rodas de samba, o Estado estaria contribuindo para que as comunidades negras concretizassem suas memórias, ao interferirem no espaço difundindo conhecimentos, cantando e dançando. Ao lutar contra as tentativas de invisibilização que tentam esconder práticas contra hegemônicas que propõem alternativas aos modos ocidentais de vida, estaria materializando políticas antirracistas. (BARATA, *Ibidem*, p.25).

Vistas como festas, como nos fala Barata, não se percebe o potencial criador que nelas se inscreve. Como espaços de se realizarem as celebrações, são espaços de política, ao reafirmarem uma posição cultural própria; ambiente de construção de conhecimentos dinâmicos; de afirmação dos vínculos de pertencimento com a ancestralidade africana, em uma rememoração viva desta ancestralidade. Quando iniciamos nossas pesquisas sobre as práticas culturais que seguiram o fluxo da

diáspora africana, também cultivávamos uma perspectiva similar. Buscávamos o poder de resposta dos negros aos desmandos de uma sociedade que desde os seus antepassados tinha determinado a subalternidade como condição de existência. Onde estavam os espaços de lutas? Em que movimento eles foram mais presentes?

Todavia, o contato com uma nova bibliografia, fruto de estudos que viam possibilidades de autonomia, de construção de novos significados existenciais dentro da experiência opressora da escravidão, ampliou nossa perspectiva. Procuramos um regime de lutas e de resistências nos lugares improváveis, em momentos em que o engajamento parecia ceder lugar à alienação. Assim, o momento das festas e celebrações foi o que se apresentou como significativo e propício para se reafirmar posições políticas, vinculações identitárias e espaços de lutas por reconhecimento social. Além disso, como se não fosse suficiente buscar nas festas este universo das lutas, esta festa também parecia improvável como espaço de produção da cultura negra. A folia dos Santos Reis, uma devoção considerada como eminentemente católica, surgia mais como uma assimilação benevolente ao catolicismo português, do que como um espaço que foi apropriado e resignificado pelos africanos e que obteve continuidade e deslocamentos através de seus descendentes.

Esta celebração da epifania cristã, que reproduz a peregrinação dos três reis magos do Oriente a cidade de Belém, em busca do Deus-menino, mesmo que em muitas cidades pelo país afora fosse visivelmente integrada por negros e mulatos, mesmo que uma das figuras dos três reis fosse de cor negra, conseguia fazer ressaltar as marcas do seu catolicismo ibérico. Entretanto, de posse desta nova perspectiva que as recentes pesquisas nos forneciam, especialmente em relação ao catolicismo que foi gerado na África Central, fruto da expansão colonial portuguesa na região do Congo-Angola, foi possível a efetivação de novas interpretações.

Perguntamo-nos sobre a forma como a cultura dos africanos e de seus descendentes teria sido capaz de fazer nascer uma nova forma de vivenciar o sagrado, uma religião afro-atlântica, pois foi fruto das trocas culturais estabelecidas no movimento da diáspora africana. Esta religiosidade teve consequências ulteriores, onde os descendentes destes africanos escravizados, os chamados afrodescendentes, puderam reafirmar memórias ancestrais e estabelecer a renovação dos seus laços de pertencimento e de afirmação identitária.

Assim, esta religião afro-atlântica nos aparece, não como sincretismo, ou como assimilação de uma cultura subalternizada por uma de poder hegemônico.

Contrariando estas perspectivas, ela nos parece uma forma diferente de resistência. Embora hoje, quando se exige que os foliões, para que contemplem as benesses das políticas públicas tenham que se posicionar como afrodescendentes, esta festividade já era um lugar de reivindicação política, um núcleo de resistência da cultura negra, uma herança que a sociedade brasileira sempre teve dificuldade de aceitar como sua.

Assim, em nosso primeiro capítulo, partimos de uma análise da escravidão e de sua herança para a sociedade brasileira. Esta herança, longe de ser vista como positiva, foi encarada como um problema, o problema do negro, ou o negro como um problema a ser solucionado. Nesse sentido, objetivamos apresentar a perspectiva que foi construída pela intelligentsia da época acerca da questão do negro e da sua contribuição como agente sociocultural. Esta perspectiva encontrava-se fundamentada nas concepções científicas que eram válidas naquele momento histórico da pós-abolição. Estes intelectuais encontravam na ideia de raça e na distinção entre elas o seu suporte epistemológico. Este conhecimento científico serviu como chave de análise para pensar o Brasil, a herança humana que lhe deu forma, bem como a identidade que desta herança decorreria.

Para os nossos propósitos, escolhemos alguns destes representantes do pensamento brasileiro. Joaquim Nabuco, Silvio Romero e Euclides da Cunha marcam uma etapa inicial, que acompanham o processo de dissolução do sistema escravista brasileiro. Atrelados intimamente com as teorias racialistas provenientes da Europa, buscamos compreender como estes intelectuais pensaram o país e sua gente, criando modelos interpretativos que fariam parte do senso comum para qualificar a nação e seu povo.

Em uma etapa posterior deste mesmo capítulo, nos detivemos em mapear o campo que denominamos de estudos africanistas. Nele, as culturas africanas são lidas por um ângulo mais específico, um olhar sobre o detalhe das práticas culturais que definiam e qualificavam os africanos e sua descendência. Raimundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Gilberto Freyre, fizeram parte dos que elencamos como os representantes deste novo campo que se construía. Nina Rodrigues, o pioneiro destes estudos, ainda muito atrelado às concepções racialistas, trouxe a diferenciação das etnias africanas para a pauta das análises, em que pese o foco acentuado sobre o que ele considerava como traços culturais provenientes do animismo e do fetichismo negro.

Gilberto Freyre e Arthur Ramos, autores de uma fase posterior do pensamento social brasileiro, contribuíram para trazer a perspectiva cultural para o

centro de suas interpretações, distanciando-se passo à passo das bases da ciência eugênica. Este distanciamento, como procuramos explicitar, teve suas nuances, seus aspectos peculiares, e, em muitos momentos, não deixou de inscrever a matriz cultural africana na mesma chave de vilipêndio a que foi submetida por autores anteriores. Freyre, talvez o mais conhecido de todos eles, foi o responsável pela criação do conceito de democracia racial, noção que serviria para singularizar o processo civilizatório brasileiro e a sua relação com o sistema escravista.

Percebendo a importância de obtermos uma compreensão mais ampla sobre os aspectos referentes à cultura centro-africana, nos detivemos em uma revisão bibliográfica sobre os atuais estudos desenvolvidos nas ciências sociais sobre esta região do continente africano. Em tais estudos abordados, destacam-se as contribuições da cultura centro-africana para o surgimento de uma religião que foi fruto do próprio processo diásporico dos africanos em regime de escravidão. Assim, partimos de uma análise da dinâmica da escravidão no interior do continente africano, o impacto da cultura do colonizador no seu território, bem como os seus desdobramentos em forma de processo de deslocamento das populações escravizadas. Aqui, como forma de contraponto para a nossa perspectiva de fazer emergir os nuances do que foi produzido na região da África Central em termos de religiosidade afro-católica, o movimento africanista nos foi útil para explicitar o que entendemos por tradição.

Em nosso terceiro capítulo, intencionamos identificar aspectos deste catolicismo afro-atlântico no tempo presente. Para isso, empreendemos uma pesquisa de natureza etnográfica no interior de uma destas práticas religiosas, a saber: a folia dos santos reis. A noção de performance foi o meio que nos pareceu privilegiado para identificarmos as marcas construídas pelos descendentes dos africanos escravizados para produzirem espaços em que eles teriam a possibilidade de vivenciar as suas devoções, bem como o de recriar memórias ancestrais e reafirmar seus pertencimentos identitários. A performance dos palhaços, tantas vezes caracterizadas nos relatos formulados por esta mesma intelligentsia como decorrente do caráter selvagem em que estavam presos os africanos e seus descendentes, será o campo privilegiado de nossas análises, resignificando o seu papel nos desdobramentos da diáspora africana.

1 A TENTATIVA DE CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE NACIONAL E A CULTURA AFRO-BRASILEIRA: A TRADIÇÃO COMO PUREZA NA LEGITIMAÇÃO DA HERANÇA AFRICANA.

1.1 O fim do tráfico negreiro, a abolição do regime escravista e sua herança humana: o negro como problema.

O tráfico de africanos colocados em regime de escravidão gerou um profundo e deletério impacto na dinâmica social, econômica e política daquele continente. A própria designação daquele continente como África pode ser considerado como fruto do processo de conquistas do expansionismo ocidental sobre aquela região do planeta. Designar como África uma ampla miríade de grupos étnicos é fruto de um olhar etnocêntrico, que, ao nomear desta maneira aquele continente, objetivava unificar e dar unidade ao seu objeto de exploração. Este expansionismo ocidental estava calcado nas trocas comerciais que a região possibilitaria, a extração de seus recursos naturais, e, além disso, a utilização de um grande contingente populacional para o trabalho forçado. Assim, essa generalização iria facilitar o mapeamento do seu espaço geopolítico, garantindo que o continente atendesse eficazmente às demandas desta expansão colonial. Nesse sentido, elidia-se a diversidade de culturas, bem como de suas múltiplas identidades culturais. No caso do fluxo da diáspora que se destinou para o Brasil, o papel de destaque coube aos portugueses e ao seu projeto expansionista ultramarino:

A origem da palavra África não é clara. No dia-a-dia, seu uso foi raro e tardio. Como veremos, no início da expansão ultramarina-ou seja, nos séculos XV e XVI-, geralmente identificava-se o continente negro como Etiópia. Mesmo após a generalização da primeira expressão, uma coisa parece certa: os “africanos” não se consideravam como tal, não existindo homogeneidade cultural, política ou social, nem muito menos uma identidade em comum, ao contrário do que sugere a referida designação. Este termo traduzia um recorte geográfico que teve origem externa à sociedade designada. Seu objetivo era o de definir áreas de relações comerciais ou alvos da expansão colonial. [...] a especificidade da África Atlântica decorre de seu contato tardio com os europeus. Tal regionalização originou-se da expansão ultramarina européia, em áreas compreendidas entre Alta Guiné- ou, mais precisamente, Senegâmbia- e Angola. [...]. Durante a primeira metade do século XV, os portugueses alimentaram projetos expansionistas voltados para a conquista destas áreas. [...]. Entre uma data e outra, uma rota alternativa se consolidara. O novo caminho era pelo Oceano Atlântico. [...]. Assim nascia a África Atlântica [...] uma área produtora de ouro que rapidamente se transformaria em um gigantesco

mercado de escravos. Entre os séculos XVI e XIX, nada menos do que 11 milhões de africanos serão enviados para o Novo Mundo. (DEL PRIORE, 2004, p.32-36).

Ao utilizarmos a denominação de África, ficam subsumidas a existência real das inúmeras etnias que compunham o mosaico demográfico do continente africano à época desta expansão, diversidade esta que passaria a servir de mão-de-obra escrava para a produção de boa parte da riqueza do Ocidente. Assim, na história das civilizações do Ocidente, a escravidão, entendida como o processo de submissão de milhões de seres humanos a um regime de trabalhos forçados, constituiu-se como uma das mais importantes formas de exploração de seres humanos e de sua força de trabalho para a produção de riquezas. Nesse escopo, o continente africano foi um dos maiores fornecedores desta amonta de vidas humanas. O papel central deste continente, com suas dinâmicas e seus efeitos negativos que perduram nas sociedades africanas, continuam sendo objeto de estudo privilegiado por parte de pesquisadores ao redor do mundo:

Dentre todas as sociedades envolvidas nesse processo, os povos africanos foram, sem dúvida, os mais afetados pela longa duração da escravidão moderna (entre os séculos XV e XIX) e pela compra e venda de homens, mulheres e crianças negras como mercadorias num lucrativo comércio transcontinental. A existência de um corpo de especialistas acadêmicos- os chamados africanistas- nos diz muito sobre o interesse sempre renovado pelos acontecimentos na África, e a origem desse interesse repousa justamente na escravidão negra e em seus desdobramentos: o impacto demográfico do tráfico negreiro, as consequências da escravidão nas estruturas políticas dos Estados Africanos, a partilha do continente e, eventualmente, a descolonização e a formação das sociedades contemporâneas, ainda marcadas por conflitos. [...]. Foi por meio do comércio negreiro que milhões de seres humanos escravizados deixaram compulsoriamente sua terra de origem, atravessaram oceanos e foram obrigados ao trabalho em “terras brancas”- expressão utilizada de forma recorrente pelos cativos apreendidos em navios contrabandistas do século XIX para se referirem à América. (RODRIGUES, 2005, p.23-24).

Além desta vasta diversidade étnica que a designação África acaba não fazendo justiça, ou mesmo escondendo suas especificidades, precisamos destacar aqui que tais grupos culturais também realizavam as mais diversas trocas. Estas trocas configuraram um quadro amplo de fusões culturais, seja no âmbito das línguas, dos sinais e marcas corporais particulares de cada etnia, bem como aspectos genéticos expressos em características fenotípicas. Estas trocas não se limitaram ao interior do continente africano, transpondo inclusive as delimitações do seu espaço geográfico, onde podemos vislumbrar uma expansão de saberes de

natureza tecnológica, bem como aspectos genéticos que foram compartilhados com outras populações:

Sinais de trocas culturais milenares estão evidentes de muitas formas e em inúmeros contextos. Elementos das linguagens Khoisan intercalando fonemas e “cliques” aparecem, por exemplo, em idiomas bantu como o xhosa, o zulu e o shoto. Sinais fenotípicos peculiares a grupos Khoisan, como a prega epicântica dos olhos (considerada típica da “raça” mongólica), também podem ser encontrados em populações bantu. Em contrapartida, grupos pigmeus adotaram idiomas bantu vizinhos, entre outros empréstimos culturais. Assim, muitas outras pistas fornecidas pela antropologia comprovam um milenar processo de fusão que se desenvolveu no conjunto do continente. [...]. Do mesmo modo, externamente à África, desde tempos muito remotos, ondas contínuas de africanos tomaram o rumo do Oriente Médio e do Sul da Europa, impregnando essas regiões com a sua tecnologia e a sua marca genética, mapeada por toda sorte de investigações científicas. Desde longa data, nota-se um persistente deslocamento de populações que, partindo da África, mesclaram-se com outras já assentadas, o mesmo ocorrendo no sentido contrário, todas indiferentes às categorias construídas posteriormente para defini-las. De resto, em muitas situações as populações regressavam às suas regiões de origem, sendo que nesse vai-e-vem carregavam consigo dinâmicas sociais, técnicas e culturais inéditas, contribuindo para a sua difusão. (SERRANO, 2008, p.86-87).

Com a expansão marítima da Europa, países como a Inglaterra, a Holanda, Espanha, França, Dinamarca e Portugal, intensificaram esta expansão alimentando a extração de recursos naturais e a produção de insumos com a força de trabalho que o contingente de africanos postos em regime de escravidão podia suprir. Exemplificando com a expansão da Coroa portuguesa, esta teve um papel capital na utilização deste movimento de deslocamento substancial do contingente de africanos escravizados destinado à produção de riquezas. Segundo pesquisas feitas por Eltis, Behrendt e Richardson, ao fazerem um mapeamento dos países que participaram ativamente no tráfico de africanos escravizados, o papel de Portugal é posto em destaque, papel este que tais pesquisadores consideram como subestimado em muitos trabalhos sobre o tráfico negro:

Navios portugueses - aqui definidos como de proprietários portugueses que viviam principalmente no Brasil - foram os primeiros a transportar escravos da África para as Américas, provavelmente em 1519, assim como estiveram entre os últimos a fazê-lo, aproximadamente três séculos e meio mais tarde, quando vasos de guerra britânicos e americanos passaram a patrulhar as costas africana, brasileira e cubana. Além disso, enquanto nos anos de pico do tráfico africano - o "longo" século XVIII - constata-se que três quintos dos escravos foram transportados por embarcações inglesas, francesas, holandesas e dinamarquesas, ainda assim verifica-se que o tráfico de escravos para o Brasil expandiu-se enormemente depois de 1695. Apesar disso, a importância portuguesa não se reflete nas fontes disponíveis sobre o tráfico[...]Embora o tráfico português seja o mais sub-representado no banco de dados, ele mesmo assim constitui mais de um quarto das viagens

ali incluídas, e se as estimativas do tráfico luso apresentadas adiante são corretas, então bem mais da metade das viagens negreiras portuguesas estariam contabilizadas. Todos os navios transatlânticos, exceto muito poucos identificados sob outras bandeiras, foram considerados portugueses até 1640. [...]. O tráfico português estava organizado em dois continentes e se fundiu efetivamente com o do Brasil. Uma comparação estreita com o britânico envolveria somar a América inglesa ao total inglês, mas mesmo se isto fosse feito uma grande lacuna ainda permaneceria. O bem maior comércio português, a maior importância relativa do traficante português no ambiente comercial do Atlântico Sul e o lento crescimento econômico do mundo atlântico português sugerem que o tráfico de escravos não foi um elemento crítico para o processo de industrialização. Porém, a principal conclusão é clara. Foi esmagadora a hegemonia de ingleses e portugueses reunidos. Mais de sete dentre dez escravos transportados através do Atlântico o foram em navios britânicos ou portugueses. (ELTINS et ali, 2000, p.9-50).

Neste tráfico em particular, boa parte dos cativos foram direcionados para o espaço geográfico brasileiro. A retirada compulsória de homens, mulheres e crianças das terras africanas teve efeitos incalculáveis em suas vidas e na vida de seus descendentes, com consequências que perduram até os nossos dias. Todavia, em que pese seus efeitos nocivos, o tráfico negreiro, que seguiu o curso das águas do Oceano Atlântico, foi um universo rico de trocas e reinvenções culturais, apropriações e empréstimos, em uma dinâmica desencadeada por estes mesmos africanos escravizados, produzindo novas possibilidades de sobrevivência física e espiritual:

Para os africanos, por certo, tratou-se de uma experiência marcante, cujas consequências prolongaram-se pelo resto de suas vidas e das de seus descendentes. Ao mesmo tempo que o tráfico provocou um desligamento dessas pessoas em relação à sua origem (cultural, social, territorial), motivou também a reinvenção de identidades e formas de sobrevivência e solidariedade, o que não se fez sem sofrimento. Mas não eram apenas os negros escravizados os únicos envolvidos no tráfico- embora tenham sido eles os que mais sentiram seus efeitos em todos os sentidos. Comerciantes, feirantes, autoridades administrativas, colonos, oficiais e marinheiros comuns, todos eles tiveram parte nesse processo e formaram uma rede cujo funcionamento ainda hoje é abordado de forma segmentada, sem considerar os interesses que moviam o tráfico não só do ponto de vista do capital, mas também das relações sociais que se criaram em torno dele- perspectivas que de modo algum são excludentes. (RODRIGUES, Op.cit., p.30).

O tráfico negreiro perdurou do século XVI ao século XIX, sendo o Brasil a última nação das Américas que alforriou os seus escravizados. Este processo de abolição se desdobrou em diferentes etapas. Por aproximadamente cinquenta anos, de 1810 a 1850, o Brasil persistiu com o sistema escravagista, resistindo às pressões do governo inglês para que ele fosse abolido. No ano de 1850, foi estabelecida a Lei Eusébio de Queiroz, que proibia o tráfico que vinha do oceano

Atlântico para o Brasil. Todavia, esta lei não foi capaz de extinguir o tráfico interno, o qual só foi extinto no ano de 1888.

Finalmente, com a proibição do tráfico de africanos escravizados, questões relativas à cidadania e à construção de uma identidade nacional na sociedade brasileira foram ganhando cada vez mais relevo e se tornaram o centro das discussões sobre o destino de nossa sociedade. Na verdade, quando tratamos de inclusão nas dimensões da cidadania, estamos nos referindo a discussões que giravam em torno da tentativa de definir os critérios de quem seria incluído ou excluído do estatuto de cidadão. Em termos mais específicos, tais debates se desdobravam em um processo de definição seletiva sobre quais seriam as memórias que comporiam de modo legítimo a cultura brasileira e quais as que deveriam ser descartadas, pois representavam entraves para o nascimento do Brasil moderno.

Assim, após a abolição, eclodiam debates sobre a possibilidade de inclusão dos ex-escravos em um estatuto de cidadania, onde se colocava em questão se seria viável que estes antigos escravos pudessem usufruir do exercício pleno dos direitos e deveres civis, políticos e sociais, os quais eram garantidos pela observância dos princípios de uma constituição legitimamente instaurada. Quando falamos aqui em incluir aqueles que participam do universo social, é fundamental entendermos que esta inclusão não consegue explicar as reais causas desta ausência, deste não se fazer integrado ao escopo de direitos e deveres em vigência na sociedade. Sobre exclusão, segundo Robert Castels:

Falar em termos de exclusão é rotular com uma qualificação puramente negativa que designa a falta, sem dizer no que ela consiste nem de onde provém. [...] de tanto repetir a ladainha da ausência, oculta-se a necessidade de analisar positivamente no que consiste a ausência. Isto por uma razão de fundo: os traços constitutivos essenciais das situações de "exclusão" não se encontram nas situações em si mesmas. [...] falar da exclusão conduz a autonomizar situações limite que só têm sentido quando colocadas num processo. (CASTELS, 2000, p.21).

No caso dos libertos, após a abolição no Brasil, eles são transportados para um novo status social, saindo da relação anterior entre senhor e escravo, ocupando de agora em diante a posição de negro livre. Este, devido à herança da escravidão da qual foi vítima, passa a receber estigmas negativos quanto à sua possibilidade de se ajustar a um novo modelo de relação de trabalho, pautado pela dinâmica do trabalho livre. Agora, além de todos os efeitos negativos do antigo regime de submissão, imputavam-se aos negros as impossibilidades de se ajustar à

racionalidade deste trabalho que não era regido pelas leis do mando e da sujeição. Assim, recaiam sobre o negro os aspectos negativos do modelo escravagista. Azevedo destaca alguns destes pontos, tais como:

Reduzida divisão social de trabalho, a ausência de um mercado interno, o desestímulo para o trabalho, inerentes ao sistema escravista pré-capitalista-voltado essencialmente para a produção de gêneros tropicais de exportação, complementares às necessidades da metrópole e outros países europeus, onde ocorria então o desenvolvimento do capital-, teriam gerado uma população indolente de homens livres, entregues às precárias roças de subsistência ou, então, como seria o caso do cativo, um trabalhador imbecilizado e rude, incapaz de manejar técnicas mais avançadas. Celso Furtado chega mesmo a afirmar que a população submetida a este sistema escravista apresenta baixo nível mental. E com isso pretende explicar a própria segregação sofrida por ela após a Abolição e mesmo o ritmo lento do desenvolvimento econômico nacional (AZEVEDO, 2004, p.21-22).

Como se não fosse bastante este suposto despreparo para as formas modernas de relações de trabalho, recaia sobre este contingente de antigos escravos a ideia de um modelo de família que não se ajustava aos padrões da normalidade, o que lhe garantiria uma estabilidade em termos de suporte para o papel que deveria exercer no novo modelo de trabalho. Sobre este aspecto, Robert Slenes realizou extensa e profunda pesquisa sobre os laços familiares entre escravizados no sudeste do Brasil, sinalizando o papel fundamental que eles exerceram na manutenção dos laços de solidariedade e de pertencimento aos africanos. Ao se debruçar analiticamente sobre os relatos dos viajantes estrangeiros que se dirigiam para o Brasil, Slenes descobre que:

[...] os viajantes não eram tão cegos quanto eu havia pensado. Apesar de descrever a família cativa em termos patológicos, muitos deles ofereciam informações “nas entrelinhas”, que testemunhavam a presença de grupos de parentesco e forneciam pistas sobre os sentidos atribuídos à família pelos escravos [...]. Acredito que experiências e heranças culturais em comum se acabaram sobrepondo, ainda na primeira metade do século XIX, às forças que promoviam a “introversão familiar”, pelo menos nas plantations do Sudeste, criando instituições cruciais para a formação de solidariedades e identidades escravas. (SLENES, 2011, p.30-32).

Essa ideologia do negro despreparado e incapaz de se ajustar mentalmente ao modelo pautado pelo trabalho livre, constituindo relações familiares degradantes, cria um incentivo para o estímulo e a justificativa para o fomento da imigração européia em massa, objetivando suprir essa lacuna civilizatória. Essa estratégia, posta em execução pela elite brasileira, nos parece demonstrar não somente o caminho que esta escolheu como possibilidade de implantação do sistema

capitalista no país, mas denota o racismo que permeia este mesmo estrato de nossa sociedade. Segundo Azevedo:

A contrapartida deste modo de pensar é lógica, e assim se chega a uma e só uma conclusão inevitável: se no Brasil não havia quem formasse o mercado de trabalho livre, dada a incapacidade mental e o despreparo profissional do ex-escravo, tornava-se inevitável a vinda de mão-de-obra estrangeira, devido ao seu (suposto) enquadramento nas relações de produção capitalista. Da irracionalidade de um sistema escravista, pré-capitalista, que gerava homens pouco racionais, objetivava-se passar à racionalidade de outro sistema- o capitalista, através de agentes racionais já produzidos por ele. [...]. A discussão em torno desta questão da irracionalidade versus racionalidade de dois sistemas- pré-capitalista e capitalista- é de suma importância, porque se a aceitamos assim como tem sido tradicionalmente colocada, justificamos a política de imigração européia, sem quaisquer questionamentos a respeito de uma possível mentalidade racista e segregacionista a norteá-la. (AZEVEDO, *Ibidem*. p.22-23).

Através do que expomos até agora, vemos a importância fundamental do fim da escravidão e do tema do negro livre para a elite brasileira. Para essa elite, as tentativas de se definir a brasilidade passaram a ganhar maior destaque e complexidade com a abolição da escravidão em 1888 e nos anos que se seguiram à sua promulgação. Definir quem seria o povo brasileiro, seus contornos psicológicos e morfológicos, passaria a receber ampla atenção e dedicados esforços interpretativos. Além disso, a abolição da escravidão trouxe para os membros dessa elite nacional uma preocupação de curto prazo: o medo e a insegurança sentida frente aos conflitos, insurgências e revoltas que foram deflagradas. A subversão da ordem social se convertia em uma das características marcantes que eclodiam no interior da turba dos negros despossuídos e potencialmente perigosos. Azevedo descreve a atmosfera que impactava nas sensibilidades das classes dominantes à época:

Deparamo-nos, portanto, com todo um imaginário construído a partir do medo ou da insegurança suscitada pelos conflitos reais ou simplesmente potenciais entre uma diminuta elite composta tanto dos grandes proprietários como das chamadas camadas médias de profissionais liberais e uma massa de gente miserável- escravos e livres- cuja existência não passava pelas instituições políticas dominantes, o que significava conferir-lhes um perigoso grau de autonomia que nenhuma lei repressiva por si só poderia coibir (AZEVEDO, *Ibidem*, p.26).

Desta forma, em que pese todos os esforços dos abolicionistas e das lutas impetradas contra a escravidão, um problema ganhava concretude e urgência para essa elite brasileira: qual o espaço que seria ocupado pelos escravos alforriados e pelos seus descendentes, grupo esse que representava um contingente expressivo

da população nacional? É neste sentido que, no Brasil, para a elite nacional, a classe que representava perigo era a desses alforriados e seus descendentes, uma população de cor:

A grande questão poderia ser traduzida assim: o que fazer com o negro após a ruptura da polaridade senhor-escravo, presente em todas as dimensões da sociedade? Sim, porque é bom lembrar, mesmo os negros que já vivem em liberdade durante a escravidão, e que no século XIX chegaram a ultrapassar o número de escravos, estavam sujeitos a numerosas restrições legais ou simplesmente impregnadas nos costumes de uma sociedade dominada por uma diminuta elite branca. Na cor de sua pele, nos seus traços físicos, nos seus cabelos, os negros livres já de há muitas gerações, mesmo miscigenados, frequentemente traziam impressas as suas origens africanas, as marcas de seus antepassados escravos, e assim ficavam entregues à possibilidade de serem tratados com desprezo e violência. Quanto aos libertos, isto é, os negros alforriados, as restrições a eles eram ainda mais explícitas, constando de vários itens de leis que desta forma contrariavam a disposição da Constituição de 1824 em aceitá-los como cidadãos (AZEVEDO, *Ibidem*, p.27-28).

Quanto à importância desses abolicionistas, seria fundamental relativizarmos o papel dos seus membros e do movimento como um todo no que se refere à tentativa de garantir maior autonomia aos negros escravizados. Este movimento não pode ser visto como um movimento que veio para resgatar uma massa alienada de negros que viviam entregues ao regime da escravidão, sem poderem oferecer resistências aos seus ditames, incapazes de iniciativas norteadas pelo desejo de liberdade. Na verdade, a luta dos negros se inicia muito antes do surgimento das iniciativas de defesa dos mesmos pelos grupos dos abolicionistas. Não só em termos de revoltas, fugas e rebeliões⁷, mas nos embates ordinários da vida cotidiana, que se realizavam na construção de suas relações sociais e culturais, estes africanos escravizados empreenderam iniciativas que visavam ampliar seus direitos a gozarem de uma vida mais plena:

Os estudos sobre o término da escravidão no Brasil costumam enfatizar os seus últimos anos, basicamente de 1885 a 1888, quando os escravos já

⁷ Clóvis Moura põe em relevo a resistência escrava durante o regime a que foram submetidos os africanos. Não sendo apenas um mero componente da engrenagem no interior das forças produtivas, esta resistência se caracterizou por revoltas e insurreições, tanto no espaço urbano quanto no rural: “Mas o escravo não era apenas coisa, de acordo com as leis do tempo. Se assim fosse não haveria outra dinâmica social durante o regime escravista além daquela que as outras classes e camadas imprimiram. O escravo, no entanto, se, de um lado, era apenas coisa, do outro lado era ser. Por mais desumana que fosse a escravidão, ele não perdia, pelo menos totalmente, a sua interioridade humana. E isto era suficiente para que, ao querer negar-se como escravo, criasse movimentos e atitudes de negação ao sistema. [...] o escravo não foi aquele objeto passivo que apenas observava a história [...] mas, pelo contrário, um componente dinâmico permanente no desgaste ao sistema, através de diversas formas, e que atuavam, em vários níveis, no processo do seu desmoronamento”. (MOURA, 1981, p.8).

empreendiam revoltas de maior vulto, fugiam em massa das fazendas e sobretudo contavam com um franco apoio popular e uma propaganda favorável formulada por uma elite de abolicionistas urbanos. Tudo se passa, enfim, como se os abolicionistas tivessem dado o impulso inicial e dirigido os escravos nestas rebeliões e fugas, numa ação racionalizada e decidida a priori, ao mesmo tempo que humanitária e progressista. [...]. Quanto aos escravos, tem-se a impressão de que são vítimas passivas subitamente acordadas e tiradas do isolamento das fazendas pelos abolicionistas; ou, então, [...] a ideia que se passa é a de que o negro, apesar de toda a sua rebeldia, estava impossibilitado de conferir um sentido político às suas ações, dada as próprias condições objetivas de um modo de produção que os reduziria irremediavelmente à alienação ou à incapacidade de assumir por si só uma consciência de classe. [...]. Obviamente tal ideia tem suas raízes na própria distancia social existente entre uma massa de negros escravos e livres e uma diminuta elite de brancos intelectualizados e por vezes mestiços que já haviam conseguido ascender socialmente e dela participavam. Devido a este distanciamento material e moral, escapava a esta elite a percepção do cotidiano dos negros, das suas relações sociais e culturais; e o que hoje se reconhece como formas de resistência, naquela época, mesmo entre mentes mais humanitárias, passava por desordem, desenfreamento, paixões soltas e criminosas. (AZEVEDO, *Ibidem*, p.153-154).

O movimento Abolicionista pleiteava o fim completo da escravidão e o estabelecimento de uma melhor condição de vida para aqueles que sofreram suas consequências nefastas. Todavia, essa iniciativa carrega em seu âmago o intuito de apagar os efeitos que o regime escravista provocou na sociedade do seu tempo e as possíveis consequências negativas que ele poderia deixar como herança para as novas gerações que crescerão no país. Redenção dos incapazes e apagamento da herança da escravidão, como ponto de inflexão e anomia social, são pontos norteadores do empreendimento destes homens que falam em nome dos escravos. Segundo Joaquim Nabuco, um dos seus maiores e mais conhecidos representantes:

O abolicionismo [...] não se contenta com ser o advogado ex-officio da porção da raça negra ainda escravizada; não reduz a sua missão a promover e conseguir- no mais breve espaço possível, o resgate dos escravos e dos ingênuos [...]. Além dessa, há outra maior, a do futuro: a de apagar todos os efeitos de um régimen que, há três séculos, é uma escola de desmoralização e inercia, de servilismo e irresponsabilidade para a casta dos senhores, e que fez do Brasil o Paraguai da escravidão. [...]. Depois que os últimos escravos houverem sido arrancados ao Poder sinistro que representa para a raça negra a maldição da cor, será ainda preciso desbastar, por meio de uma educação viril e séria, a lenta estratificação de trezentos anos de cativo, isto é, de despotismo, superstição e ignorância. (NABUCO, 2002, p.25).

No trecho acima, retirado do texto fundamental do movimento abolicionista brasileiro, *o abolicionismo*, de Joaquim Nabuco, podemos ver a essência do que move a proposta deste movimento, bem como a que irá alimentar todos os

engajamentos de seus integrantes, em uma tentativa de fazer valer a extinção do regime escravista. Nabuco percebe a escravidão como impactando o próprio caráter dos nacionais. Segundo ele, além de tornar difícil a implantação dos ideais democráticos que devem ser a tônica de um povo civilizado, esta herança inviabilizaria inclusive o projeto de um Brasil moderno, o qual se tornaria possível com o advento do regime republicano⁸ e seus ideais democráticos:

Supondo que a República seja a forma natural de democracia, ainda assim, o dever de elevar os escravos a homens precede a toda a arquitetura democrática. O abolicionismo num país de escravos é para o Republicano de razão a República oportunista, a que pede o que pode conseguir e o que mais precisa, e não se esteriliza em querer antecipar uma ordem de coisas da qual o país só pode tirar benefícios reais quando nele não houver mais *senhores*. Por outro lado, a teoria inventada para contornar a dificuldade sem a resolver, de que pertence à Monarquia acabar com a escravidão, e que o Partido Republicano nada tem com isso, lançou, para muitos que se haviam alistado nas fileiras da República, um clarão sinistro sobre a aliança contraída em 1871 (NABUCO, *Ibidem*, p.28).

Nabuco justifica o movimento abolicionista brasileiro como uma iniciativa que é consequência da própria natureza do nosso povo. Para ele, o povo brasileiro possuía uma postura política norteadada pela integração do elemento negro e da valorização de suas contribuições culturais. Desta forma, o povo brasileiro, segundo Joaquim Nabuco, teria contribuído para que o movimento abolicionista fosse de natureza política e não decorrente de uma compaixão de fundo religioso. Assim, em

⁸ A República no Brasil nasceu sob o pensamento de que com ela iniciaria uma etapa de uma modernidade que não se poderia evitar, e que traria em seu cerne as condições necessárias para que ele fosse um regime pleno de cidadania e de igualdade entre os homens. Precedida pela abolição da escravidão, este período foi pleno de desejos utópicos sobre as possibilidades positivas do regime. Todavia, Schwarcz contextualiza os seus percalços, regimes de exclusão, especialmente com relação aos ex-escravos: “[...] largas parcelas dessa sociedade, definitivamente mestiçada, experimentaram nesse momento um processo de queda social, uma espécie de “intimidação social”, diante da realidade que se abria, pós-escravidão. Muitas famílias que há muito tinham se separado das amarras do cativo viram-se, por motivos econômicos, sociais e morais, presas a um processo de rebaixamento. Indivíduos que receberam educação esmerada em finais do século XIX, e que se distinguiram por sua erudição e especialização, viram suas pretensões ruírem, sendo integrados a essa nova massa que agora ganhava a cidadania e a condição ampla de “libertos”. Esse perigo a que se viam expostas famílias cada vez mais remediadas, de um processo de achatamento social que as convertia em classes médias destituídas e moradoras de subúrbios das cidades, tornava-se rapidamente realidade. Muitos não toleravam ser confundidos e misturados com negros e mulatos recém saídos da escravidão. Outros constituíram novos laços de solidariedade e se dissociaram da imagem de libertos, termo forte, que reacendia sempre a imagem da escravidão, a qual, pretensamente distante, insistia em se representar. Na verdade, a abolição “aboliu” um complexo sistema de mecanismos sociais de distinção, próprios e necessários em uma sociedade de tipo estamental cuja diferenciação era dada pelo nascimento. [...]. Ora, com a República e a entrada em vigor de uma ordem social em mudança, e que passou a classificar os cidadãos com base em critérios raciais, a instabilidade da posição desses grupos tornou-se evidente, e, ademais, tão ameaçadora quanto embaraçosa. (SCHWARCZ, 2012, p.25).

nossas terras, a religião não teria auxiliado este movimento a ganhar força, tendo inclusive, na verdade, sido um exemplo negativo, pois se utilizou da mão-de-obra escrava em seus interesses de acumulação de riquezas. Nabuco enfatiza o pensamento de que no Brasil, ao contrário de outros países, não se desejava extirpar de suas fileiras populacionais o elemento negro. Em nossas terras, o negro seria visto como alguém que contribuiu em grande monta para o crescimento nacional, inclusive para a formação do caráter de nosso povo:

Entre nós, o movimento abolicionista nada deve, infelizmente, à Igreja do Estado; pelo contrário, a posse de homens e mulheres pelos conventos e por todo o clero secular desmoralizou inteiramente o sentimento religioso de senhores e escravos. [...]. No Brasil, o Abolicionismo é antes de tudo um movimento político, para o qual, sem dúvida, poderosamente concorre o interesse pelos escravos e a compaixão pela sua sorte, mas que nasce de um pensamento diverso: o de reconstruir o Brasil sobre o trabalho livre e a união das raças na liberdade. [...]. Nos outros países o Abolicionismo não tinha esse caráter de reforma política primordial, porque não se queria a raça negra para elemento permanente de população, nem como parte homogênea da sociedade. [...]. No Brasil a questão não é [...] um movimento de generosidade em favor de uma classe de homens vítimas de uma opressão injusta a grande distância das nossas praias. A raça negra não é, tampouco, uma raça inferior [...]. Para nós, a raça negra é um elemento de considerável importância nacional, estreitamente ligada por infinitas relações orgânicas à nossa constituição, parte integrante do povo brasileiro. Por outro lado, a emancipação não significa tão somente o termo da injustiça de que o escravo é mártir, mas também a eliminação simultânea dos tipos contrários, e no fundo os mesmos: o escravo e o senhor. (NABUCO, *Ibidem*, p.32-32).

Apesar de atribuir nesta passagem uma posição de maior importância para os negros e não os colocando em uma posição de inferioridade, Nabuco nega aos mesmos uma capacidade interna de conseguirem se organizar para obterem alternativas à sua condição de escravos. Nabuco reconhece uma distinção entre a escravidão antiga e a moderna, pois esta tem o negro como seu alvo e base de exploração, afirmação esta que veremos não ser correta no próximo capítulo. Todavia, em termos de criar possibilidades de luta em relação à sua condição de escravo, o autor percebe-os como destituídos desta habilidade. A escravidão parecesse conferir um estado de estreitamento de sua condição de ser humano, influenciando na sua vontade como potência de mudança. Desta forma, devido à sua capacidade de adaptação resignada ao estado de escravidão, resta aos abolicionistas o engajamento político para possibilitar a libertação dos mesmos, engajamento este que será facilitado pela própria propensão do nosso povo para a união e convivência pacífica entre grupos raciais distintos:

Quem pode dizer que a raça negra não tem direito de protestar perante o mundo e perante a história contra o procedimento do Brasil? Esse direito de acusação, entretanto, ela própria o renunciou. Ela não apela para o mundo, mas tão-somente para a generosidade do país que a escravidão lhe deu pátria. Não é já tempo que os brasileiros prestem ouvidos a esse apelo? [...]. A escravidão moderna repousa sobre uma base diversa da escravidão antiga: a cor preta. Ninguém pensa em reduzir os homens brancos ao cativeiro: para este ficaram reservados tão-somente os negros. Nós não somos um povo exclusivamente branco, e não devemos portanto admitir essa maldição da cor; pelo contrário, devemos tudo fazer por esquecê-la. (NABUCO, *Ibidem*, p.32-33).

A proposta do Abolicionismo apresentada por Nabuco, embora reivindicasse a transformação da condição escrava em que o negro foi posto, é arquitetada em um alicerce dúbio. Nela, o que se pretende é um controle das revoltas de uma população vista como eminentemente selvagem, primitiva e guiada por instintos sub-humanos. O medo, e não a justiça ou o direito a uma condição humana que lhe foi negada, são as premissas das ideias abolicionistas de Joaquim Nabuco. Nabuco parece querer deixar claro que o abolicionismo não seria um movimento de revolta, ou que tivesse por objetivo provocar um engajamento violento da população negra escravizada. Ao contrário, segundo ele, tal postura seria totalmente contrária à natureza pacífica do negro tornado escravo. O Abolicionismo seria mais bem retratado como um movimento de contenção destas forças opositoras e dos possíveis riscos que elas trariam à nossa sociedade:

A escravidão, por felicidade nossa, não azedou nunca a alma do escravo contra o senhor-falando coletivamente- nem criou entre as duas raças o ódio recíproco que existe naturalmente entre opressores e oprimidos. Por esse motivo, o contrato entre elas foi sempre isento de asperezas, fora da escravidão, e o homem de cor achou todas as avenidas abertas diante de si. Os debates da última legislatura, e o modo liberal pelo qual o Senado assentiu à elegibilidade dos libertos, isto é, ao apagamento do último vestígio de desigualdade da condição anterior, mostram que a cor no Brasil não é, como nos Estados Unidos, um preconceito social contra cuja obstinação pouco pode o caráter, o talento e o mérito de quem incorre nele. Essa boa inteligência em que vivem os elementos, de origem diferente, da nossa nacionalidade, é um interesse público de primeira ordem para nós. (NABUCO, *Ibidem*, p.33-34).

Os negros escravizados, pela visão que Nabuco nos oferece ao expor as bases do movimento Abolicionista, estão em um estado de dupla vulnerabilidade, a saber: são vítimas imediatas dos seus algozes, os senhores, que impingem um regime de subserviência e de opressão. Ao mesmo tempo, se constituem em ameaça potencial para esses seus senhores, frente às possíveis insurgências e rebeliões, as quais levariam a mais violência demandada pelos senhores de

escravos. Essa dupla sujeição levava os integrantes deste grupo a lançarem mão de uma ação de natureza pacífica, pautada por um modelo legalista:

É uma luta que tem, como teve sempre em toda parte, dois grandes embaraços: o primeiro, o estarem as pessoas que queremos salvar nas mãos dos adversários, como reféns; o segundo, o se acharem os senhores, praticamente, à mercê dos escravos. Por isso também os abolicionistas, que querem conciliar todas as classes, e não indispor umas contra outras; que não pedem a emancipação no interesse tão-somente do escravo, mas do próprio senhor, e da sociedade toda; não podem querer instilar no coração do oprimido um ódio que ele não sente, e muito menos fazer apelo a paixões que não servem para fermento de uma causa, que não se resume na reabilitação da raça negra, mas que é equivalente, como vimos à reconstituição completa do país. [...]. A propaganda abolicionista, com efeito, não se dirige aos escravos. Seria cobardia, inepta e criminosa, e, além disso, um suicídio político para o partido abolicionista, incitar à insurreição, ou ao crime, homens sem defesa. [...]. Cobardia, porque seria expor outros a perigos que o provocador não correria com eles; inépcia, porque todos os fatos dessa natureza dariam como único resultado para o escravo a agravação do seu cativeiro; crime, porque seria fazer os inocentes sofrerem pelos culpados, além da cumplicidade que cabe ao que induz outrem a cometer um crime; suicídio político, porque a nação inteira, - vendo uma classe, e essa a mais influente e poderosa do Estado, exposta à vindita bárbara e selvagem de uma população mantida até hoje ao nível dos animais e cujas paixões, quebrado o freio do medo, não conheceriam limites no modo de satisfazer-se- pensaria que a necessidade urgente era salvar a sociedade a todo o custo por um exemplo tremendo. [...]. A escravidão não há de ser suprimida no Brasil por uma guerra servil, muito menos por insurreições ou atentados locais. [...]. A emancipação há de ser feita, entre nós, por uma lei que tenha os requisitos, externos e internos, de todas as outras. (NABUCO, *Ibidem*, p. 35).

A imagem contida de um Abolicionismo que não se propõe a renovar as bases da sociedade, mas, antes de tudo, ser o instrumento carreador de uma coesão social que afasta qualquer espectro de anomia, se apresenta bem desenhada nos escritos de Nabuco. A “Onda negra, medo branco”, do qual nos fala Tavares, é o suporte espectral que estrutura o imaginário desta intelectualidade nacional. O afeiçoamento abolicionista, que pretende iluminar os negros com a luz da civilização, esconde um medo velado das indomesticadas ações destes incivilizados, que dormem o sono de uma liberdade ilusória:

Quando mesmo essa esperança nos parecesse irrealizável não seria perversidade fazer penetrar no cárcere do escravo, onde reina noite perpétua, um raio de luz, que o ajudasse a ser bom e a viver. Mas a esperança não nos parece irrealizável, graças a Deus, e nós não a afagamos só pelo escravo, afagamo-la por nós mesmos também, porque o mesmo dia que der a liberdade àquele- esse somente- há de dar-nos uma dignidade, que hoje não o é- a de Cidadão Brasileiro. [...] como pode o Abolicionismo que [...] não é uma renovação social, mas uma explosão de simpatia e de interesse pela sorte do escravo, azedar a alma deste, quando trezentos anos de escravidão não o conseguiram? [...] fechados nos latifúndios, os escravos nem tinham consciência de que a sua sorte estava

preocupando a Nação toda, de que o seu cativo tocara por fim o coração do povo, e havia para eles uma esperança, ainda que remota, de liberdade. Quanto mais crescer a obra do Abolicionismo, mais se dissiparão os receios de uma guerra servil, de insurreições e atentados. [...] “Não acordeis o escravo que dorme, ele sonha talvez que é livre”. (NABUCO, *Ibidem*, p.37-38).

Pelo quadro que Nabuco nos apresenta em seus textos, a luta dos abolicionistas parece se desenvolver segundo um esforço teórico que visa amenizar as ações dos senhores de escravos, embora se denuncie as agruras da escravidão. O alvo dos Abolicionistas passa a ganhar tons de impessoalidade, onde se busca combater a dominação como uma abstração conceitual *ex-nihilo* e não as ações impetradas pelo regime de sujeição dos que possuíam escravos. O desejo de harmonizar as diferenças em favor de uma estabilização da sociedade se converte em dispositivo de apagamento dos reais mecanismos desta escravidão:

A propaganda abolicionista é dirigida contra uma instituição e não contra pessoas. Não atacamos os proprietários como indivíduos, atacamos o domínio que exercem e o estado de atraso em que a instituição que representam mantém o país todo. As seguintes palavras do manifesto da Sociedade Brasileira contra a escravidão expressam todo o pensamento abolicionista; “o futuro dos escravos depende, em grande parte, dos seus senhores; a nossa propaganda não pode, por consequência, tender a criar entre senhores e escravos senão sentimentos de benevolência e solidariedade. Os que, por motivo dela, sujeitarem os seus escravos a tratos piores, são homens que têm em si mesmos a possibilidade de serem bárbaros e não têm a de serem justos”. (NABUCO, *Ibidem*, p.38).

Como vimos em Joaquim Nabuco, o mais importante para essa elite intelectual não era o negro escravizado, mas a necessidade deles descobrirem o que fazer com essa população de ex-escravos, com a herança que se fazia presente mediante a permanência dos mesmos. Assim, ao invés de contribuir para uma suposta inclusão desta população de antigos escravos nos benefícios econômicos e sociais que constituía o montante da riqueza nacional, estes debates se voltaram para estabelecer a necessidade de marcar peremptoriamente o lugar dessa população na sociedade. A transição do regime escravista para a liberdade não foi capaz de conferir a tão sonhada e propalada cidadania plena aos libertos. Sobre eles, ao contrário, pesava ainda o estigma da incapacidade para se ajustar ao modelo de trabalho livre. Essa imagem nos parece condizente com as fabulações que sempre circundaram a figura do negro e que eram orientadas por uma ideologia de caráter racista:

A partir da data da abolição, o tema da transição deixa subitamente de existir e o negro, como que num passe de mágica, sai de cena, sendo

substituído pelo imigrante europeu. Simultaneamente a esta troca de personagens históricos, introduzem-se novos temas, tais como desenvolvimento econômico, industrial, urbanização e formação da classe operária brasileira. [...]. O negro apático para o trabalho livre e acostumado à coação de um sistema irracional de produção não pôde fazer frente à concorrência representada pelo imigrante europeu, trabalhador já afeito a uma atividade disciplinada, racionalizada e regulada a partir de contrato de compra e venda da força de trabalho. [...] o ex-escravo e seus descendentes saíram espoliados da escravidão e despreparados para o trabalho livre, incapazes, enfim, de se adequar aos novos padrões contratuais e esquemas racionalizados. (AZEVEDO, Op. cit., p.18).

A busca pela alternativa da imigração massiva de grupos de europeus, que foi a resposta encontrada pela elite para suprir com mão-de-obra supostamente eficiente em se adequar ao escopo da racionalidade do mercado livre de trabalho que o modelo capitalista demandava, apresenta também fortes conotações de uma ideologia racista em voga naquele período. Segundo esta perspectiva, o progresso que se almejava para o Brasil só seria possível mediante a substituição dos elementos humanos que impediam a chegada do esperado progresso:

Ao lado das vívidas imagens de crise presente ou iminente e também da ordem, evolução e progresso futuros, a representação de um tempo de transição é sem dúvida a que mais sobressai ao conjunto das falas que desde o início do século XIX tenderam à instituição de um mercado de trabalho livre no país, em substituição ao escravo. [...]. Esta passagem, ou transição, era concebida como um tempo ordeiro de superação gradativa dos graves problemas sócio-raciais, em que um conjunto de táticas de controle e de disciplina seria aplicado a fim de se atingir no futuro o tão sonhado tempo de progresso. Nesse meio tempo esperava-se que o país pudesse preencher uma carência básica apontada por quase todos os autores já vistos até aqui: a nacionalidade. Para isso era preciso que se forjasse uma população plenamente identificada com a ideia de pátria, de sociedade brasileira, não só em termos de limites geográficos como principalmente no sentido de uma ética nacional. Contudo, a percepção de uma explosiva heterogenia sócio-racial destaca-se como um considerável entrave no pensamento daqueles que almejavam transformar o país recém-independente em nação. (AZEVEDO, Ibidem, p.50-51).

Representação do atavismo, da não adequação aos avanços da modernidade, o negro surgia como um problema a ser superado. O progresso, que se abre pela substituição da escravidão e a adoção do modelo capitalista, se choca com a figura do negro liberto, símbolo do atraso do povo brasileiro. Estes dois pólos se relacionam para a definição da nacionalidade brasileira, uma nacionalidade que se construiria pela precariedade, pela ausência, ou melhor, pela presença do indesejável, daquele que insiste em se fazer ainda presente.

1.2 Pensando a identidade brasileira após a abolição: a intelligentsia nacional e os debates em torno da ideia de raça.

No Brasil, após a abolição do regime escravista, como dispositivo fundamental para pensar o que seria a nacionalidade brasileira e viabilizar a inserção do país na modernidade, a teoria biológica, como discurso da ciência da época, foi associada, no final do século XIX e início do XX, ao poder de Estado. Desta maneira, a raça tornou-se o critério fundamental para a análise da nacionalidade, sendo também o dispositivo privilegiado para determinar o status do ex-escravo, agora tornado negro em nossa sociedade.

A análise da nacionalidade tomava o conceito de raça como ponto principal de referência para estabelecer análises prospectivas sobre o destino do Brasil como nação nos trópicos. Raça seria também o nó górdio da herança trazida pelos negros africanos, fator que segundo alguns dos intelectuais da época, traria consigo as impossibilidades de superação do atraso brasileiro frente aos países civilizados do Ocidente.

Nesse período, a raça recebia a atenção dos intelectuais através das lentes do pensamento científico, o qual legitimava os debates mediante o seu desenvolvimento teórico sobre este conceito. Extrapolando o universo do campo da ciência, essas teorias sobre o fenômeno da raça iriam contribuir como elemento facilitador no estabelecimento de critérios para a construção de um modelo de cidadania no país. Evolucionismo social e darwinismo social⁹, bem como teorias eugênicas gestada na Europa, consideravam que características externas do fenótipo humano poderiam classificar e estabelecer uma gradação evolutiva das potencialidades físicas, morais e cognitivas dos mesmos, alicerçadas na premissa de uma desigualdade entre os diferentes grupos humanos. Segundo Seyferth:

⁹ Schwarcz, ao se dedicar à análise da chegada ao Brasil das teorias raciais que foram gestadas na Europa, nos apresenta este darwinismo social, definindo-o como uma outra forma de determinismo: “um determinismo de cunho racial, toma força nesse contexto. Denominada “darwinismo social” ou “teoria das raças”, essa nova perspectiva via de forma pessimista a miscigenação, já que acreditava que “não se transmitiriam caracteres adquiridos”, nem mesmo por meio de um processo de evolução social. Ou seja, as raças constituiriam fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo todo cruzamento, por princípio, entendido como erro. As decorrências lógicas desse tipo de postulado eram duas: enaltecer a existência de “tipos puros”- e portanto não sujeitos a processos de miscigenação- e compreender a mestiçagem como sinônimo de degeneração não só racial como social.” SCHWARCZ, 1993, p.58).

O respaldo científico dado às doutrinas raciais vigentes na passagem para o século XX remete à sua importância como ideologia para fins políticos. Neste caso, conforme Arendt (1976), os “pregadores científicos” são mais importantes que os cientistas- caso de autores como Gobineau, Chamberlain, Lapouge, Haeckel, etc.- e dão elementos convincentes para a afirmação das individualidades nacionais. Não cabe aqui discutir a gênese do conceito de raça no contexto das teorias que foram elaboradas principalmente na segunda metade do século XIX, e mais tarde rotuladas de “racistas”. Guardadas as diferenças de interpretação, todas elas tinham em comum o dogma de que a diversidade humana, anatômica e cultural, era produzida pela desigualdade das raças; e a partir deste dogma, produziram-se hierarquias raciais que invariavelmente localizavam os europeus civilizados no topo, os negros “bárbaros” e os índios “selvagens” se revezando na base, e todos os demais ocupando as posições intermediárias [...] o darwinismo social [...] radicalizou o primado das leis biológicas na determinação da civilização, afirmando que o progresso humano é um resultado da luta e da competição entre raças, vencendo os mais capazes (ou aptos)- no caso, os brancos, porque as demais raças, principalmente os negros, acabariam sucumbindo à seleção natural e social. (SEYFERTH, 1996, p.43).

O darwinismo social, por exemplo, traria uma questão inquietante para aqueles que pensavam o Brasil em termos raciais, devido ao verdadeiro “laboratório racial” no qual o país se configurava, espaço de confluência existencial de brancos, negros e indígenas. Sendo estes dois últimos considerados como tipos humanos inferiores na escala classificatória estabelecida por esta “ciência” e sua perspectiva científica calcada na ideia de raça¹⁰, como seria possível que o país pudesse apurar os tipos humanos em busca de um aprimoramento que levasse ao embranquecimento da nação como um todo? Desta forma:

[...] o racismo científico se tornou moeda corrente no debate político e cultural brasileiro no último quartel do século XIX, redefinindo e adaptando às condições locais. Desse processo de ajuste das “importações ideológicas”, resultaram modelos de pensamento, como a ideologia do branqueamento e da miscigenação, como tentativa de eliminar a contradição entre realidade étnica brasileira, o racismo científico e o liberalismo progressista. Aceitando a premissa básica do racismo- a superioridade da raça branca-, Joaquim Nabuco, Joao Batista de Lacerda, Sílvio Romero e Afranio Peixoto enaltecem a mestiçagem como mecanismo de assimilação racial dos grupos inferiores, de modo a escapar à armadilha determinista de Buckle, Gobineau e Agassiz, em que o Brasil seria condenado ao atraso e à barbárie. (VENTURA, 1991, p. 62-63).

¹⁰ A ideia de branqueamento pode ser identificada como uma das características fundamentais do racismo científico proposto durante este período no Brasil e que, apesar de propalado por um grande número de intelectuais, também sofreu oposições importantes: “O racismo científico à brasileira tinha nas propostas de branqueamento sua construção mais acabada e tendeu a predominar em inúmeros círculos intelectuais e políticos da Primeira República. Não faltavam mesmo aqueles que propunham soluções mais drásticas, inclusive a esterilização. Apesar disso, um pensamento antirracista não deixou de se fazer presente. Em 1906, o poeta Olavo Bilac se colocou do mesmo lado que grupos negros organizados paulistas quando combateu, com base na constituição de 1891, a tentativa de proibição da entrada de negros e mestiços na guarda civil de São Paulo”. (MATTOS, 2012, p.118).

Assim, devido a este caldeirão de raças, os intelectuais se alternaram entre visões positivas em torno da mestiçagem e outras que, diferentemente, propunham perspectivas que consideravam esta profusão de tipos humanos como um impedimento para o aperfeiçoamento da raça nacional que pudesse vir a surgir. O problema da variável mestiçagem, que decorria das bases raciológicas presentes nas elaborações teóricas dos intelectuais brasileiros, seria discutida amplamente por estes homens da ciência. Essa realidade étnica lançava questões para o racismo científico, fundando as bases de uma teoria sobre a miscigenação:

No Brasil das últimas duas décadas do século XIX e da primeira do XX, por exemplo, a mestiçagem torna-se ponto central para a compreensão dos destinos da nação. Nessa virada de século, por exemplo, são evidentes as personalíssimas elaborações que dela fizeram Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Graça Aranha, entre outros. Profundamente influenciados pelo positivismo, que teve nos tópicos “degeneração”, “barbárie” e “enfermidade social” unidades básicas de análise, estes autores viam no cruzamento racial e na educação, se bem que por vezes até de forma conflitiva e incoerente, uma possível solução para os males do Brasil-quer dizer, uma das poucas saídas possíveis para o triunfo e regeneração da etnicidade branca no país. (MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, 1996, p.108-109).

Essa oscilação entre uma perspectiva positiva e outra negativa sobre a ideia de uma nação mestiça permeou trabalhos como os de Sílvio Romero. Este autor dedicou ao folclore e à literatura brasileira um número significativo de obras. Estes trabalhos estavam norteados pela ideia da raça e pelo que Romero considerava como contribuições que cada um dos tipos físicos identificados à época deixou como legado para o quadro sociocultural da nação. Em seus esforços interpretativos, Romero conecta raça e cultura para poder delinear os aspectos concernentes à mestiçagem entre os tipos humanos brasileiros. Segundo Ventura, ao se debruçar sobre os trabalhos de Romero:

A partir da vinculação entre o racial e o cultural, Romero desdobra a mestiçagem em dois níveis: “Deste imenso mestiçamento físico e moral, desta fusão de sangues e de almas é que tem saído diferenciado o brasileiro de hoje e há de sair cada vez mais nítido o do futuro”, pela mestiçagem moral, seria possível formar uma perspectiva crítica e seletiva diante do influxo externo e superar o “mimetismo” cultural e a imitação do estrangeiro. A cultura brasileira é definida como mestiça ou compósita, cujo caráter específico depende da integração de elementos dispares. Em termos literários e artísticos, a consciência nacional se criaria pela fusão das raças e pela incorporação das “faculdades de imigração e sentimento dos selvagens do continente americano e africano” a uma “expressão civilizada”. Apoiar-se na teoria de Gobineau de que a arte e o refinamento estético nasceram do cruzamento entre a sensualidade do negro e a espiritualidade do branco. (VENTURA, Op. cit., p.48).

Em seu trabalho sobre o folclore nacional, por exemplo, Romero procura analisar as contribuições de portugueses, índios, africanos e mestiços para demonstrar o impacto de cada um destes povos para a formação cultural do povo brasileiro. O intelectual destaca o papel dos mestiços na formação do caráter nacional. Segundo ele, neste universo de confluência de “raças”, os portugueses ocupavam a posição superior na hierarquia das “raças”, e que, como raça superior, ao se relacionar com as de natureza inferior, produziu duas consequências. Uma foi a sua própria impermeabilidade frente a qualquer possível influencia provocada pelos outros tipos humanos, muito devido à sua posição de superioridade racial. A outra consequência seria a de ter gerado o mestiço, que nasceu dos intercursos sexuais entre estes portugueses, os africanos e os indígenas. Desta forma, caberia ao mestiço o papel de transformador no interior de nossa sociedade. Nos termos de Romero, tal papel não seria de sobrepujamento dele em relação aos demais, mas, ao contrário, estava atrelado a uma capacidade de harmonização dos contrários, um agente de fusão:

Incontestavelmente o português é o agente mais robusto de nossa vida espiritual. Devemos-lhe as crenças religiosas, as instituições civis e políticas, a língua e o contato com a civilização européia. [...]. As relações da raça superior com as duas inferiores tiveram dois aspectos principais: a) relações meramente externas, em que os portugueses não poderiam, como civilizados, modificar sua vida intelectual que tendia a prevalecer, e só poderiam contrair um ou outro hábito, e empregar um ou outro utensílio na vida ordinária; b) relações de sangue, tendentes a modificar as três raças e a formar o mestiço. [...]. A ação fisiológica dos sangues negro e indígena no genuíno brasileiro explica-lhe a força da imaginação e o ardor do sentimento. Não há aqui, pois, em rigor, vencidos e vencedores; o mestiço congraçou as raças e a vitória é assim de todas as três. Pela lei da adaptação elas tendem a modificar-se nele, que, por sua vez, pela lei da concorrência vital, tendeu e tende ainda a integrar-se à parte, formando um tipo novo em que predominará a ação do branco. (ROMERO, 1954, p.6-7).

Assim, para Romero, o mestiço simbolizava o agente transformador primordial, sendo a própria expressão da nacionalidade brasileira. Ele seria, na história social brasileira, uma história marcadamente fundamentada na perspectiva biologista, um elemento intermediário, um meio-termo na escala evolutiva dos tipos humanos. Este tipo novo, que vai surgir da conexão entre fatores distintos, tais como o português, o negro, o índio, o meio físico ou natural, e finalmente, a imitação estrangeira, seria a ponte para confirmar a previsão cronológica de Romero, a saber: em três ou quatro séculos, o elemento branco sairia vitorioso da “luta entre raças”,

devido à sua superioridade evolutiva, superioridade esta que lhe garantiria o seu predomínio no cruzamento entre as raças:

Das três raças, que constituíram a atual população brasileira, a que um rastro mais profundo deixou foi por certo a branca, segue-se a negra e depois a indígena. À medida, porém, que a ação direta das duas últimas tende a diminuir, com o internamento do selvagem e a extinção do tráfico dos negros, a influência européia tende a crescer, com a imigração e pela natural tendência de prevalecer o mais forte e o mais hábil. O mestiço é a condição desta vitória do branco, fortificando-lhe o sangue para habilitá-lo aos rigores do clima. É uma forma de transição necessária e útil que caminha para aproximar-se do tipo superior [...]. Aplicando os princípios de Darwin à literatura e ao povo brasileiro, é fácil perceber que a raça que há de vir a triunfar na luta pela vida neste país é a raça branca. A família selvagem e a família negra, uma espoliada pela conquista, a outra embrutecida pela escravidão, pouco, talvez bem pouco, consignarão para si. Os seus próprios recursos e esforços volver-se-ão em vantagem dos brancos. (ROMERO, *Ibidem*, p.19-20).

É importante notarmos que, por trás desta ideia de mestiçagem proposta por Sílvio Romero, encontra-se o pano de fundo da extinção dos elementos indígenas e africanos. A integração ou mistura que seria o mote da sua teoria sobre a mestiçagem teria como objetivo final a consagração do elemento branco como o ápice de um processo civilizatório nos trópicos. Assim, as teorias raciais¹¹ de Romero foram capitais na fundação dos *“mitos de identidade nacional e as ideologias do caráter e da cultura brasileira, baseados na fusão e integração de raças e culturas.”* (VENTURA, *Op. cit.*, p.65) e na derradeira vitória do branco como representante do espírito da identidade nacional:

É força convir, porém, que o futuro deste país pertencerá definitivamente ao branco só depois de haver este assimilado os elementos estranhos indispensáveis para o habilitarem a resistir plenamente às agruras de nossa

¹¹ Segundo Jair Ramos e Marcos Maio, embora as teorias de fundo racial fornecessem um status de cientificidade à questão da raça, sistemas de classificação que tinham por premissa aspectos relativos à raça já estavam presentes no Brasil desde o período Colonial de sua história. Tais classificações eram utilizadas como fator de distinção social: “De início, deve-se assinalar que a absorção das teorias raciais pelos intelectuais brasileiros se inscreve em um processo de longo prazo que é anterior à chegada dessas ideias por aqui. Desde o período colonial existiam termos tais como “mamelucos”, “Pardos”, “mulatos”, “crioulos”, “boçais”, “mouriscos”, “cristãos-novos”, etc., por meio dos quais a administração portuguesa estabelecia diferenças e desigualdades entre segmentos da população brasileira. Esses termos não identificavam raças no sentido biologizante, mas forneciam um mecanismo de classificação de populações como diferentes e hierarquicamente desiguais. Assim, mais do que a simples importação das teorias raciais por força de um impulso de imitação, tivemos aqui, e em toda a América Latina, um solo fértil para a apreensão destas ideias, pois elas permitiam dar conta do problema que a diversidade de populações representava para a construção da unidade nacional. Investidas da autoridade de leis científicas, as teorias raciais foram tomadas, não apenas pelos intelectuais brasileiros, mas também por diversos outros intelectuais latino-americanos, como o ponto de partida para a produção de diagnósticos e desenhavam, em princípio, um futuro pouco alvissareiro para as ex-colônias europeias por força de sua composição racial”. (MAIO, 2010, p.33-34).

natureza. [...]. Entre nós o concurso de três raças inteiramente distintas, em todo o rigor da expressão, deu-nos uma sub-raça propriamente brasileira, o mestiço. [...]. A história o prova; ela nos mostra a inteligência e a atividade no branco puro ou no mestiço quase branco; porém nunca no índio ou no negro estremos de mistura. Mas como o branco genuinamente puro, cousa que se vai tornado rara no país, bem pouco se distingue do europeu, é força convir que o tipo, a encarnação perfeita do genuíno brasileiro, está, por enquanto, na vasta classe de mestiços, pardos, mulatos, cabras, mamelucos, caborés, que abundam no país com a sua enorme variedade de cores. Esta grande fusão ainda não está completa, e é por isso que não temos ainda um espírito, um caráter original. Este virá com o tempo. [...]. A nossa tese, pois, é que a vitória definitiva na luta pela vida e pela civilização, entre nós, pertencerá no futuro ao branco (ROMERO, *Ibidem*, p.21-22).

As teorias de Sílvio Romero demonstram uma oscilação em torno do papel do mestiço como elemento representante da identidade brasileira. Sua visão inicial era a de que o país e sua gente poderiam ser caracterizados como fruto de uma miscigenação entre os três tipos humanos, o português, o negro e o indígena. Em um determinado momento, ao contrário, Romero passou a compartilhar das mesmas ideias desenvolvidas por intelectuais europeus que pleiteavam a hierarquia entre as chamadas raças humanas, expondo sua proposta de iniciar um fluxo da população ariana para o Brasil. Em uma outra etapa ainda, se rendeu à visão negativa do mulato como projeto humano de futuro para a nação. Skidmore nos apresenta essa etapa de Romero e do papel das teorias sobre a miscigenação como elemento de ascensão social:

[...]. Na realidade, a miscigenação não despertava a oposição instintiva da elite branca no Brasil. Pelo contrário, era o processo reconhecido (e tacitamente aprovado) pelo qual uns poucos mestiços (quase invariavelmente mulatos claros) tinha ascendido ao topo da hierarquia social e política. [...]. Os escritos dessa época de Sílvio Romero refletem bem a inconsistência que a justaposição dos costumes domésticos e da teoria importada tinha feito inevitável. No fim do Império, ele fora um dos primeiros a pedir que se reconhecesse o Brasil como produto da miscigenação. Tinha predito um feliz resultado para a futura evolução étnica. Em 1904, rejeitara a descrição do Brasil por Teófilo Braga, o intelectual português e líder político, que, a seu ver, havia subestimado o papel do mestiço. E, todavia, em 1906 definiu-se entre os que- com Gobineau, Ammon, Lapouge e Chamberlain- acreditavam que os povos dolicocefalos- louros do Norte da Europa- eram superiores aos outros homens. Sua fórmula para melhorar o Brasil, consistia em aumentar o influxo de alemães, que deveriam ser distribuídos e disseminados pelo país a fim de absorver a cultura brasileira e aceitar a autoridade do governo brasileiro. Em 1912, estava ainda louvando Gobineau por sua “admirável visão genial” e pelas “sabias palavras que merecem toda consideração”. Chegou, numa violenta polêmica, e levado pelo seu arroubo ao ponto de endossar uma versão extrema da teoria da degenerescência do mulato. Pretendeu que “os mais competentes naturalistas demonstraram que as raças demasiado distanciadas pouco coabitam e, quando o fazem, ou não produzem, ou se produzem, são bastardos infecundos, depois da segunda ou terceira geração”. Incluiu extensas citações da notícia de Lapouge sobre a corrupção biológica da

“primitiva aristocracia gaulesa”, por intrusões latinas como a dos exércitos de Júlio César. (SKIDMORE, 1976, p.72-73).

Da mesma forma que Sílvio Romero, o republicano Euclides da Cunha (1866-1909) também tratou da questão relativa à identidade nacional, pensando o Brasil e a sua população segundo aspectos climáticos e raciais¹². Em seu livro de maior destaque, os *Sertões*, publicado no ano de 1902, Euclides da Cunha retratou a Guerra de Canudos, que se desenrolou no interior do Estado da Bahia. Esta batalha foi travada contra a figura de Antônio Conselheiro e de seus liderados. Conselheiro era um líder religioso carismático que realizou um movimento com pretensões messiânicas e de cunho monarquista e em oposição ao novo regime republicano¹³. A pesquisa de Euclides da Cunha foi realizada no campo, nos instantes derradeiros da capitulação de Conselheiro e seu grupo religioso. Neste trabalho, Euclides destaca o fator racial como elemento explicativo do movimento de Antônio Conselheiro. Aqui, a raça é um elemento dinâmico, que evoluía em conexão

¹² Hebe Mattos nos oferece alguns detalhes sobre a trajetória de Euclides da Cunha, bem como o impacto de sua obra nos trabalhos de outros intelectuais: “Com formação militar, Euclides da Cunha desligou-se do Exército em 1896, tornando-se engenheiro e jornalista. Foi como repórter do jornal *O Estado de São Paulo* que acompanhou a fase final da campanha de Canudos (1893-1897), conflito armado ocorrido no sertão e que mudou radicalmente sua visão do país, resultando na publicação da obra *Os sertões*, em 1902. [...]. Mas Euclides da Cunha foi apenas um-talvez o de maior reputação-entre um grupo de escritores que construiu uma maneira característica de ver a natureza brasileira por meio de um vasto conjunto de obras que abrangiam ficção literária, ensaios, relatos de viagens e memórias. A obra de Euclides inspirou muitos escritores e artistas a retratarem, doravante, a profunda divisão do país entre Norte e Sul, sertão e litoral, campo e cidade, miséria e opulência. Escritores e ensaístas como Alberto Rangel, Hugo de Carvalho Ramos, Domício da Gama, Matheus de Albuquerque, Araripe Junior e outros-que ficarão, não raro, conhecidos como sertanistas ou regionalistas”. (MATTOS, 2012, p.258).

¹³ José Murilo de carvalho enceta esta oposição entre o regime monárquico e o regime Republicano, que surge se contrapondo ao primeiro, delineando também esta república brasileira eivada de positivismo: “No Brasil, não houve revolução prévia. Apesar da abolição da escravidão, a sociedade caracterizava-se por desigualdades profundas e pela concentração do poder. Nessas circunstâncias, o liberalismo adquiria um caráter de consagração da desigualdade, de sanção da lei do mais forte. Acoplado ao presidencialismo, o darwinismo republicano tinha em mãos os instrumentos ideológicos e políticos para estabelecer um regime profundamente autoritário. [...]. Não era esse, sem dúvida, o modelo que convinha a outros desafetos da Monarquia. Havia um setor da população urbana, formado por pequenos proprietários, profissionais liberais, jornalistas, professores e estudantes, para quem o regime imperial aparecia como limitador das oportunidades de trabalho. Digo “aparecia” porque a lentidão do sistema imperial, mesmo em promover a abolição, a excessiva centralização, a longevidade de alguns segmentos da elite política (dos senadores vitalícios, por exemplo) eram vistos como a causa dos problemas desses insatisfeitos, quando a causa estava em outros fatores (como a própria escravidão, que limitava o mercado de trabalho). [...]. A versão positivista da república, em suas diversas variantes, oferecia tal saída. O arsenal teórico positivista trazia armas úteis. A começar pela condenação da Monarquia em nome do progresso. Pela lei do três estados, a Monarquia correspondia à fase teológico-militar, que devia ser superada pela fase positivista, cuja melhor encarnação era a república. A separação entre Igreja e Estado era também uma demanda atraente para esse grupo, particularmente para os professores, estudantes e militares. [...]. Progresso e ditadura, o progresso pela ditadura, pela ação do Estado, eis aí um ideal de despotismo ilustrado que tinha longas raízes na tradição luso-brasileira desde os tempos pombalinos do século XVIII”. (CARVALHO, 1990, p. 25-27).

com os eventos da história e do meio em que os homens viviam. Ao se dedicar a análise do livro de Euclides, Maio afirma o papel fundamental da raça para este autor, pois, em seu livro:

Os primeiros capítulos se estruturam com base nos dois elementos sobre os quais foram construídas as visões pessimistas sobre o Brasil: o clima e a raça. Contudo, aparecia aqui a perspectiva histórica. O que significa, como em Romero e nos demais defensores do branqueamento, que a raça era concebida como uma realidade em transformação, e não como um destino absoluto e definitivo. Mesmo sem abandonar os elementos básicos das teorias racialistas, a abordagem de Euclides mostrava-se ainda mais complexa porque a transformação da raça não se dava apenas por meio da miscigenação, mas também da relação com o meio ecológico e dos eventos históricos nos quais as populações estavam envolvidas. (MAIO, Op. cit., p.45).

Euclides inicia seu texto tratando da questão que para ele era de fundamental importância e que iria ocupar a pauta dos debates sobre a etnologia no Brasil, ou seja, a relação entre grupos humanos considerados como racialmente opostos. Suas elaborações teóricas seguem a ideia da mistura entre os três grupos raciais que compõem o processo civilizatório no país, a confluência entre o branco, o negro e o indígena. O autor inicia sua explicação pelos grupos indígenas, destacados como elementos constitutivos de uma cadeia arcaica de povos que habitavam as terras onde foi fundado o Brasil. Aos dois outros elementos, o negro e o branco, ele já concebe um posicionamento hierárquico inicial entre tais tipos humanos:

Os nossos silvícolas, com seus frisantes caracteres antropológicos, podem ser considerados tipos evanescentes de velhas raças autóctones da nossa terra. [...]. Os dois outros elementos formadores, alienígenas, não originaram idênticas tentativas. O negro banto, ou cafre, com as suas várias modalidades, foi até neste ponto o nosso eterno desprotegido. Somente nos últimos tempos um investigador tenaz, Nina Rodrigues, subordinou a uma análise cuidadosa a sua religiosidade original e interessante. Qualquer, porém, que tenha sido o ramo africano para aqui transplantado trouxe, certo, os atributos preponderantes do homo afer, filho das paragens adustas e barbas, onde a seleção natural, mais que em quaisquer outras, se faz pelo exercício intensivo da ferocidade e da força. [...]. Quanto ao fator aristocrático de nossos gens, o português, que nos liga à vibrátil estrutura intelectual do celta, está, por sua vez, malgrado o complicado caldeamento de onde merge, de todo caracterizado. [...]. Conhecemos, deste modo, os três elementos essenciais, e, imperfeitamente embora, o meio físico diferenciador- e ainda, sob todas as suas formas, as condições históricas adversas ou favoráveis que sobre eles reagiram. No considerar, porém, todas as alternativas e todas as fases intermédias desse entrelaçamento de tipos antropológicos de graus díspares nos atributos físicos e psíquicos, sob os influxos de um meio variável, capaz de diversos climas, tendo discordantes aspectos e opostas condições de vida, pode afirmar-se que pouco nos temos avantajado. (CUNHA, 2002, p.239).

Euclides já nos aponta as dificuldades em se identificar um tipo físico singular, muito decorrente da grande diversidade destes tipos e de suas mais diferentes mestiçagens, as quais ele considera como um “embaralhado mestiçamento” entre tipos distintos. Tais mestiçagens resultariam em desdobramentos de subgrupos raciais que se distanciariam dos três grupos constitutivos. É deste fluxo de cruzamentos de alta complexidade que ele vê surgir o brasileiro, uma abstração conceitual, mas uma realidade misturada e não redutível a um único padrão. Quanto à identificação de um resultado que possibilitasse a assunção de um modelo único de tipo psicofísico de brasileiro, Euclides acredita que:

Isto sucede porque o escopo essencial destas investigações se tem reduzido à pesquisa de um tipo físico étnico único, quando há, certo, muitos. Não temos unidade de raça. Não a teremos, talvez, nunca. Predestinamos à formação de uma raça histórica em futuro remoto, se o permitir dilatado tempo de vida nacional autônoma. Invertemos, sob este aspecto, a ordem natural dos fatos. A nossa evolução biológica reclama a garantia da evolução social. (CUNHA, *Ibidem*, p.241-242).

Na teoria proposta por Euclides, não somente a raça e seus cruzamentos se converteriam em fator fundamental no processo de constituição dos habitantes das terras brasileiras. Juntamente com este elemento, aspectos adicionais, que dizem respeito ao clima e aos eventos históricos que influenciaram positiva ou negativamente a marcha dos homens nestas terras são levantados por ele, em um sistema que procurava tratar do impacto destes fatores na constituição física e comportamental destas populações. A conhecida dicotomia euclidiana entre sertão e litoral marca a forma como ele pensa o homem no interior deste meio ambiente. O tipo mestiço encontrava-se no sertão do norte brasileiro, ambiente que agravou a sua luta pela sobrevivência neste meio e fez com que ele viesse a se torna uma “sub-raça”. Já os habitantes do litoral, se revelavam como os que residiam em um espaço privilegiado para o seu crescimento, visto que sofriam o “*afluxo constante e sempre renovado de homens e ideias*.” (MAIO, *Op. cit.*, p.46). Desta forma, para Euclides da Cunha:

Preso no litoral, entre o sertão inabordável e os mares, o velho agregado colonial tendia a chegar ao nosso tempo, imutável, sob o emperramento de uma centralização estúpida, realizando a anomalia de deslocar para uma terra nova o ambiente moral de uma sociedade velha. [...]. Bateu-o felizmente, a onda impetuosa do Sul. [...]. Aqui, a aclimação mais pronta, em meio menos adverso, emprestou cedo, mais vigor aos forasteiros. Da absorção das primeiras tribos surgiram os cruzados das conquistas sertanejas, os mamelucos audazes. O paulista- e a significação histórica deste nome abrange os filhos do Rio de Janeiro, Minas, São Paulo e

regiões do Sul- erigiu-se como um tipo autônomo, aventureiro, rebelde, libérrimo, com a feição perfeita de um dominador da terra, emancipando-se, insurrecto, da tutela longínqua. [...]. Fora do litoral, em que se refletia a decadência da metrópole e todos os vícios de uma nacionalidade em decomposição insanável, aqueles sertanistas, avantajando-se às terras extremas de Pernambuco ao Amazonas, semelhavam uma outra raça, no arrojo temerário e resistência aos reveses. [...]. Apertados entre os canaviais da costa e o sertão, entre o mar e o deserto, num bloqueio engravecido pela ação do lima perderam todo o prumo e este espírito de revolta, eloquentíssimo, que ruga em todas as paginas da história do Sul. [...]. Tal contraste não se baseia, por certo, em causas étnicas primordiais. Delineada, deste modo, a influência mesológica em nosso movimento histórico, deduz-se a que exerceu sobre a nossa formação étnica. (CUNHA, *Ibidem*, p.249-252).

Os aspectos do meio em Euclides da Cunha irão ser analisados por ele mediante a observação dos desdobramentos de ordem física e comportamental, que o próprio clima e suas condições adversas exigiram do homem. Espaço de fomento e não de formação, este ambiente lançou seus habitantes em um universo que lhes exigiu um esforço extra para a manutenção de sua vida, deixando marcas em seu corpo e em suas personalidades. Entretanto, neste embate pela sobrevivência em uma terra hostil e marcadamente lancinante, o produto humano de tão dura luta não irá formar, segundo Cunha, um tipo único capaz de nomear uma singularidade tão buscada pelo pensamento dos intelectuais brasileiros. Em um processo de misturas oriundas de cruzamentos inter-raciais, ao contrário:

Convido em que o meio não forma as raças, no nosso caso especial variou demais nos diversos pontos do território as dosagens de três elementos essenciais. Preparou o advento de sub-raças diferentes pela própria diversidade das condições de adaptação. Além disso (é hoje fato inegável) as condições exteriores atuam gravemente sobre as próprias sociedades constituídas, que se deslocam em migrações seculares aparelhadas embora pelos recursos de uma cultura superior. [...]. Ao calor e à luz, que se exercitam em ambas, adicionam-se, então, a disposição da terra, as modalidades do clima e essa ação de presença inegável, essa espécie de força catalítica misteriosa que difundem os vários aspectos da natureza. [...]. Entre nós, vimo-lo, a intensidade destes últimos está longe da uniformidade proclamada. Distribuíram, como indica a história, de modo diverso às nossas camadas étnicas, originando-se uma mestiçagem dissímil. Não há um tipo antropológico brasileiro. (CUNHA, *Ibidem*, p.252-253).

Euclides, como já citamos anteriormente, marca esta diferenciação entre as populações do norte e do sul do país, estabelecendo uma linha que as separa pelas qualidades positivas da primeira e pelas negativas que recaem sobre as segundas. Ele procura pontuar os desdobramentos históricos dos dois povoamentos, colocando em evidência um suposto isolamento territorial do tipo sertanejo. Este isolamento teria contribuído para criar as particularidades e características específicas do

homem do sertão, uma espécie de elo perdido no processo civilizatório da humanidade. Tempos imemoriais de um sertão baiano servem de estudo de caso para este intelectual:

Precisamente no trecho dos sertões baianos mais ligados aos dos demais estados do Norte- em toda a orla do sertão de Canudos- se estabeleceu desde o alvorecer da nossa história um farto povoamento, em que sobressaia o aborígine amalgamando-se com o branco e ao negro, sem que estes se avolumassem ao ponto de dirimir a sua influência inegável. [...]. ora, toda essa população perdida num recanto dos sertões, lá permaneceu até agora, reproduzindo-se livre de elementos estranhos, como que insulada, e realizando, por isso mesmo, a máxima intensidade de cruzamento uniforme capaz de justificar o aparecimento de um tipo mestiço bem definido, completo. [...]. Assim, esta se desenvolveu fora do influxo de outros elementos. Entregues à vida pastoril, a que por índole se afeiçoavam, os curibocas ou cafuzos trigueiros, antecedentes diretos dos vaqueiros atuais, divorciados inteiramente das gentes do Sul e da colonização intensa do litoral, evolveram, adquirindo uma fisionomia original. Como que se criaram num país diverso. (CUNHA, *Ibidem*, p.264-265).

Como “raça mestiça”, produto da miscigenação entre as três raças e que teve como resultado o surgimento de uma população trigueira do sertão, esse sertanejo, pelas análises de Euclides, nasce como uma excrescência do fluxo civilizatório que se instalou no Brasil no litoral, um “outsider” dentro das terras nacionais. Sua originalidade foi construída pela atração das terras do sertão, uma atração que se constrói pelas intempéries do clima e do meio hostil. São as características desta terra que lhe delineiam a fisionomia e o caráter, um preenchimento que se processa na ausência de um futuro de possibilidades e no apego ao passado das tradições arcaicas, o que lhe acentua os supostos traços da imobilidade sociocultural:

É natural que grandes populações sertanejas, de par com as que se constituíam no médio São Francisco, se formassem ali com a dosagem preponderante do sangue tapuia. E lá ficasse ablegada, envolvendo em círculo apertado durante três séculos, até à nossa idade, num abandono completo, de todo alheias dos nossos destinos, guardando, intactas, as tradições do passado. De sorte que, hoje, quem atravessa aqueles lugares observa uma uniformidade notável entre os que os povoam: feições e estaturas variando ligeiramente em torno de um modelo único, dando a impressão de um tipo antropológico invariável, logo ao primeiro lance de vistas distinto do mestiço proteiforme do litoral. Porque enquanto este patenteia todos os cambiantes da cor e se erige ainda indefinido, segundo o predomínio variável dos seus agentes formadores, o homem do sertão parece feito por um molde único, revelando quase os mesmos caracteres físicos, a mesma tez, variando brevemente de um mameluco bronzeado ao cafuz trigueiro; cabelo corredio e duro ou levemente ondeado; a mesma envergadura atlética, e os mesmos caracteres morais traduzindo-se nas mesmas superstições, nos mesmos vícios, e nas mesmas virtudes. [...]. A uniformidade, sob estes vários aspectos, é impressionadora. O sertanejo do Norte é, inegavelmente, o tipo de uma subcategoria étnica já constituída. (CUNHA, *Ibidem*, p.266-267).

As características físicas dos mestiços do sertão são, neste autor, de natureza impermeável, pois, neste insulamento geográfico, eles teriam se distanciado sobremaneira dos três elementos raciais que lhe originaram, bem como se constituído em um tipo uniforme, passível de ser reproduzido de uma maneira padronizada. Interessante notarmos aqui que essa invariância que Euclides nos traz, se expressa nas formas e coloração do tipo negro, que, neste estado de isolamento, parece condenar esta população ao retrocesso. Desta forma, temos a visão de Euclides sobre as consequências nefastas que o processo da mestiçagem irá produzir. Neste processo de cruzamento entre tipos étnicos distintos, muito pouco sobra das características positivas do branco, avultando nesta síntese pusilânime do mestiço os caracteres deletérios do índio e do negro:

A mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos, prejudicial. Ante as conclusões do evolucionismo, ainda quando reaja sobre o produto o influxo de uma raça superior, despontam vivíssimos estigmas da inferior. A mestiçagem extremada é um retrocesso. O indo-europeu, o negro e o Brasília-guarani ou o tapuia, exprimem estádios evolutivos que se fronteam, e o cruzamento, sobre obliterar as qualidades preeminentes do primeiro, é um estimulante à revivescência dos atributos primitivos dos últimos. De sorte que o mestiço [...] é, quase sempre, um desequilibrado. [...] não há terapêutica para este embater de tendências antagonistas, de raças repentinamente aproximadas, fundidas num organismo isolado. [...]. E o mestiço- mulato, mameluco ou cafuz- menos que um intermediário, é um decaído, sem a energia física dos ascendentes selvagens, sem a altitude intelectual dos ancestrais superiores [...] o mestiço é um intruso. Não lutou; não é uma integração de esforços; é alguma coisa de dispersivo e dissolvente; surge de repente, sem caracteres próprios, oscilando entre influxos opostos de legados discordes. A tendência à regressão às raças matrizes caracteriza a sua instabilidade. [...]. O mulato despreza então, irresistivelmente, o negro e procura com uma tenacidade ansiosíssima cruzamentos que apaguem na sua prole o estigma da fronte escurecida. (CUNHA, *Ibidem*, p.268).

Nesta citação acima, os mestiços são apontados como desequilibrados e como um subproduto degenerado e de baixa qualidade que se apresenta na trama do complexo jogo das relações inter-raciais. Por representar muito pouco o que ele poderia ter herdado do elemento branco e por ser o somatório de boa parte dos atributos negativos dos negros e índios, seu destino insólito é o de ser apenas um modelo improvável de um projeto que se mostrou insuficientemente capaz de transpor as leis da biologia racial. Para Euclides, como projeto do caldeamento racial, o mestiço interdita, como ponto médio da depuração das raças, o caminho de volta da população retinta para o branqueamento redentor:

A índole incoerente, desigual e revolta do mestiço, como que denota um íntimo e intenso esforço de eliminação dos atributos que lhe impedem a vida num meio mais adiantado e complexo. Reflete- em círculo diminuto- esse combate surdo e formidável, que é a própria luta pela vida das raças [...]. A verdade, porém, é que se todo o elemento étnico forte “tende subordinar ao seu destino o elemento mais fraco ante o qual se acha”, encontra na mestiçagem um caso perturbador. [...] é que nesse caso a raça forte não destrói a fraca pelas armas, esmaga-a pela civilização. [...] Para os nossos rudes patrícios dos sertões do Norte forraram-se a esta última. O abandono em que jazeram teve função benéfica. Libertou-os da adaptação penosíssima a um estádio social superior, e, simultaneamente, evitou que descambassem para as aberrações e vícios dos meios adiantados. (CUNHA, *Ibidem*, p.269).

Assim, na visão euclidiana, para o sertanejo primitivo, inviabiliza a sua inscrição na civilização, restando para ele o retorno à natureza, que lhe molda o espírito e o corpo, compensando os desajustes que são característicos da sua etapa social incompleta. Em sua pesquisa de campo, Euclides da Cunha considera ter confirmado sua afirmação de que a civilização esmagou a “raça” inferior. Todavia, isso acontece não pelo seu diferencial genético, mas pela força de suas armas, frente ao medo de mais esta onda negra incivilizada. Canudos e seu líder carismático Antônio Conselheiro foram aniquilados pelo processo civilizatório com todo o aparato bélico que se dedicou a extirpar este exemplo de forma de existência arcaica e indesejável. E é esta existência arcaica que Conselheiro ressignifica para Euclides, sob a forma de uma religião mestiça:

A mestiçagem dos sertões da do litoral são distintas [...] senão pelos elementos, pelas condições do meio. [...] O sertanejo tomado em larga escala, do selvagem, a intimidade com o meio físico, que ao invés de deprimir enrija o seu organismo potente, reflete, na índole e nos costumes, das outras raças formadoras apenas aqueles atributos mais ajustáveis à sua fase social incipiente. [...] nos sertões a integridade orgânica do mestiço desponta inteiriça e robusta, imune de estranhas mesclas, capaz de evoluir, diferenciando-se, acomodando-se a novos e mais altos destinos, porque é a solida base física do desenvolvimento moral ulterior. O sertanejo é, antes de tudo, um forte. [...] Insulado deste modo no país que o não conhece, em luta aberta com o meio [...] está na fase religiosa de um monoteísmo incompreendido, eivado de misticismo extravagante, em que se rebate o fetichismo do índio e do africano. É o homem primitivo, audacioso e forte, mas ao mesmo tempo crédulo, deixando-se facilmente arrebatar pelas superstições mais absurdas. [...] **A sua religião é como ele-mestiça. [...] Não seria difícil caracterizá-las com uma mestiçagem de crenças. Ali estão, francos, o antropismo do selvagem, o animismo do africano** e, o que é mais, o próprio aspecto emocional da raça superior, na época do descobrimento e da colonização. [...] É natural que estas camadas profundas da nossa estratificação ética se sublevassem numa anticlinal extraordinária- Antônio Conselheiro. [...] O historiador só pode avaliar a altitude daquele homem, que por si nada valeu, considerando a psicologia da sociedade que o criou. Isolado, ele se perde na turba dos nevróticos vulgares. (CUNHA, *Ibidem*, p.269-293).

Antônio Conselheiro, trazido por Euclides da Cunha de sua experiência in loco no povoado de Canudos no interior do sertão baiano, serve de modelo exemplar de como aquela sociedade do sertão opera em sua dinâmica interna. A sua rusticidade é posta em destaque, uma natureza humana que extrapola as interpretações de qualquer mente minimamente sensata, se colocando diante da realidade segundo parâmetros arcaicos e atávicos, incapaz de captar a profundidade dos dogmas e princípios da religiosidade católica. Preso aos ritos de um misticismo profético, Conselheiro passa a ter como base em seu discurso proselitista e cataclísmico, uma vinculação com o sebastianismo¹⁴ antirrepublicano como ideal de transformação redentora:

Todas as crenças ingênuas, do fetichismo bárbaro às aberrações católicas, todas as tendências impulsivas das raças inferiores, livremente exercitadas na indisciplina da vida sertaneja, se condensaram no seu misticismo feroz e extravagante. [...]. Em seu desvio ideativo vibrou sempre, a bem dizer exclusiva, a nota étnica. Foi um documento raro de atavismo. Os traços mais típicos do seu **misticismo estranho**, mas naturalíssimo para nós, já foram, dentro de nossa era, **aspectos religiosos vulgares**. Deixando mesmo de lado o influxo das raças inferiores, vimo-los há pouco, de relance, em período angustioso da vida portuguesa. [...]. Antônio Conselheiro foi um gnóstico bronco. E no meio desse extravar adoidado, rompendo dentre o messianismo religioso, o messianismo da raça levando-o à insurreição contra a forma republicana. (CUNHA, *Ibidem*, p.294-295).

O povoado de Canudos, com seus traços de África, era, segundo a visão estabelecida por Euclides da Cunha, o laboratório perfeito para a análise deste grupo de fanáticos ensandecidos. Naquela cidade povoada por religiosos em uma comunhão diária ensandecida com o sagrado, compartilhava-se uma devoção espiritualista neurótica, o que propiciava a criação de um ambiente ideal para alimentar os devaneios messiânicos do profeta Antônio Conselheiro. Ele não era um líder revolucionário, em uma marcha autônoma pela libertação de uma gente, pensava Euclides da Cunha. Ao contrário, era fruto de uma condição de abandono, em que sua mentalidade mestiça via como possibilidade de reproduzir um modelo de messianismo sebastiano. Tais ideias seriam fruto dos efeitos de séculos de

¹⁴ O sebastianismo foi um movimento místico, de caráter messiânico e que surgiu no século XVI em Portugal. Este movimento fundamentava-se na crença de que Dom Sebastião, o rei de Portugal à época, não teria morrido e estaria somente aguardando o momento certo para retomar seu reino dos espanhóis, empreendendo a redenção do seu povo. O sebastianismo influenciou alguns movimentos políticos no Brasil, como por exemplo, o de Antônio Conselheiro. Para ele, Dom Sebastião iria retornar do reino dos mortos e reestabelecer a monarquia brasileira, afastando os efeitos deletérios do regime republicano que se iniciava.

isolamento em um ambiente hostil e que só incita a psique coletiva para o caminho da violência bestial.

Canudos surgia com a feição média entre a de um acampamento de guerreiros e a de um vasto Kraal africano. [...]. Lá se afirmou logo um regime modelado pela religiosidade do apóstolo extravagante. [...] a população tinha, engravescidas, todas as condições do estádio inferior. [...]. Canudos estereotipava o *facies* dúbio dos primeiros agrupamentos bárbaros. [...] ao fim de algum tempo [...] se fez a comunidade homogênea e uniforme, massa inconsciente e bruta [...] talhada para reviver os estigmas degenerativos de três raças. [...]. Grenhas maltratadas de crioulas retintas; cabelos corredios e duros, de caboclas; trunfas escandalosas, de africanas, madeixas castanhas e louras de brancas legítimas. (CUNHA, *Ibidem*, p.317-327).

Vemos que nas análises de Euclides da Cunha reside toda uma preocupação de se conseguir descrever este homem em simbiose com o mundo natural, em seu estado de isolamento selvagem. Nesta relação, Euclides aponta uma dinâmica, sem estabelecer delimitações claras entre a força da ação humana e as determinações da natureza. Tal indecisão parece ser fruto da adoção de uma perspectiva fundamentada nos determinismos climáticos e raciais. Partindo dessas bases teóricas, ele delinea o sertanejo, um tipo humano que iria fornecer as bases de uma representação mal delimitada da nacionalidade brasileira, tópico crucial a ser pensado pelos intelectuais da sua época:

A princípio uma dispersão estonteadora de atributos, que vão de todas as nuances da cor a todos os aspectos do caráter: Não há distinguir-se o brasileiro no intrincado misto de brancos, negros e mulatos de todos os sangues e de todos os matizes. Estamos à superfície da nossa gens, ou melhor, seguindo à letra a comparação de há pouco, calcamos o húmus indefinido da nossa raça. [...]. A mestiçagem generalizada produz, entretanto, ainda todas as variedades das dosagens díspares do cruzamento. Mas à medida que prosseguimos estas últimas se atenuam. [...] Vai-se notando maior uniformidade de caracteres físicos e morais. Por fim, a rocha viva- o sertanejo. [...]. Eu vejo [...] no jagunço um corpo isômero do sertanejo. E compreendo que Antônio Conselheiro repontasse como uma “integração de caracteres diferenciais, vagos e indefinidos, mal percebidos quando dispersos na multidão”- e não como simples caso patológico, porque a sua figura de pequeno grande homem se explica precisamente pela circunstancia rara de sintetizar de uma maneira empolgante e sugestiva, todos os erros, todas as credices e superstições, que são o lastro do nosso temperamento. (CUNHA, *Ibidem*, p.591-592).

Joaquim Nabuco, do qual falamos previamente neste capítulo, quando funda as bases do abolicionismo brasileiro com a sua obra homônima, também se dedicou a analisar o impacto da escravidão sobre a constituição da nacionalidade brasileira. Vista como uma mancha no processo civilizatório nacional, Nabuco afirma explicitamente, em forma de textos e materiais iconográficos, publicados em jornais

e folhetins, da vigência deste regime em nossa sociedade. Nesses periódicos, dá-se a presença de anúncios que tratam da venda de escravos, documentos que sinalizam o uso corrente da escravidão no Brasil, denotando o impacto e o grau de importância de tal regime na sociedade brasileira. Esses jornais seriam as marcas gráficas de um modelo e de sua aceitação em uma sociedade que se pretendia inserida nos parâmetros de uma nação moderna, em uma visível oposição aos ideais do novo regime republicano que começava a ser instaurado:

Em qualquer número de um grande jornal brasileiro [...] encontram-se, com efeito, as seguintes classes de informações que definem completamente a condição presente dos escravos: anúncios, de compra, venda e aluguel de escravos, em que sempre figuram as palavras mucama, moleque, bonita peça, rapaz, pardinho, rapariga de casa de família (as mulheres livres anunciam-se como senhoras a fim de melhor se diferenciar das escravas); editais para praças de escravos, espécie curiosa e da qual o último espécimen de Valença, é um dos mais completos; anúncios de negros fugidos acompanhados em muitos jornais da conhecida vinheta do negro descalço com a trouxa ao ombro, nos quais os escravos são descritos muitas vezes pelos sinais de castigos que sofreram, e se oferece uma gratificação, não raro de um conto de réis, a quem o apreender e o levar ao seu dono- o que é um estímulo à profissão dos capitães-do-mato; notícias de manumissões, bastante numerosas, narrações de crimes cometidos por escravos contra os senhores, mas sobretudo contra os agentes dos senhores, e de crimes cometidos por escravos contra aqueles, castigos bárbaros e fatais, que formam, entretanto, uma insignificantíssima parte dos abusos do poder dominical, porque estes raros chegam ao conhecimento das autoridades, ou da imprensa, não havendo testemunhas nem denunciadores nesse gênero de crime. [...]. Mais de um livro estrangeiro de viagens, em que há impressões do Brasil, trazem a reprodução desses anúncios, como o melhor meio de ilustrar a escravidão local. (NABUCO, Op. cit., p.86-87).

Esse quadro caracterizado nos anúncios dos jornais, não só denuncia a regularidade da presença e amplitude do regime como sustentáculo da economia das cidades. Eles também revelam a dinâmica dessa escravidão, suas especificidades. Nela, os castigos e punições são o mote de ordenamento de um regime de imposição da força para a obtenção do trabalho humano na produção de riqueza. Fora todas as agruras que recaem sobre os negros nesse sistema, Nabuco lhes concede mais um atributo que é fruto de sua perspectiva: a de que eles teriam influenciado negativamente o processo de formação de uma identidade nacional. Duplamente responsabilizado, o elemento negro é estigmatizado como a face primitiva desta nação:

Quando os primeiros africanos foram importados no Brasil, não pensaram os principais habitantes [...] que preparavam para o futuro um povo composto na sua maioria de descendentes de escravos. [...]. O principal efeito da escravidão sobre a nossa população foi, assim, africanizá-la,

saturá-la de sangue preto, como o principal efeito de qualquer grande empresa de imigração da China seria mongolizá-la, saturá-la de sangue amarelo. [...]. No Brasil [...] as duas raças (brancos e negros) misturaram-se e confundiram-se; as combinações mais variadas dos elementos de cada uma tiveram lugar, e a esses juntaram-se os de uma terceira, a dos aborígenes. Das três principais correntes de sangue que se confundiram nas nossas veias- o português, o africano e o indígena- a escravidão viciou sobretudo os dois primeiros. Temos aí um primeiro efeito sobre a população: o cruzamento dos caracteres da raça negra com os da branca, tais como se apresentam na escravidão; a mistura da degradação servil de uma com a imperiosidade brutal da outra. (NABUCO, *Ibidem*, p.94-95).

Nabuco nos traz, como muitos dos outros intelectuais brasileiros, uma ideia que já se tornava senso comum à época: o mito das três raças constitutivas dos tipos humanos nacionais. Cada um destes tipos se correlacionava com uma determinada característica ou atributo. Devido ao imaginário do bom selvagem, em um estado de natureza idealizado, o indígena ficava separado do negro e do branco português. Quanto a estes dois últimos, ambos tinham sido impactados pelo regime servil, em um embate de forças autoritárias brancas que provocou o rebaixamento moral e físico que esta violência perpetrou nos mesmos. Todavia, como ainda se repete em alguns círculos do meio acadêmico da atualidade, tal embate, segundo Nabuco, não produziu uma linha divisória entre brancos e negros, a exemplo da que identificamos nos Estados Unidos:

Entre nós não há linha alguma divisória. Não há uma seção do país que seja diversa da outra. O contato foi sinônimo de contágio. [...]. A separação das duas raças que fora o sistema adotado pela escravidão norte-americana- mantida por uma antipatia à cor preta [...] continua a ser o estado das relações entre os dois grandes elementos da população dos Estados Unidos. [...]. No Brasil, deu-se exatamente o contrário. A escravidão, ainda que fundada sobre a diferença das duas raças, nunca desenvolveu a prevenção da cor, e nisso foi infinitamente mais hábil. Os contatos entre aquelas, desde a colonização primitiva dos donatários até hoje, produziram uma população mestiça, como já vimos, e os escravos, ao receberem a sua carta de alforria, recebiam também a investidura de cidadão. Não há assim, entre nós, castas sociais perpétuas, não há mesmo divisão fixa de classes. O escravo, [...]. Esse ente, assim equiparado, quanto à proteção social, a qualquer outra coisa de domínio particular, é, no dia seguinte à sua alforria, um cidadão como outro qualquer, com todos os direitos políticos, e o mesmo grau de elegibilidade. Pode mesmo, ainda na penumbra do cativo, comprar escravos, talvez, quem sabe- algum filho do seu antigo senhor. Isso prova a confusão de classes e indivíduos, e a extensão ilimitada dos cruzamentos sociais entre escravos e livres, que fazem da maioria dos cidadãos brasileiros, se se pode assim dizer, mestiços políticos, nos quais se combatem duas naturezas opostas: a do senhor de nascimento e a do escravo domesticado. A escravidão, entre nós, manteve-se aberta e estendeu os seus privilégios a todos indistintamente: brancos ou pretos, ingênuos ou libertos, escravos mesmos, estrangeiros ou nacionais, ricos ou pobres; e, dessa forma, adquiriu, ao mesmo tempo, uma força de absorção dobrada e uma elasticidade incomparavelmente maior do que houvera tido se fosse um monopólio de raça, como nos Estados Unidos. Esse sistema de igualdade absoluta abriu, por certo, um melhor futuro à

raça negra, do que era o seu horizonte na América do Norte. (NABUCO, *Ibidem*, p.114).

No relato de Nabuco, o escravo que foi recém-liberto passa instantaneamente para o status de cidadão, absorvido de pronto no seio da mesma sociedade que há bem pouco tempo atrás lhe imputava todas as mais duras penas. Sua posição de sub-humanidade desaparece como que através de um passe de mágica. Essa nova cidadania, de uma maneira nem um pouco velada, vem acompanhada de uma proposta que era corrente à época e aqui. Na pena de Nabuco, ela surge novamente: a imigração européia como instrumento eficaz para o ajuste das arestas de um processo civilizatório às avessas. Atrelada a esse dispositivo, não poderia deixar de emergir o silêncio sobre o regime escravista, um silêncio que serve como tentativa de harmonizar as forças antagônicas e de apagar às marcas de um regime que não somente produziu dor, mas gerou uma massa de indesejáveis:

Compare-se com o Brasil atual da escravidão o ideal de Pátria que nós, abolicionistas, sustentamos: um país onde todos sejam livres; onde, atraída pela franqueza das nossas instituições e pela liberdade do nosso regimen, a imigração européia traga, sem cessar, para os trópicos uma corrente de sangue caucásico vivaz, enérgico e sadio, que possamos absorver sem perigo, em vez dessa onda chinesa, com que a grande propriedade aspira a viciar e corromper ainda mais a nossa raça. Um país que de alguma forma trabalhe originalmente para a obra da humanidade e para o adiantamento da América do Sul. [...]. A anistia, o esquecimento da escravidão; a reconciliação de todas as classes; a moralização de todos os interesses; a garantia da liberdade dos contratos; a ordem nascendo da cooperação voluntária de todos os membros da sociedade brasileira: essa é a base necessária para reformas que alteiam o terreno político em que esta existiu até hoje. O povo brasileiro necessita de outro ambiente, de desenvolver-se e crescer em meio inteiramente diverso. (NABUCO, *Ibidem*, p.154-155).

Com Silvio Romero, Euclides da Cunha e Joaquim Nabuco, apresentamos algumas das ideias elaboradas por intelectuais que se dedicaram a estudar as condições de surgimento de uma identidade brasileira, tendo como matriz a compreensão que surgiam dos debates sobre a raça. O legado fornecido pelo contingente humano composto pelos antigos escravos foi visto como um problema, uma herança sociocultural com implicações preocupantes para o futuro do país e de suas pretensões para se inscrever no fluxo civilizatório da modernidade. No que se refere à análise das contribuições destes ex-escravos para concretizar desse ideal, tal herança humana foi escrutinada positiva e negativamente. Em ambas, contudo, o objetivo era o de que o Brasil escapasse das marcas do regime escravista, que diluísse o sangue negro e produzisse uma população cada vez mais condizente com os padrões do processo civilizatório hegemônico. Nesta mesma época, através das

pesquisas pioneiras do médico Raymundo Nina Rodrigues, o negro recebe especial atenção, resultando nos estudos pioneiros sobre sua herança biológica, social e cultural para o Brasil, no que poderia ser configurado como o início dos estudos africanistas.

1.3 Os estudos africanistas no Brasil: a tradição como pureza na legitimação da herança africana

Raymundo Nina Rodrigues (1862-1906) pode ser considerado como o pioneiro nos estudos africanistas que se desenvolveriam em nosso país. Nina Rodrigues realizou as primeiras pesquisas sobre a influência das etnias africanas trazidas para o Brasil. Estas pesquisas sobre as populações negro brasileiras e suas culturas foram amparadas pelo uso do método etnográfico, o que possibilitou a Nina Rodrigues uma acurada e sistemática catalogação dos elementos materiais e simbólicos que faziam parte da dinâmica cultural dos africanos escravizados que foram trazidos para o Brasil. Ele pôde registrar seus diferentes grupos étnicos, pontuando sua diversidade linguística e de práticas culturais. Além disso, foi capaz de coletar um vasto material acerca dos objetos desta arte negra brasileira, a qual foi fruto desta origem cultural africana e de sua variabilidade étnica.

Autor de grande reconhecimento em sua época, Nina Rodrigues estava teoricamente fundamentado nas bases elaboradas pelas teorias raciais e seus principais cientistas. Suas teorias podem ser consideradas como um exemplo do impacto dessas formulações teóricas, bem como uma amostra de como tal arcabouço teórico recebeu aplicação na vida prática da população. Esta aplicação na vida cotidiana acabou gerando implicações de natureza moral, especialmente em relação ao legado dos negros para a construção da nação brasileira e de sua cultura.

Nina Rodrigues, assim como Joaquim Nabuco, colocou este contingente de negros alforriados como objeto de suas análises científicas, procurando afastar o que ele designa, ao fazer referência ao movimento abolicionista, de “simpatia abolicionista pela causa negra”. Estes ex-escravos, agora categorizados por ele como negros, serão escrutinados segundo a rigorosidade do método científico, o que, segundo ele, afastaria qualquer ideia de preconceito, fornecendo a credibilidade necessária para as conclusões que poderiam surgir das mesmas. De início, Nina

Rodrigues já põe em relevo uma suposta inferioridade intrínseca à natureza dos negros. Esta inferioridade é que seria responsável por condená-los à permanência nos estágios mais primitivos da história humana:

A escravidão se extinguiu, o negro é um cidadão como qualquer outro, e entregue a si poderia suplantar ou dominar o branco. Todavia domina no país a simpatia da campanha abolicionista e instintivamente todos se querem pôr de protetores da raça negra. [...]. No entanto, os destinos de um povo não podem estar à mercê das simpatias ou dos ódios de uma geração. A ciência, que não conhece estes sentimentos, está no seu pleno direito exercendo livremente a crítica e a estendendo com a mesma imparcialidade a todos os elementos étnicos de um povo. [...]. Se conhecemos homens negros ou de cor de indubitável merecimento e credores de estima e respeito, não há de obstar esse fato o reconhecimento desta verdade- que até hoje não se puderam os negros constituir em povos civilizados. [...]. O critério científico da inferioridade da raça negra nada tem de comum com a revoltante exploração que dele fizeram os interesses escravistas dos norte-americanos. Para a ciência não é esta inferioridade mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções. “os negros africanos, nos ensina Hovelacque, são o que são; nem melhores, nem piores do que os brancos. Pertencem apenas a uma outra fase de desenvolvimento intelectual e moral”. (NINA RODRIGUES, 1982, p.4-5).

Nina Rodrigues foi, sem sombra de dúvidas, um dos intelectuais que mais defendeu a relevância dos aspectos relativos às teorias sobre o papel da raça na constituição dos grupos humanos. Além disso, pontuou as consequências do fator racial para o que seria compreendido como o autenticamente humano, ou, ao contrário, o que seria apenas o somatório dos resquícios de uma proto-humanidade. Nesse sentido, Nina Rodrigues defendia a teoria de que certas características inatas afetariam o comportamento dos grupos humanos, determinando o destino deles. Assim, o fator raça não poderia jamais ser desconsiderado pelos legisladores e autoridades policiais que estavam encarregadas de fazer valer e salvaguardar os ideais de uma autêntica civilização:

[...] como os Estados Unidos, nós recebemos largamente a imigração negra e esses negros foram incorporados à nossa população. Nunca tivemos, como os Estados Unidos, um excedente respeitável de população branca [...]. A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo. [...] as vastas proporções do mestiçamento que, entregando o país aos mestiços, acabará privando-o, por largo prazo pelo menos, da direção suprema da raça branca. [...] consideramos a supremacia imediata ou mediata da raça negra nociva à nossa nacionalidade, prejudicial em todo o caso a sua influência não sofreada aos progressos e à cultura do nosso povo. (NINA RODRIGUES, *Ibidem*, p.6-7).

Ao adotar o fator racial como elemento capital para a determinação do futuro da nossa sociedade e do seu povo, Nina Rodrigues aponta para várias possibilidades. Por exemplo, ao concluir que os negros e mestiços são intelectualmente incapazes, ele acredita que a responsabilidade penal destas “raças inferiores” não podia ser considerada como igual ou semelhante aos crimes e delitos cometidos pelas “raças superiores”. Esta desigualdade é construída por ele tomando o fator biológico como premissa, ao invés de levar em consideração os aspectos conjunturais a que estavam submetidos os negros e mestiços. Em tal perspectiva estava embutida a discussão sobre se os “cruzamentos” entre “raças diferentes” produziriam “híbridos vigorosos” ou “degenerados físicos”. Neste falso dilema, Nina Rodrigues fez clara opção pela última hipótese, defendendo-a com força e veemência. Esta defesa ficou marcante em sua pesquisa com a população residente na cidade de Serrinha, no interior do sertão da Bahia. Ali, Nina Rodrigues procura confirmar a sua hipótese da degenerescência física e psicológica do tipo humano que configura a população local, fruto dos cruzamentos entre “raças” distintas:

Propus-me a verificar se esta população, que sob todos os aspectos não se separa nem se distingue do tipo médio da população mestiça do Estado, tinha o vigor, a atividade que podemos esperar de uma população nova, saudável e fortificada pelo cruzamento. [...]. A tendência à degenerescência é, ao contrário, tão acentuado aqui quanto poderia ser num povo decadente e esgotado. A propensão às doenças mentais, às afecções graves do sistema nervoso, à degenerescência física e psíquica é das mais acentuadas. [...]. Não podemos negar que nossa tábua genealógica principal demonstra com eloquência a grande influência da hereditariedade consanguínea sobre a degenerescência da população de Serrinha, mas é impossível atribuir-lhe uma ação maior. [...]. As causas reais das manifestações mórbidas ou de degenerescência estudadas na população de Serrinha devem ser mais longínquas e mais poderosas, e essas causas não são outras senão as más condições nas quase se efetivaram os cruzamentos raciais dos quais saiu a população da localidade analisada. (NINA RODRIGUES, 2008, pp.1155-1161).

Para Nina Rodrigues, esta manifestação de degenerescência psicofísica é fruto de uma hereditariedade consanguínea doentia. Desta herança deletéria, o mestiço conservava e perpetuava as piores características possíveis. Esta herança seria o entrave para as suas possibilidades de existir enquanto projeto de aperfeiçoamento racial como fator no desenvolvimento dos tipos humanos que dele virão a surgir. Através desta perspectiva de análise proposta por Nina Rodrigues, onde as distinções sobre as qualidades morais, intelectuais e físicas, passam por sistemas de classificação hierarquizantes, a suposta presença de uma degradação em potencial e que vai pouco a pouco se tornando real, não deixa saída para os

grupos humanos classificados por ele como degenerados. Nascer mestiço é já nascer na subtração, na incompletude:

O cruzamento de raças tão diferentes antropologicamente, como são as raças branca, negra e vermelha, resultou num produto desequilibrado e de frágil resistência física e moral, não podendo se adaptar ao clima do Brasil nem às condições da luta social das raças superiores. [...]. A degenerescência das populações mestiças se constitui, sem dúvida, num fenômeno muito complexo que não podemos reduzir a manifestações mórbidas fatais ou irremissíveis. Proteiforme, ela pode bem tomar formas que vão desde brilhantes manifestações de inteligência- como entre os degenerados superiores, passando por uma média de capacidade social de tipo inferior, mal tocada por tendências degenerativas, que tomarão corpo mais e mais nas gerações futuras-, até as manifestações estridentes da degenerescência- enfermidade, nas quais os estigmas se impõem pelo franco desequilíbrio mental ou sob a forma impressionante de monstruosidades físicas repugnantes. (NINA RODRIGUES, *Ibidem*, p.1161).

Em que pese a existência de interpretações negativas no seio da intelectualidade nacional sobre o atavismo intrínseco destes mestiços, aspecto tão caro a teoria da degenerescência, Nina Rodrigues se opunha de maneira radical à posição sustentada por alguns dos intelectuais de seu tempo. Para estes intelectuais, era possível atribuir ao elemento mestiço um “valor social” positivo, elegendo-o como o “tipo antropológico nacional” por excelência. Todavia, Nina Rodrigues rejeitava qualquer possibilidade otimista de que, mediante a “teoria do branqueamento”, acabaríamos por configurar um Brasil majoritariamente branco, neutralizando os frutos negativos da hereditariedade recebida dos grupos humanos inferiores, sejam estes negros ou indígenas. Foi por vislumbrar esta impossibilidade trazida pelo mestiço, bem como a supressão da “raça” negra devido aos aspectos climáticos do sul do país, o motivo pelo qual Nina Rodrigues percebe uma suposta divisão entre o Sul e o Norte do Brasil. No futuro, segundo ele, estes dois espaços geográficos estariam separados pelas “qualidades raciais” de suas populações nativas:

Ao brasileiro mais descuidado e imprevidente não pode deixar de impressionar a possibilidade da oposição futura, que já se deixa entrever, entre uma nação branca, forte e poderosa, provavelmente de origem teutônica, que se está constituindo nos estados do Sul, onde o clima e a civilização eliminarão a raça negra, ou a submeterão, de um lado; e, de outro lado, os estados do Norte, mestiços, vegetando na turbulência estéril de uma inteligência viva e pronta, mas associada à mais decidida inércia e indolência, ao desânimo e por vezes à subserviência. (NINA RODRIGUES, *Op. cit.*, p.8-9).

Assim, classificando as populações existentes no Brasil mediante a adoção da premissa racial, Nina Rodrigues via o mestiço como um problema real, uma

excrecência no interior da escala evolutiva dos tipos. Ele apontava a existência de diferentes tipos antropológicos na composição da população brasileira, o que o levou a dedicar atenção especial à procedência étnica dos negros africanos que habitavam em terras brasileiras sob a égide do regime escravista. Por este motivo, segundo Nina Rodrigues, não seria possível sustentar a afirmação de que teríamos uma “raça mestiça única” já constituída, fruto dos cruzamentos entre as “três raças primitivas puras”. A pluralidade dificultava ainda mais o produto degenerado dos cruzamentos:

Na América Latina, em particular no Brasil, a raça negra, predominando muitas vezes pela superioridade numérica, incorporou-se à população local no mais amplo e franco mestiçamento. [...]. No Brasil, onde sobre eles, puros ou mestiçados, se levantou a nacionalidade, cumpre julgá-los separadamente, discriminando as suas capacidades relativas de civilização e progresso. Entendo esta questão com o cerne mesmo da constituição da nossa nacionalidade, em que intimamente se fundiram com o negro americano em parte, mas sobretudo o branco. Em torno deste fulcro-mestiçamento-, gravita o desenvolvimento da nossa capacidade cultural e no sangue negro havemos de buscar, como em fonte matriz, com algumas das nossas virtudes, muitos dos nossos defeitos. (NINA RODRIGUES, *Ibidem*, p. 13-14).

Interessa-nos aqui, segundo o recorte mais específico que nos propusemos a seguir em nosso empreendimento de pesquisa, o trabalho que Nina Rodrigues se propôs a realizar para entender a profusão de etnias africanas e suas supostas diferenças qualitativas. A diferenciação qualitativa entre as etnias africanas foi o mote escolhido por Nina Rodrigues para que ele desse início as suas pesquisas com grupos que representavam estas distintas heranças das culturas africanas. Nina Rodrigues, perscrutando cada detalhe particular destes grupos étnicos, estabeleceu uma distinção de ordem valorativa que ele considerava existente no interior destas culturas. Esta suposição foi pontuada por classificações hierárquicas que produziram consequências ulteriores na produção acadêmica sobre os desdobramentos das culturas africanas nos trópicos. Assim, o ponto de vista de Nina Rodrigues foi capaz de produzir impactos sobre as análises e elaborações teóricas dos que viriam a se dedicar ao campo das marcas das culturas africanas no nosso país. Em tais estudos, a autenticidade de determinados grupos étnicos africanos é posta em destaque, contrapondo-os aos grupos que foram considerados como mais permeáveis aos elementos de culturas distintas das suas.

Inicialmente, Nina Rodrigues rebate a ideia corrente à sua época que atribuía ao grupo dos bantos a supremacia na colonização do Brasil, fato que ele afirmava

ser consequência do desconhecimento sobre a composição plural dos povos que foram transferidos para cá mediante o tráfico negreiro. Embora ele reconhecesse a presença maciça dos bantos em termos numéricos, Nina Rodrigues afirmava que esta vantagem numérica não foi suficientemente capaz de superar a quantidade dos que compunham a população dos sudaneses, especialmente na região nordeste do país:

Por mais avultada que tivesse sido a importação dos negros da África austral, do vasto grupo étnico dos negros de língua tu ou banto, - e o seu número foi colossal, - a verdade é que nenhuma vantagem numérica conseguiu levar à dos negros sudaneses, aos quais, além disso, cabe incontestemente a primazia em todos os efeitos em que, da parte do negro, houve na nossa história uma afirmação da sua ação ou dos seus sentimentos de raça. [...]. “Os povos da Costa ocidental dos escravos, escreve, são representados por um número muito avultado de indivíduos entre os negros e os homens de cor do Brasil, onde são uniformemente designados pelo nome de minas: na multidão dos africanos importados pelos negreiros, a opinião pública conferia-lhes o primeiro lugar pela força, beleza, qualidades morais, amor à liberdade. Foram os minas que mais frequentemente lutara, para reivindicar os seus direitos e formaram, no interior do Brasil, as repúblicas de negros fugidos mais prósperas e defendidas com o maior valor. (NINA RODRIGUES, *Ibidem*, p.20-21).

Vemos que Nina Rodrigues põe em relevo não apenas os aspectos da maior quantidade dos grupos sudaneses em relação ao quantitativo das etnias que compunham o grupo banto. Na verdade, ele estabelece mesmo uma diferenciação de ordem moral ao correlacionar comparativamente os dois grupos. Esta distinção posiciona os bantos em um status de carência intelectual e mesmo física, deixando-os sempre aquém do potencial intelectual e do vigor físico atribuído aos sudaneses. Decorre, ainda segundo o autor, desta carência banta, uma falta de engajamento político frente às agruras do regime escravagista, uma falta de propensão à liberdade e à vida autônoma.

As dimensões intelectuais e corporais denotariam uma superioridade dos grupos sudaneses quando comparados aos do tronco banto. Nina Rodrigues segue mapeando a influência particular de cada um destes dois grupos nas diversas regiões do país, entretanto, o faz retomando sua ideia inicial que afirma a preponderância dos sudaneses no processo de formação das populações nacionais. Para tornar mais clara sua perspectiva, o intelectual faz uso de um exemplo de uma manifestação cultural particular do grupo banto. Considerando o Rio de Janeiro e o Estado de Pernambuco como o mais culturalmente marcado pela presença banto, Nina Rodrigues nos traz a coroação do Rei do Congo e as festividades das

irmandades negras, em especial a de Nossa Senhora do Rosário. Para ele, estas manifestações culturais exemplificariam a permeabilidade banta no que se refere às práticas religiosas de origem cristã:

De todos estes dados, estamos autorizados a concluir que a importação dos negros superequatoriais para o Brasil não só foi contemporânea do início do tráfico, como se prolongou por todo o seu decurso: e, mesmo quando por fim a intervenção das potências europeias quis restringir o tráfico português à África austral, e ele tomou ali grandes proporções, nunca foi superior ao da procedência sudanesa. [...]. No entanto, tudo leva a crer que tais intuitos de boa procedência se tivessem frustrado na prática, pois na Bahia fortemente se fez sentir a ascendência dos sudaneses, ao passo que em Pernambuco e no Rio de Janeiro prevaleceram sobretudo os negro austrais do grupo banto. [...]. Em Pernambuco e outras províncias do Norte, de tempos muito remotos, se tinha estabelecido o uso de, com anuência e aprovação das autoridades seculares e eclesiásticas, elegerem dentre eles os negros congos, escravos e libertos, um rei que se constituía em seguida uma pretensa corte. [...]. Nessa criação representava o seu papel a influência dos sentimentos religiosos, tão poderosos nas instituições sociais das raças e povos incultos e inferiores. O culto de Nossa Senhora do Rosário tem sido sempre, desde tempos coloniais, confiado no Brasil aos negros, escravos ou mais tarde livres, e em particular aos negros bantos. Era desta confraria religiosa, deixada como partilha exclusiva aos negros, que os reis de Congo tiravam a sanção divina da sua investidura. [...]. Mas agora a história dos negros no Brasil, corrigindo e completando a indicação bruta ou em grosso da sede do tráfico e da procedência dos navios negreiros, deve discriminar melhor as nacionalidades dos escravos. Dentre estes, se não a numérica, pelo menos a preeminência intelectual e social coube sem contestação aos negros sudaneses. (NINA RODRIGUES, *Ibidem*, p.31-37).

Em suas pesquisas, avançando mais ainda em sua marcação das diferenças entre estas etnias africanas, Nina Rodrigues deixa também claro o que ele considera como uma incapacidade intrínseca dos negros e mestiços em entender e vivenciar de forma plena as crenças religiosas “superiores”. Nina Rodrigues acredita na natureza impositiva que reside na adesão destes últimos a estas práticas religiosas mais elevadas, onde, por exemplo, o catolicismo se sobrepõe ao islamismo na ordem de preferência destes negros e mestiços. A adoção dos elementos do simbolismo religioso cristão seria uma imposição externa empreendida sobre eles e que, devido ao caráter inferior de suas existências, nunca poderia ser realmente adotado de forma plena e com profundidade e de maneira consciente, necessitando inclusive de um reforço externo constante para que se mantivesse ativo em seus corações e mentes. Nesse sentido, negros e mestiços, ao entrarem em contato com os elementos do universo religioso do cristianismo, considerado pelo autor como de natureza oposta e superior às formas de culto praticadas por eles, fazem sua leitura

mediante as bases de suas crenças fetichistas, resultando em um tipo de catolicismo superficial e pautado nas expressões ritualísticas:

[...] O islamismo com o cristianismo são credos impostos aos negros, hoje ainda muito superiores à capacidade religiosa deles, e que, apesar das transações feitas com o fetichismo, só se podem manter com o recurso de circunstâncias todas exteriores, especialmente mediante uma propaganda contínua. [...]. Abandonados a si mesmos, os negros crioulos preferem naturalmente obedecer à sua inclinação espontânea para o fetichismo, adaptando a ele o culto católico. Muitas causas concorrem hoje para garantir ao catolicismo sobre o islamismo uma decidida preferência dos negros. Em primeiro lugar, o desaparecimento gradual, para o islamismo, da proteção isoladora das línguas africanas, em geral sempre desconhecidas da população crioula. Oferecendo aos negros, contra as prepotências e violências dos senhores, um abrigo ou recesso inacessível, elas favoreciam a catequese muçulmana, dando um refúgio espiritual aos escravos, açoitados pela religião católica dos dominadores. Em segundo lugar, a maior aproximação em que, das mitologias mais ou menos desenvolvidas dos negros, fica o catolicismo com os seus santos e as pompas do seu culto externo. [...]. Finalmente, conta ainda o catolicismo em seu favor com o exemplo ambiente de toda a população, em cujo seio vivem os negros crioulos, e que se diz católica. (NINA RODRIGUES, *Ibidem*, p.60-61).

Pelo estágio inferior em que são inseridos estes negros e mestiços nas elaborações teóricas feitas por Nina Rodrigues, suas adesões às práticas do catolicismo são vistas como meras manifestações do seu caráter selvagem. Esses negros e mestiços seriam possuidores de uma natureza eivada de elementos fetichistas e de um totemismo sem sentido. Desta forma, nesta conversão ao catolicismo, revela-se a persistência ou a sobrevivência do fetichismo africano¹⁵, que

¹⁵ É importante observarmos aqui o papel que o conceito de fetichismo exerceu nas elaborações da intelectualidade brasileira. Muitos dos homens das letras expunham suas preocupações com o caráter fetichista das práticas culturais dos africanos e de seus descendentes. Rui Barbosa, um dos arautos da abolição acreditava na natureza intrinsecamente fetichista dos africanos, sendo inclusive um aspecto de impedimento para que estes grupos pudessem ser integrados na nova ordem republicana na qual se inseria o Brasil, e, ao contrário os colocasse em relação de afinidade com o regime monarquista que eles estavam combatendo. Wlamyra Albuquerque afirma que: “A ideia de que o progresso humano estava intrinsecamente relacionado com a escala evolutiva fundamentava as certezas daqueles republicanos acerca do lugar que os monarquistas de cor ocupavam na sociedade [...]. Nesse sentido, as tais “ideias novas” estavam compondo um movimento de reafirmação de critérios diferenciados de cidadania para negros e brancos [...] posição política que deveria ser sutilmente posta e habilmente dissimulada. Rui Barbosa, um dos homens da ciência, bem o sabia. [...]. os primeiros meses de 1889 foram de muita agitação política. E Rui Barbosa assumiu a bandeira do fim da monarquia com a mesma obstinação com que defendeu o fim da escravidão. [...] acreditava Rui Barbosa [...] a “captura” dos homens de cor para a causa monarquista se explicava pela “pobreza de espírito da classe que saiu do cativeiro em estado de infância mental” [...]. Tal interpretação articulou-se com os ideais de cidadania de Rui, segundo os quais eram incapazes de deliberar os que não tivessem vivido em plena liberdade. [...]. Rui Barbosa procurou caracterizar os aliados da Coroa com o que julgava mais “grotesco”: o fetichismo. Na sua opinião, para aquela “gente d’África, absorta no “sossego de seus ritos”, transpor a idolatria da senzala para a Guarda Negra foi um mero exercício de associação fetichista. Eram corações iludidos, presos a crenças próprias aos “inconscientes”. (ALBUQUERQUE, 2009, pp.182-184).

vai fornecer, segundo Nina Rodrigues, os elementos diferenciais de um catolicismo negro que surge com a diáspora africana:

No fundo das mitologias negras mais complexas e elevadas, na essência da sua conversão ao islamismo como ao cristianismo, tanto quanto na constituição da ordem social dos seus Estados, subsiste, mais ou menos alterada, a tendência instintiva da raça a satisfazer os dois requisitos do estado selvagem, admitidos por Lang. [...]. O selvagem é o homem que [...] considera todos os objetos naturais como seres inteligentes e animados; que [...] facilmente se convence que os homens podem ser transformados em plantas, em animais ou em estrelas, que os ventos e as nuvens, o sol e a aurora são pessoas dotadas das paixões, e qualidades humanas e sobretudo que os animais podem ser criaturas mais poderosas do que ele próprio e, em certo sentido, divinas e criadoras". [...]. O selvagem é o homem que faz repousar suas leis sobre as regras bem definidas do totemismo, isto é, do parentesco do homem com os objetos naturais, e que se apoia sobre o caráter sagrado desses objetos para motivar as interdições em matéria de casamento e as vinganças obrigatórias (blood-feuds), que faz da habilidade na magia um título a uma posição elevada. (NINA RODRIGUES, *Idem*, p.172-1173).

Desta forma, a sobrevivência de suas ideias e costumes totêmicos e fetichistas é o fio condutor das análises de Nina Rodrigues sobre estas práticas religiosas a que se entregam negros e mestiços, os quais foram equiparados aos selvagens ou aos primitivos. É esta dupla natureza totêmica e fetichista, elementos considerados como inerentes à natureza destas etnias, que este autor pensa ver como uma persistência presente nas práticas religiosas adotadas por eles. Nina Rodrigues sustenta a tese de que a predisposição dos negros africanos e dos mestiços ao totemismo e ao fetichismo pode ser verificada nas festas populares que eles organizam e participam:

Pois bem, os negros importados no Brasil eram todos povos totêmicos. [...]. Não é crível que a simples introdução neste país, que não modificou essencialmente a crença dos negros, que lhes deixou intatas todas as suas tendências sociais, houvesse suprimido neles a disposição mental ao totemismo. Resta apenas buscar sob que formas e aspectos ela se disfarça e se revela na nossa vida ordinária. Se não me iludo, havemos de encontrá-la na tendência e nos esforços para se constituir nos elementos de sobrevivência das nossas festas populares. (NINA RODRIGUES, *Ibidem*, p. 174).

Para Nina Rodrigues, esta predisposição mental às práticas primitivas do totemismo e do fetichismo, constituiria a natureza ontológica dessas festas populares, em especial a das folias dos santos reis, que acontece na observância da epifania que apresenta o filho de Deus ao mundo. Nina Rodrigues faz uma análise desta festa religiosa partindo do pressuposto de sua manifestação como fruto desta visão totêmica dos negros, acreditando que no Brasil esta manifestação festiva

ganhou traços e atributos próprios. Aqui, diferentemente da forma como era realizada no continente europeu, marcadamente vivida pelo elemento branco, esta festividade sofreu o impacto da interação entre portugueses, negros e mestiços. Esta interação foi fundamental para que a cultura negro brasileira fizesse uso do que mais lhe interessava, a saber: a força contida nas práticas religiosas e em seus objetos de culto. Em uma análise mais recente, Muniz Sodré apresenta esta dinâmica empreendida pela cultura negro brasileira, onde o espaço da aparência ou da forma ganha destaque para as práticas de devoção. Segundo ele:

A reposição cultural negra manteve intactas formas essenciais de diferença simbólica- exemplos: a iniciação, o culto aos mortos, etc.- capazes de acomodar tanto conteúdos da ordem tradicional africana (orixás, ancestrais ilustres-eguns-, narrativas míticas, danças, etc.) como aqueles reelaborados ou amalgamados em território brasileiro. [...]. É isso que faz com que um santo da Igreja Católica (como São Jorge) possa ser cultuado num centro de umbanda, em São Paulo, como Ogum, orixá nagô. **Ou seja, o conteúdo é católico, ocidental, religioso, mas a forma litúrgica é negra, africana, mítica.** Em vez de salvação (finalidade religiosa ou católica), o culto a São Jorge se articulará em torno do engendramento de axé. (SODRÉ, 2005, p.100)

Quando apresenta a análise de Melo Morais sobre a folia dos Santos Reis, Nina Rodrigues destaca a sua parte africana. Segundo ele, este traço africano estaria presente nesta celebração e emergia em seu ritual de celebração do nascimento do menino Jesus e da peregrinação dos três reis magos ao local do seu nascimento. Para Nina Rodrigues, ao contrário da uniformidade branca daqueles que se dedicam a esta celebração religiosa em terras da Europa, no Brasil ela é pautada pela mestiçagem entre os três tipos humanos que constituíam o nosso país. Entretanto, ele não entende esta presença como uma permanência de formas estéticas africanas, concentrando-se na ideia de amalgamento que produzirá práticas culturais mestiças.:

É a parte africana dessas festas, em particular da véspera de Reis. [...]. “A véspera de Reis na Bahia, escreve o Sr. Dr. Melo Morais, é um corolário da noite de Natal. São irmãos quanto à origem, diferindo na ida de relação. Para os homens que estudam, o interesse de diferenciação entre as festas do Natal no Brasil e suas congêneres no estrangeiro é enorme. Na Europa, há um único fator que é o elemento nacional. Entre nós há três: o elemento branco ou português, o africano, e o resultante de ambos- o mestiço. Do modo por que eles contribuíram e se consubstanciaram, no caldeamento estético que dá o colorido local a costumes que se foram modificando desde a colônia, resulta o encantamento etnológico, a feição nacional.” Descrevendo em seguida as diversas espécies de ranchos de Reis, acrescenta: “Destoando do concerto magnífico (dos ranchos dos brancos) lá cresce o rancho dos cucumbis, que são negros e negras vestidos de penas, rosnando toadas africanas e fazendo bárbaro rumor com seus instrumentos

rudes. Dos cucumbis não sabemos o rumo”. E mais nada sobre a natureza da contribuição africana ou negra à festa de Reis. [...]. O rancho de Reis em que, ao meu ver, se encarnou na Bahia a veia totêmica dos negros, merece ser estudado melhor e mais de perto. (NINA RODRIGUES, *Ibidem*, pp.174-175).

A folia dos santos reis vai sendo descrita por Nina Rodrigues em seus pormenores, marcando seu viés etnográfico sobre o estudo desta manifestação da religiosidade negra. Ele nos mostra o curso dos foliões e devotos pelas ruas, representando o caminho dos reis magos em busca do local de nascimento do Cristo anunciado nas sagradas escrituras. Em suas cantorias pelas ruas, a marcha destes grupos fornece o tom de uma procissão ruidosa, cheia de detalhes coloridos, repleto de movimentos corporais e pelos batuques dos instrumentos de percussão. Aqui, ele faz uma distinção entre o terno e o rancho da folia. No terno, se impõe uma organização mais formal, onde um padrão estético se manifesta na uniformidade das vestimentas e nos procedimentos rituais. Já no rancho, Nina Rodrigues identifica a variedade de cores nas roupas, a multiplicidade dos instrumentos musicais, que fornecem o ritmo para as chulas, que são anunciadas por pessoas vestidas com fantasias de animais e plantas ou representando certos objetos. Estes atributos materiais são as marcas do que ele designa como exemplo da natureza totêmica da devoção religiosa dos negros e de seus descendentes:

À parte a feição local tomada ao assunto religioso a que se adaptam e ao meio popular complexo em que aparecem, nos reisados ou ranchos de Reis se descobrem em frisante relevo todas as características essenciais do totemismo. [...]. A ideia da superioridade, parentesco e proteção do animal ou objeto totêmico manifesta-se no rancho de Reis, pelo nome que ele dá ao clube, pela vantagem nas proporções da figura que o representa e pela riqueza das vestes que o ornam, bem como pelo papel que lhe cabe na ação que se desenrola no bailado. Não é aquele um boi, um pavão ou um navio banal e comum, mas animal ou objeto em que se idealiza distinção especial. Mas é principalmente na dança dos ranchos que de todo se descobre a sua procedência do mesmo sentimento de que nasce o totemismo. (NINA RODRIGUES, *Ibidem*, p.177).

Quando propõem analisar a celebração festiva da folia de santos Reis, Nina Rodrigues identifica a manifestação do totemismo sendo engendrada através de uma dinâmica que se materializa no espaço. Este espaço seria o espaço da performance das danças, reduto expressivo da natureza totêmica e fetichista dos negros e mestiços. Em tais espaços performáticos, os corpos executam movimentos que representam determinados animais, elementos da natureza e seres encantados. Estas performances são para ele a expressão desta visão idealizada e mítica da realidade da vida cotidiana, a qual os componentes das folias permeiam de uma

mentalidade que se deixa marcar pelas características totêmicas. Para o autor em questão, realizar determinada dança, determinado gesto ou movimento particular do corpo, no universo simbólico da folia de santos Reis, é dominar o ferramental interpretativo e expressivo de um animal ou coisa. Esta forma de lidar com o real é posta em questão por Nina Rodrigues, pois ele entende que ela é relevante para estas populações e pode servir como índice dos estágios primitivos em que se encontram as suas mentalidades:

É tão íntima a conexão do totemismo com as danças, que são estas suficientes para designar as divisões ou tribos. “Para designar o seu hábito de tomar o nome de um animal, eles (os bechuanas) se servem da palavra bina, dançar; assim, para saber-se a que tribo pertencem esses selvagens, é preciso perguntar-lhes: o que dança você? Parece que outrora a dança foi parte constitutiva do seu culto. As crenças mitológicas e religiosas dos bosquímanos são também intimamente ligadas às danças; quando algum indivíduo ignora um mito, ele diz: eu não danço esta dança, querendo afirmar assim que não pertence à corporação que conserva aquela tradição particular.” A seu turno, os ranchos de Reis são essencialmente ranchos da dança ou bailado. [...]. As danças dos ranchos de Reis consistem essencialmente em uma espécie de pantomima de luta entre o objeto ou animal, chefe ou totem do rancho, e o seu guia. (NINA RODRIGUES, *Ibidem*, p.177).

A interpretação de Nina Rodrigues sobre as marcas da presença africana em festividades como a da folia de santos Reis, não se limita a mapear a dinâmica do totemismo. Ele generaliza sua interpretação sobre elas, acreditando que nelas estão presentes as manifestações de um estado mental fruto do atavismo primitivo. Seja entre os grupos descendentes das etnias bantos, seja entre os próprios iorubanos, que ele considera como cultural e mentalmente superiores, o totemismo como expressão de uma mentalidade primitiva se manifesta em seu caráter mais visível. Para além da manifestação de um totemismo de base, Nina Rodrigues distingue três possibilidades de desdobramento destas festas populares, a saber: a festa como prática africana ainda viva; a festa como manifestação de uma tradição remota, uma sobrevivência dos resquícios de práticas culturais africanas empreendidas em tempos remotos. Além destas duas, teríamos uma situação intermediária, onde a tradição do passado se manifestaria em práticas atuais destes grupos de negros e mestiços. Mediante tais diferenciações, Nina Rodrigues opta por afirmar a autenticidade da folia de Reis e dos cucumbis como práticas genuinamente africanas:

Se fica exuberantemente demonstrado que, nas nossas festas e costumes populares, se descobre uma intenção totêmica transmitida pelos negros e

indígenas, nenhum elemento nos autoriza, todavia, a descobrir nela a influência especial deste ou daquele povo negro. Entre os bantos, em toda a África austral, domina francamente o totemismo, mas persiste ainda mesmo nos povos sudaneses que possuem uma estrutura social muito mais complexa. [...]. Mas não só a intenção totêmica que havemos de encontrar como legado africano nas nossas festas populares. O fenômeno psicológico toma aqui duas feições distintas: ou a festa brasileira é a ocasião de verdadeiras práticas africanas que os negro adicionam a ela como suas equivalentes; ou essas práticas já se revelam incorporadas ou integradas às nossas festas como simples tradição ou lembrança. [...]. Há, finalmente, casos intermediários ou de transição: a usança africana participa, ao mesmo tempo, da tradição e de uma instituição ainda viva entre nós. [...]. Os cucumbis baianos das festas de Natal e Reis são também verdadeiras festas africanas. (NINA RODRIGUES, *Ibidem*, p.179-181).

Ao se debruçar sobre a religiosidade afro-brasileira, Nina Rodrigues pauta sua estratégia pelo uso do relato etnográfico, metodologia que iria influenciar boa parte dos trabalhos posteriores no campo. O discurso da etnografia se fundamenta no estar lá, no trabalho que foi fruto de uma experiência vivida no campo, capturando os relatos e as impressões daquilo que é vivido. Observar o outro diferente parece fornecer uma maior legitimidade ao que vai ser produzido em termos teóricos. Os estudos de Nina Rodrigues ganharam notoriedade por também serem também oriundos de pesquisas realizadas no interior destes grupos de negros e mestiços, no calor de suas práticas devocionais. Em tais trabalhos, embora ele parta da premissa de que os grupos de negros africanos e de seus descendentes mestiços fossem inferiores racialmente, foi fundamental o relato feito por ele sobre suas cerimônias, seus rituais, suas danças e práticas religiosas. Sua descrição desceu ao detalhe, descrevendo os aspectos íntimos destas práticas culturais.

Contudo, também podemos entender que Nina Rodrigues foi marcadamente responsável por atribuir determinados valores que ajudaram a constituir o universo dos estudos concernentes à religiosidade afro-brasileira. Seus trabalhos lhe põem em posição de destaque, conferindo-lhe o pioneirismo nos estudos sobre a cultura negro brasileira. Todavia, esse papel de destaque vem carregado de premissas teóricas problemáticas, especialmente no que se refere ao tema da relação entre sudaneses e bantos, onde estes últimos eram vistos como inferiores em relação aos primeiros. Nesse sentido, Stefania Capone realizou amplo estudo sobre as implicações desta distinção na constituição do campo religioso do candomblé, pondo em destaque a influência primordial de Nina Rodrigues na condução deste tipo de ideia de autenticidade da tradição iorubana:

Nina Rodrigues retomou a hierarquia entre as raças estabelecida por Romero, segundo a qual o negro era superior ao indígena, mas inferior ao branco, ele próprio dividido entre a raça ariana, mais propensa ao progresso, e outras "raças", como a raça latina, que mostravam claros sinais de decadência. Assim, em seu estudo sobre os africanos no Brasil, que teve uma primeira edição incompleta em 1906, afirmou a supremacia dos negros iorubás (os nagôs da Bahia), verdadeira aristocracia dos negros trazidos para o Brasil. Isso conduziu, como mostra Dantas (1984), a desenvolver no Brasil um discurso que conferia ao negro recentemente liberto uma nova inferioridade, desta vez em nome da ciência. (CAPONE, 2004, p.221-222).

Esta perspectiva de Nina Rodrigues representa bem claramente sua vinculação às teorias evolucionistas, cujas implicações desembocariam no escopo negativo em que ele enquadrava a mestiçagem. Como sua contribuição negativa, ele destacava a suposta perda gradativa dos elementos autenticamente vinculados aos elementos da tradição africana, que caminharia invariavelmente para seu desaparecimento. Mais uma vez aqui, Nina Rodrigues confere aos bantos o vínculo com a inautenticidade, uma degenerescência dupla, por serem negros e por serem oriundos dos estratos étnicos mais inferiores do universo negro-africano:

Para o negro crioulo e para o mestiço, que não receberam a influência tão direta da educação de pais africanos, que deles se foram segregando pela ignorância da língua e maior convivência com os outros elementos da população mesclada e heterogênea do estado, as práticas fetichistas e a mitologia africana vão degenerando da sua pureza primitiva, gradualmente sendo esquecidas e abastardadas, ao mesmo tempo que se transfere para os santos católicos a adoração fetichista de que eram objeto os orisás. Esta phase de transição é curiosa e instructiva e convém ficar apurada por uma vez, porque, quando tiverem desaparecido de todo com os últimos africanos as praticas regulares dos seus cultos será muito mais difícil demonstrar que é ainda pura e simplesmente fetichista o culto que os negros possam dispensar aos santos catholicos. (NINA RODRIGUES, 2006, p.108-109).

Esta permeabilidade que Nina Rodrigues atribui à matriz banta, leva-o a adotar e a aplicar a noção de sincretismo religioso como chave analítica. Ao fazer uso deste conceito, o autor vislumbra um processo no qual as crenças religiosas desta matriz africana vão sendo diluídas paulatinamente no universo simbólico do catolicismo trazido para o Brasil pelos portugueses. Para Nina Rodrigues, vai sendo estabelecida uma relação de paralelismo mal engendrado entre os santos católicos e as divindades que são objeto de culto deste grupo. A devoção seria decorrente da propensão destes africanos pela adoração dos objetos, uma espécie de culto superficial, que não atingiria as dimensões mais exotéricas da mística cristã.

Nos negros africanos que ainda existem neste estado, e nos filhos que os Africanos libertos puderam educar como entenderam, a conversão religiosa não fez mais do que justapor as exterioridades muito mal compreendidas do culto catholico às suas crenças e práticas fetichistas que em nada se

modificaram. Concebem os seus santos ou orisás e os santos catholicos como de categoria igual, embora perfeitamente distintos. Abrigados na ignorância geral da língua que elles falam e na facilidade com que, para condescender com os senhores, os Africanos escravizados, se declaravam e aparentavam convertidos ao catholicismo, as práticas fetichistas puderam manter-se entre eles até hoje quase tão extremes de mescla como na África. (NINA RODRIGUES, *Ibidem*, p.108).

Todavia, pensar nessa perspectiva pelas bases de Nina Rodrigues, é, não somente atribuir aos africanos uma posição de inferioridade, que vem com a ideia de devoção fetichista, mas também de deixar escondida a força de apagamento que as relações de poder implicam no conceito de relações sincréticas. O que ele vê como sincretismo, ou seja, uma aceitação passiva dos preceitos devocionais dos dominantes pelos dominados, pode ter sido uma estratégia real destes africanos para garantir melhores condições de vida frente aos desafios impingidos a eles pela escravidão. Esta estratégia, que veio a garantir-lhes a continuidade de suas devoções e a relação deles com as forças superiores, pode ter sido fruto de uma forma distinta de lidar com o conhecimento.

Vimos que esta perspectiva que via as práticas culturais dos negros e mestiços através de uma ótica negativa foi a premissa chave que perdurou do final do século XIX até o início do século XX, estando presente nas teorias dos intelectuais brasileiros daquele tempo. Sílvio Romero, Joaquim Nabuco, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues, fizeram uso desta visão para nortear seus estudos sobre a herança africana e sua contribuição para a formação da sociedade brasileira. Tais ideias não ficaram circunscritas ao universo da nossa intelectualidade, mas foram amplamente disseminadas na sociedade maior. Elas acabaram servindo de base para a construção de posicionamentos morais frente ao legado dos negros para a formação do povo brasileiro, especialmente do tipo mestiço. Segundo Carvalho, este modelo perdurou até os anos de 1930, quando o notório pessimismo sobre o futuro do tipo nacional foi substituído por uma visão positiva de sua natureza e do quanto ela poderia colaborar na formação de nossa identidade sociocultural. Para Carvalho:

A busca de uma identidade coletiva para o país, de uma base para a construção de uma nação, seria tarefa que iria perseguir a geração intelectual da Primeira República (1889-1930). Tratava-se, na realidade, de uma busca das bases para a redefinição da República, para o estabelecimento de um governo republicano que não fosse uma caricatura de si mesmo. [...]. Seria necessário, no entanto, esperar a década de 1930, já finda a Primeira República, para que o lento movimento da nacionalidade, de definição da nacionalidade, chegasse à população negra. [...]. Foi esse o grande mérito da obra de Gilberto Freyre, que em *Casa Grande e Senzala*, publicado em 1933, rompeu definitivamente com o racismo e fez da

população e da cultura negras, elementos fundadores da sociedade brasileira. As denúncias posteriores dos elementos de mistificação que poderiam estar embutidos em sua obra ao ocultar o conflito e a dominação racial não invalidam o mérito de ter reconhecido como parte inseparável da comunidade brasileira os elementos africanos e mestiços. (CARVALHO, 1989, p.278).

Apesar de ter estado sempre presente nas pautas de discussão sobre a identidade brasileira, o negro era pensado como um elemento indesejado, um fator demográfico residual, que nos trazia um saldo negativo. Sendo fruto da escravidão, de um regime pré-moderno de sujeição de seres humanos para a obtenção de capital, ele ficou incapacitado para exercer seu papel de colaborador no avanço do país rumo ao progresso. Gradualmente essa visão foi sendo transformada. A saída do pessimismo sobre a raça para o elogio da mestiçagem foi uma mudança que não ficou restrita aos debates dos círculos teóricos, mas produziu impactos duradouros no imaginário da sociedade brasileira. Esta perspectiva, que considerava o mestiço como o símbolo de nossa cultura, fruto do cruzamento de tipos raciais distintos no qual ele representava a síntese, serviu como um novo modelo para a nossa auto compreensão.

Como vimos na afirmação de Carvalho, este novo modelo analítico ganhou maior força com os trabalhos do sociólogo Gilberto Freyre (1900-1987). Casa-grande e senzala, publicado em 1933, foi o primeiro livro sobre a mentalidade brasileira, marcada por uma visão otimista em relação ao Brasil e aos brasileiros. A reflexão central desta obra gira em torno da maneira como se processou a organização familiar patriarcal. Freyre desenvolveu uma análise dos seus hábitos, dos valores que ela considerava como fundamentais, suas formas de pensar e de sentir, seu modelo de organização social, etc. Freyre ressalta que esta organização familiar permaneceu fora do processo de racionalização da sociedade. Freyre pensou a família patriarcal como o modelo que propiciou a aglutinação das diferenças pela via da generalização das identidades mestiças. Segundo ele, este processo de aglutinar os contrários foi decorrente de um processo histórico existencial intensamente marcado pela miscigenação:

No Brasil, as relações entre os brancos e as raças de cor foram desde a primeira metade do século XVI condicionadas, de um lado pelo sistema de produção econômica- a monocultura latifundiária; do outro, pela escassez de mulheres brancas, entre os conquistadores. O açúcar não só abafou as indústrias democráticas de pau-brasil e de peles, como esterilizou a terra, em uma grande extensão em volta aos engenhos de cana, para os esforços da policultura e de pecuária. E exigiu uma enorme massa de escravos. [...].

Vencedores no sentido militar e técnico sobre as populações indígenas; dominadores absolutos dos negros importados da África para o duro trabalho da bagaceira, os europeus e seus descendentes tiveram entretanto de transigir com índios e africanos quanto às relações genéticas e sociais. A escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos. Sem deixarem de ser relações- as dos brancos com as mulheres de cor- de “superiores” com “inferiores” e, no maior número de casos, dos senhores desabusados e sádicos com escravas passivas, adoçaram-se, entretanto, com a necessidade experimentada por muitos colonos de constituírem família dentro dessas circunstâncias e sobre essa base. A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação. A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil (FREYRE, 2004, p.32-33).

A ênfase de Freyre se concentra nestas zonas de confraternização. Nelas, segundo ele, pela necessidade física do intercuro sexual, estabelecia-se a harmonia entre os distintos grupos humanos. Estas zonas de confraternização adicionam ao regime escravista brasileiro um ingrediente amenizador. Esta perspectiva acaba criando a ideia errônea de ter sido o regime de escravidão implantado no Brasil um sistema de sujeição de seres humanos de fundo veementemente adocicado. Freyre contribui para tornar crível a ideia de que a tônica do regime de escravidão brasileiro foi o convívio pacífico entre senhores e escravos. Para este autor, a harmonia preponderava majoritariamente sobre as relações de controle e domínio entre os desiguais:

O segundo grupo seria “o que o Brasil tipifica quase sozinho (almost exclusively); região onde o elemento europeu nunca se encontrou em “situação de absoluto e indisputado domínio”. “por mais rígido”, acrescenta, “que fosse o seu domínio econômico e político sobre os outros elementos étnicos, social e culturalmente os portugueses foram forçados pelo meio geográfico e pelas exigências da política colonizadora a competirem com aqueles numa base aproximadamente igual”. [...]. Híbrida desde o início, a sociedade brasileira é de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase reciprocidade cultural que resultou no máximo de aproveitamento dos valores e experiências dos povos atrasados pelo adiantado; no máximo de contemporização da cultura advéncia com a nativa, da do conquistador com a do conquistado. (FREYRE, *Ibidem*, p.159-160).

Para Gilberto Freyre, o modelo de colonização desenvolvido pelos portugueses em terras brasileiras, diferiu dos que foram postos em curso por outras nações ocidentais. Aqui, de acordo com ele, o processo de colonização foi pautado

pela não destruição dos elementos culturais dos povos indígenas, bem como dos africanos aqui escravizados. O amalgamento das diferenças, fio condutor da obra de Freyre, foi, segundo ele, a palavra de ordem na construção da civilização brasileira. Foi este amalgamento que produziu um tipo específico de povo, com uma cultura própria, manifesta em seus costumes, comportamentos e práticas sociais. É essa ideia de mistura pacífica que transborda da obra de Gilberto Freyre, escondendo o fato de que, *“apesar da mestiçagem, da tolerância e da flexibilidade, o inferno parecia conviver muito bem com o paraíso em nossa experiência colonial”* (ARAÚJO, 1994, p.48). Freyre singulariza a colonização do Brasil pelo abrandamento miscigenado dos antagonismos:

A verdade é que no Brasil, ao contrário do que se observa em outros países da América e da África de recente colonização européia, a cultura primitiva-tanto ameríndia como a africana- não se vem isolando em bolões duros, secos, indigestos, inassimiláveis; ao sistema social do europeu. Muito menos estratificando-se em arcaísmos e curiosidades etnográficas. Faz-se sentir na presença viva, útil, ativa, e não apenas pitoresca, de elementos com atuação criadora no desenvolvimento nacional. Nem as relações sociais entre as duas raças, a conquistadora e a indígena, aguçaram-se nunca na antipatia ou no ódio cujo ranger, de tão adstringente, chega-nos aos ouvidos de todos os países de colonização anglo-saxônica e protestante. Suavizou-as aqui o óleo lúbrico da profunda miscigenação, quer a livre e danada, quer a regular e cristã sob a benção dos padres e pelo incitamento da Igreja e do Estado. [...]. Nossas instituições sociais tanto quanto nossa cultura material deixaram-se alagar de influência ameríndia, como mais tarde da africana, da qual se contaminaria o próprio direito: não diretamente, é certo, mas sutil e indiretamente. (FREYRE, *Ibidem*, p. 231).

É focando nas práticas culturais populares que Freyre buscou identificar os traços específicos destas interações entre “raças”¹⁶ distintas. Nelas, mais

¹⁶ Embora este autor desenvolva suas análises levando em consideração aspectos socioculturais dos grupos constitutivos de nossa sociedade, ele ainda faz uso de elemento conceitual raça. Além disso, objetivando esclarecer a complexa relação entre raça e cultura em Freyre, Ricardo Benzaquen remete a ideia de meio ambiente utilizada por este autor: “Podemos comprovar que Gilberto realmente preserva em CGS todo um vocabulário, marcado pelo louvor à biologia, que parece muito mais compatível com o determinismo racial do século XIX que com o elogio da diversidade cultural que ele desde o início procurou endossar [...]. Gilberto, assim, opera com o conceito de raça, mas transmite a curiosa sensação de que não quer se comprometer com o seu sentido mais usual, deixando-nos diante de um dilema ou, pelo menos, obrigando a questão a permanecer em aberto. Acredito, porém, que este pequeno enigma possa começar a ser elucidado se introduzirem na discussão uma terceira categoria, o meio físico, cuja importância na costura das reses apresentadas em CGS não pode de maneira alguma ser desprezada [...], a maior dificuldade que adviria do fato de Gilberto empregar noções tão contraditórias quando as de raça e cultura residiria, exatamente, na extrema imprecisão que passa então a povoar o seu texto. Esta imprecisão, obviamente, tende só a aumentar com o aparecimento da ideia de clima, inclusive porque todas elas parecem ser tratadas em pé de igualdade, consideradas como equivalentes e quase sinônimas, numa indefinição que poderia apenas afastar a sua reflexão dos critérios que orientam a atividade científica. [...] entretanto [...] através da consideração da noção de meio ambiente [...] na verdade, em vez de ser percebida como um terceiro elemento isolado, que poderia unicamente se somar aos anteriores, esta noção dever ser compreendida como uma

especificamente entre os elementos negro e indígena, Freyre percebe e anuncia o caráter primitivo e incivilizado que a população brasileira herdou de ambos. Segundo ele, estes dois grupos ocupam ainda uma posição inferior no estágio de evolução das sociedades humanas. Em suas manifestações culturais, estes grupos se mantiveram arraigados ao animismo e ao totemismo, concepções de mundo que estariam atreladas aos estágios considerados como primitivos por Freyre. Nesta condição primitiva, muitas vezes os comportamentos humanos apontavam para a naturalidade dos intercursos de homens com os animais, em uma atitude que compactuaria com um gosto pelo bestialismo. Assim, vemos que Freyre, embora tenha avançado em relação aos intelectuais que lhe antecederam, ainda conservava noções caras a alguns deles, em particular no que se refere à utilização de ideias que identificavam estes grupos humanos como primitivos e atrasados. Tais caracterizações procuravam oferecer respostas aos problemas que surgiam no universo social e psicológico destes grupos:

Do indígena de cultura totêmica e animista, ficaria no brasileiro, especialmente quando menino, uma atitude insensivelmente totêmica e animista em face das plantas e dos animais (ainda tão numerosos nesta parte do mundo); tantos deles investidos pela imaginação da gente do povo, tanto quanto pela infantil, de uma malícia verdadeiramente humana, de qualidades quase humanas e às vezes de inteligência ou poder superior ao do homem. É o folclore, são os contos populares, as superstições, as tradições que o indicam. São as muitas histórias, de sabor tão brasileiro, de casamento de gente com animais, de compadrismo ou amor entre homens e bichos, no gosto das que Hartland filia às culturas totêmicas. Histórias que correspondem, na vida real, a uma atitude de tolerância, quando não de nenhuma repugnância, pela união sexual do homem com a besta; atitude generalizadíssima entre meninos brasileiros do interior. No sertanejo mais do que no de engenho; neste, porém, bastante comum para poder ser destacada como complexo- nesse caso tanto sociológico como freudiano- da cultura brasileira. [...]. Outros traços de vida elementar, primitiva, subsistem na cultura brasileira. Além do medo, que já mencionamos, de bicho e de monstro, outros pavores, igualmente elementares, comuns ao brasileiro, principalmente à criança, indicam estarmos próximos da floresta tropical como, talvez nenhum povo moderno civilizado. Aliás o mais civilizado dos homens guarda dentro de si a predisposição a muitos desses grandes medos primitivos. Em nós brasileiros, eles apenas atuam com mais força por ainda nos acharmos à sombra do mato virgem. À sombra também da cultura da floresta tropical- da América e da África- que o português incorporou e assimilou à sua como nenhum colonizador moderno,

espécie de intermediária entre os conceitos de raça e de cultura, relativizando-os, modificando o seu sentido mais frequente e tornando-os relativamente compatíveis entre si. Isto só é possível porque Gilberto trabalha com uma definição fundamentalmente neolamarckiana de raça, isto é, uma definição que, baseando-se na ilimitada aptidão dos seres humanos para se adaptar às mais diferentes condições ambientais, enfatiza acima de tudo a sua capacidade de incorporar, transmitir e herdar as características adquiridas na sua- variada, discreta e localizada- interação com o meio físico". (ARAÚJO, Op. cit., p.32-39).

sujeitando-nos, por isso, a frequentes relapsos na mentalidade e nos pavores e instintos primitivos. (FREYRE, *Ibidem*, p.211-212).

Esta condição existencial vivida sob a égide do primitivismo cultural latente poderia evoluir, segundo Freyre, para uma explosão de comportamentos aniquiladores da ordem social. Ao menor descuido com os atributos que foram adquiridos em nosso processo rumo aos marcos civilizatórios da cultura, poderíamos ser invadidos, enquanto povo, por potencialidades destrutivas que habitam o nosso interior. Estaríamos permeados pelos elementos que nos atrelam aos estados selvagens de outros processos civilizatórios tidos como desiguais ou antagônicos aos modelos do mundo civilizado. Para Freyre, em um diálogo com a obra de Euclides da Cunha, a história nos remete constantemente a estes episódios em que uma selvageria latente estaria viva. Nestes episódios, a qualquer momento, poderíamos estar a mercê de ondas de desestabilização e anomia social:

Também são frequentes, entre nós, os relapsos no furor selvagem, ou primitivo, de destruição, manifestando-se em assassinatos, saques, invasões de fazendas por cangaceiros: raro aquele dos nossos movimentos políticos ou cívicos em que não tenham ocorrido explosões desse furor recalcado ou comprimido em tempos normais. Sílvio Romero chegou a criticar-nos pela ingenuidade com que “damos o pomposo nome de revoluções liberais” a “assanhamentos desordeiros”. O caráter, antes de choque de culturas desiguais, ou antagônicas, do que cívico ou político, desses movimentos, parece não ter escapado ao arguto observador: “os elementos selvagens ou bárbaros que repousam no fundo étnico de nossa nacionalidade, vieram livremente à tona, alçaram o colo e prolongaram a anarquia, a desordem espontânea”, escreve ele, referindo-se às balaiadas, sabinadas, cabanadas, que têm agitado o Brasil. [...]. Isto sem falar em movimentos francamente de revolta de escravos, explosões ou de ódio de raça ou de classe social e economicamente oprimida- a insurreição de negros em Minas, por exemplo. [...]. Estes são movimentos à parte, de um profundo sentido social, como à parte é o de Canudos- resultado da diferenciação da cultura que se operou entre o litoral e o sertão. Os relapsos em furor selvagem observamo-los em movimentos de fins aparentemente políticos ou cívicos, mas na verdade pretexto de regressão à cultura primitiva, recalcada porém não destruída. (FREYRE, *Ibidem*, p. 212-213).

Freyre também, ao mesmo tempo em que denota este caráter selvagem como contributo de indígenas e negros para a formação sociocultural brasileira, afirma sua opinião sobre a natureza pacífica e cordial do português. Esta natureza acabou por atribuir-lhe uma característica singular em seu empreendimento colonizador. Estes portugueses teriam, através de sua natureza marcada pelos preceitos do cristianismo, se relacionado de maneira cordial e simpática com os povos aos quais impuseram seu projeto expansionista. Este espírito criativo teria

sido alicerçado sobre as bases de uma mistura entre os portugueses e os demais grupos étnicos, em uma colonização pela procriação:

Portugal, o Brasil, a África e a Índia Portuguesas, a Madeira, os Açores e Cabo Verde constituem hoje uma unidade de sentimento e de cultura. [...]. Essa unidade íntima, de sentimento, e externa, de cultura nas suas formas mais evidentes e concretas, é consequência dos processos e das condições de colonização portuguesa quer na Ásia como no Brasil, nas ilhas do Atlântico e até certo ponto na África, desenvolveram nos homens as mesmas qualidades essenciais de cordialidade e de simpatia, características do povo português- o mais cristão dos colonizadores modernos nas suas relações com as gentes consideradas inferiores; o mais transbordante de simpatia [...]. O português foi por toda a parte, mas sobretudo no Brasil, esplendidamente criador nos seus esforços de colonização. A glória do seu sangue não foi tanto a de guerreiro imperial que conquistasse e subjugasse bárbaros para os dominar e os explorar do alto. Foi principalmente a de procriador europeu nos trópicos. Dominou as populações nativas, misturando-se com elas e amando com gosto as mulheres de cor. (FREYRE, 2010, p.25).

Para Freyre, esse modelo de colonização pela procriação justificou-se pela reduzida quantidade numérica do elemento português deslocado para colonizar o Brasil. Este português colonizador teria sido eficiente em transpor de forma eficiente para o Brasil os valores de sua cultura europeia, mesmo em uma interação que se manifestou entre eles e grupos culturalmente divergentes distintos¹⁷. Aqui, a mestiçagem seria um fator fundamental nestas relações de procriação, considerada como um dispositivo eficaz na implantação da colonização que Portugal conseguiu aqui concretizar. Assim, para Freyre, a escravidão foi importante para a expansão colonial ibérica. Todavia, mais que ela, Freyre destaca o maior impacto que a mestiçagem teve na colonização do nosso território:

O tipo de sociedade colonial fundado na América pelos portugueses teve que se basear economicamente sobre o trabalho escravo. Era inevitável. Mas a mestiçagem- a que se achava predisposto o português pelo seu maior contato, desde tempos remotos, com povos de cor e a que se viu estimulado na América pela ausência ou escassez de mulher branca- foi no Brasil uma força de atuação social e psicológica mais larga e mais profunda

¹⁷ Esta noção de transposição eficaz de valores da cultura portuguesa para os países que sofreram o seu processo de colonização, é chamado de iberismo. Segundo Jessé Souza, nesta ideia de herança ibérica, "O Brasil é percebido como uma continuação de Portugal [...] a problemática valorativa é percebida como se a influência e a transferência de valores culturais transpusessem oceanos (no caso não só de água mas de dessemelhanças também), como quem leva a roupa do corpo. [...] O fato de terem sido os portugueses nossos colonizadores não predetermina o tipo de sociedade peculiar que se formaria aqui, na medida em que sabemos que os homens não escolhem as condições sociais (e naturais) que condicionam sua vida e seu comportamento. [...]. O culturalismo atávico da tese iberista e personalista imagina que o português dono de sua pequena quinta de oliveiras ou o cortesão lisboeta se transpõe ao Brasil tal qual era, como se, independentemente de condições objetivas, os atores impusessem ao meio circundante seus desejos, hábitos e preferências a bel-prazer. [...] Os atores são determinados pelo meio [...], reagem a estímulos sociais, os quais não controlam". (SOUZA, 2000, p.206).

que a escravidão. Não permitiu nunca que se endurecesse em antagonismos absolutos aquela separação dos homens em senhores e escravos, imposta pelo sistema de produção. Nem que se desenvolvesse exageradamente uma mística de branquidade ou de fidalguia. [...]. Na formação brasileira, o humano e até certo ponto o cristão reagiram contra o rigidamente econômico, através do dissolvente formidável que foi a mestiçagem biológica, e como uma força psicológica, ou, mais particularmente, sentimental, contra as quais nenhum outro elemento pôde prevalecer. [...]. O amor do homem pela mulher e do pai pelos filhos, acima de preconceitos de cor, raça, de classe, de posição, deu à mestiçagem no Brasil a sua expressão mais humana, e, ao mesmo tempo, mais cristã, sem que ela deixasse de ter outra: a de luxúria, a de voluptuosidade, a de abuso brutal da mulher indígena ou africana pelo homem branco. [...]. Seria impossível negá-lo. Mas a luxúria não agiu sozinha. [...] não se deve perder de vista, por medo de romantismo, a ação ou a influência que teve o amor sentimental nas relações de portugueses com as mulheres de cor. (FREYRE, *Ibidem*, p. 26-27).

Para Gilberto Freyre, a mestiçagem seria fruto do caráter humano do colonizador português. Sua natureza humana, que conseguia adaptar seus padrões de desejo sexual às mulheres negras e indígenas e interligá-los aos interesses do seu expansionismo, possibilitou a criação de um espaço de convívio. Este espaço, segundo Freyre, tinha por característica principal a criação de vínculos de solidariedade entre os homens portugueses e suas novas mulheres habitantes dos trópicos. Essa capacidade inerente ao português, uma espécie de superioridade ética recheada de doçura, foi o que viabilizou a redução dos preconceitos raciais, chegando à quase ausência dos mesmos. Aqui, não somente o preconceito teria sido mínimo ou inexistente, mas teria ocorrido a valorização do elemento mestiço, símbolo da confluência sexual pacífica bem ao gosto do tipo português. Assim, o processo da mestiçagem e o seu produto, o mestiço, seriam vistos por Freyre como agentes geradores de unidade cultural, e que forneceriam os atributos da singularidade brasileira:

eticamente, disse, embora apenas de passagem deseje tocar em assunto tão delicado. Mas se reconhecermos na mestiçagem a capacidade, que me parece justo atribuir-lhe, de ter, no Brasil e noutras áreas de colonização portuguesa, adoçado as durezas do sistema de trabalho escravo e as suas consequências sociais e vencido ou, pelo menos, atenuado convenções de raça e de classe nas relações dos homens brancos com as mulheres nativas, devemos concluir pela superioridade ética desse processo, em geral tão caluniado, de formação de povos e, segundo Hooton e outros antropologistas modernos, de formação de raças. [...]. Com a redução à quase insignificância do preconceito de raça, e ao mesmo tempo com a valorização, maior ou menor, do mestiço sob aqueles vários aspectos. [...] a tendência para a mestiçagem [...] é, decerto um elemento de aproximação entre essas várias sociedades. [...]. A tendência geral do colonizador português para a mestiçagem parece ter dado aos povos da América, da Ásia e da África, de formação portuguesa, condições especialíssimas de unidade psicológica e de cultura. [...]. É uma zona sentimental e social- essa

de relações de brancos com indígenas e com mestiços [...] Ao mesmo tempo, a mestiçagem vem atuando direta ou indiretamente sobre a antropologia e principalmente sobre a psicologia da própria Europa portuguesa, irmanando-a às democracias sociais que são os grupos portugueses da Ásia, da América, das ilhas e até certo ponto da África. [...]. A democratização de sociedades humanas através da mistura de raças, do cruzamento, da miscigenação. (FREYRE, *Ibidem*, p.28-30).

A ideia de uma tendência do português para a mestiçagem, para os intercursos sexuais com grupos étnicos distintos do seu, foi essencial para que Gilberto Freyre desenvolvesse sua perspectiva de análise sobre a ideia de mestiçagem. Segundo ele, a inclinação para a mestiçagem provém dos portugueses, uma população já marcadamente mestiça em sua antropologia e cultura autóctone; heterogênea quanto às suas procedências étnicas e sociais. Assim, para Freyre, alguns traços foram fundamentais para fazer do elemento português um colonizador nato, a saber: a sua mobilidade, onde imperava o desejo por conquistas de novas terras e de novos povos, sua capacidade de miscigenação, sempre procurando efetuar sua colonização interagindo sexualmente com os nativos, e finalmente, a sua adaptação aos climas adversos.

Além do papel de destaque que o português recebeu na obra de Gilberto Freyre, existe, também, em relevo, a participação acentuada dos negros na formação da nossa sociedade. Encarado como culturalmente superior ao indígena e, inclusive, em certos pontos, também aos portugueses, Freyre conclui que toda a formação social brasileira deve-se ao negro, ou seja, todo o brasileiro é racial ou culturalmente negro. Este papel de destaque que Freyre atribui ao elemento negro foi fruto da sua crença de que a superioridade do negro no Brasil baseia-se no fato de terem vindo para cá negros não autênticos, ou seja, negros que não seriam puros, mas fruto de misturas com outros povos. Estas misturas teriam, segundo Freyre, aprimorado a “raça”, tornando-a mais afastada do fenótipo negroide:

No caso dos negros, comparados com os indígenas do Brasil, pode-se talvez atribuir parte de sua superioridade de eficiência econômica e eugênica ao regime alimentar mais equilibrado e rico que o dos outros, povos ainda nômades, sem agricultura regular nem criação de gado. [...]. No caso dos africanos vindos para o Brasil, dos princípios do século XVI aos meados do XIX, devemos procurar surpreender nos principais estoques de imigrantes não só o grau como o momento de cultura que nos comunicaram. [...]. Momento que entre as tribos variou consideravelmente nesses trezentos e tantos anos de profundas infiltrações maometanas na África negra. Grau que variou de maneira notável de sudaneses para bantos. Importa determinarmos a área de cultura de procedência dos escravos, evitando-se o erro de vermos no africano uma só e indistinta figura de “peça da Guiné” ou de “preto da Costa”. [...]. A verdade é que importaram-se para o Brasil, da área mais penetrada pelo islamismo, negros

maometanos de cultura superior não só à dos indígenas como à da grande maioria dos colonos brancos- portugueses e filhos de portugueses quase sem instrução nenhuma, analfabetos uns, semianalfabetos na maior parte. Gente que quando tinha de escrever uma carta ou de fazer uma conta era pela mão do padre-mestre ou pela cabeça do caixeiro. Quase só sabiam lançar no papel o jamegão; e este mesmo em letra troncha. Letra de menino aprendendo a escrever. [...]. Nina Rodrigues identificou entre os negros do Brasil que ele conheceu ainda no tempo da escravidão os chamados pretos de raça branca ou fulas. Não só fula-fulos ou Fulas puros, mas mestiços provenientes da Senegâmbia, Guiné Portuguesa e costas adjacentes. Gente de cor cóbrea avermelhada e cabelos ondulados quase lisos. Os negros desse estoque, considerados, por alguns, superiores aos demais do ponto de vista antropológico, devido à mistura de sangue hamítico e árabe, vieram principalmente para as capitanias, e mais tarde províncias, do Norte. Daqui, devem alguns ter emigrado para Minas e São Paulo. (FREYRE, Op. cit., p.373-386).

Gilberto Freyre pauta estas suas considerações em pesquisas feitas por Nina Rodrigues. Mencionando a análise deste pesquisador, ele constata que existiriam diferenciações internas em termos de complexidade intelectual e física no interior das culturas africanas. Estas distinções marcariam a maior ou menor autenticidade do que seria legitimamente africano. Estas diferenças são apontadas por ele como fatores que teriam singularizado o tipo humano negro e sua contribuição positiva para a formação do brasileiro, perspectiva que aproxima Freyre das teorias que contemplamos previamente neste capítulo. Em sua abordagem, podemos ver as aproximações que ele estabelece com os trabalhos dos teóricos do branqueamento racial, tais como Oliveira Vianna e o próprio Nina Rodrigues. Freyre, embora explicitamente que faz uso das perspectivas da antropologia cultural e da história social para estudar os grupos de africanos, estabelece distinções marcadamente fundamentadas na aparência, na dimensão fenotípica. Aqui, em sua abordagem, os grupos de matriz Banta são escolhidos para servirem como contraponto negativo a estes negros de “raça branca”:

Dos negros importados para o Brasil podem-se incluir os Bantos [...] entre os mais caracteristicamente negros; pelo que não significamos a cor [...] e sim traços de caracterização étnica mais profunda: o cabelo em primeiro lugar. Este, como se sabe, mostra-se encarapinhadíssimo nos ulotrichi africani. Esse característico não se encontra tão carregado nos indivíduos dos vários estoques mestiços de hamitas e até de berberes de que nos vieram numerosos escravos: enquanto os fulos e outros povos da África oriental que contribuíram também para a formação da família brasileira se filiam pelo cabelo aos cynotrichi. Cabelo mais suave. Nariz mais afilado. Traços mais próximos dos europeus. Mais doces ou “domesticados”, como se diria na linguagem antropológica. [...]. Mas dentro da orientação e dos propósitos deste ensaio, interessam-nos menos as diferenças de antropologia física (que ao nosso ver não explicam inferioridades ou superioridades humanas, quando transpostas dos termos de hereditariedade de família para os de raça) que as da antropologia cultural e

de história social africana. Estas é que nos parecem indicar ter sido o Brasil beneficiado com um elemento melhor de colonização africana que outros países da América. Que os Estados Unidos, por exemplo. (FREYRE, *Ibidem*, p.387).

Assim, apesar de Freyre estabelecer um contraponto entre sua análise e as que estes pesquisadores realizaram, inclusive nomeando estes cientistas como arianistas, sua premissa não se distancia muito das que tais pesquisadores também fizeram uso. Embora anuncie que sua opção foi pelo viés científico que parte dos elementos socioculturais dos grupos humanos para promover suas conclusões, sua distância é apenas quanto aos efeitos que o contingente de negros africanos teria impactado no quadro geral da formação social brasileira. Aqui, segundo Freyre, diferente dos Estados Unidos, o grupo dos “negros de raça branca” teria colaborado na melhoria da qualidade do tipo humano síntese, bem como na redução do impacto dos danos que os demais grupos negros considerados inferiores puderam causar sobre a população:

Nina Rodrigues percebeu as diferenças nos estoques africanos de colonização das duas Américas; mas fixou-as do ponto de vista [...] da inferioridade da raça negra. “não eram negros boçais os Haúça que o tráfico lançava no Brasil”, escreveu o então professor da Faculdade de Medicina da Bahia. E ao lado dos Haúça mesclados de sangue hamita, cita triunfante, dominado pelo critério de raça, os fula-fulos. Os “negros de raça branca”, dos quais não se teria feito nenhuma grande corrente migratória da África para os Estados Unidos. [...]. De passagem observamos que o professor Oliveira Viana, o maior místico do arianismo que ainda surgiu entre nós, menos coerente que o cientista maranhense, escreveu em um dos seus brilhantes trabalhos: “Os próprios negros americanos, muito superiores, aliás, aos nossos, em virtude da seleção imposta pelas contingências da luta com um adversário temível, como é o anglo-saxão, ficou muito abaixo do teor médio da civilização norte-americana, etc.”. Tendo antes escrito que “a potencialidade eugenística do H. Afer” não só “é reduzida em si mesma, como posta em função de civilização organizada pelo homem da raça branca, ainda mais reduzida se torna.” As duas afirmativas do ilustre publicista brasileiro se repelem: em uma, a fraca civilizabilidade do negro se reduziria em contato com a organização social da raça superior; em outra, ao contrário, se desenvolveria nesse contato. [...]. Fique bem claro, para regalo dos arianistas, o fato de ter sido o Brasil menos atingido que os Estados Unidos pelo suposto mal da “raça inferior”. Isto devido ao maior número de fula-fulos e semi-hamitas-falsos negros e, portanto, para todo bom arianista, de estoque superior ao dos pretos autênticos- entre os emigrantes da África para as plantações e minas do Brasil. (FREYRE, *Ibidem*, p. 387-388).

Fora este fluxo de negros de “raça branca”, decorrente de uma composição originalmente já mestiça e, por isso, mesmo distante do que seria o africano autêntico, Freyre aponta o papel do catolicismo português no curso civilizatório de nossa sociedade. Segundo ele, foi o tipo de catolicismo praticado no Brasil que

tornou viável o convívio pacífico entre os diferentes grupos. Aqui, negros e brancos teriam suas relações reguladas pela ação do catolicismo português. O catolicismo português teria proporcionado um convívio pacífico entre estes dois grupos, uma convivência que se desenrolou no interior de uma religiosidade cuja dinâmica primava pela docilidade, pela confraternização, expressa em uma devoção aos santos por meio de festividades e folguedos. Esta natureza celebrante, alegre e festiva passaria a adquirir contornos mais expressivos do que a observância das formalidades dos rituais litúrgicos oficiais da Igreja de Roma. Nesse modelo intimista de se acreditar nas forças extramundanas, os santos desciam dos céus, se tornavam próximos e íntimos dos devotos:

No Brasil, país de formação social profundamente católica, sempre se fez mais questão do que nas Antilhas e no sul dos Estados Unidos da condição religiosa do escravo. [...]. Não se pergunta aos escravos se querem ou não ser batizados; a entrada deles no grêmio da Igreja Católica é considerada como questão de direito. [...]. Não pretendemos aqui considerar o grau de cristianização atingido pela massa escrava- assunto de que nos ocuparemos em estudo próximo; mas o certo é que, por contágio e pressão social, rapidamente se impregnou o escravo negro, no Brasil, da religião dominante. [...]. Verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e de sentimentos. [...]. Confraternização que dificilmente se teria realizado se outro tipo de cristianismo tivesse dominado a formação social do Brasil; um tipo mais clerical, mais ascético, mais ortodoxo,; calvinista ou rigidamente católico, diverso da religião doce, doméstica, de relações quase de família entre os santos e os homens, que das capelas patriarcais das casas-grandes, das igrejas sempre em festas- batizados, casamentos, “festas de bandeiras” de santos, crismas, novenas-presidiu o desenvolvimento social brasileiro. Foi este cristianismo doméstico, lírico e festivo, de santos compadres, de santas comadres de homens, de Nossas Senhoras madrinhas dos meninos, que criou nos negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e com a cultura brasileira. (FREYRE, *Ibidem*, p.436-438).

Nessa relação com a religião católica, Freyre deixa pouco ou quase nenhuma margem de manobra que tornasse possível a expressão das escolhas destes africanos escravizados em seu contato com a religião dos seus senhores. O processo é entendido como um movimento em sentido único, um modelo previamente elaborado e calcado em uma intencionalidade aproximativa, o que tornou possível a assimilação dos africanos ao catolicismo ibérico. Em tal dinâmica, a religião superior dos portugueses dominou os diversos sistemas de crenças e de símbolos dos africanos. Freyre chega a louvar a estratégia político-religiosa empreendida pelos portugueses. De acordo com ele, esta concessão impediu a formação de divisões no interior da sociedade brasileira, demolindo os muros da segregação entre brancos e negros, de uma possível anomia social:

Não foi só “no sistema de batizar os negros” que se resumia a política de assimilação [...] consistiu principalmente em dar aos negros a oportunidade de conservarem, à sombra dos costumes europeus e dos ritos e doutrinas católicas, formas e acessórios da cultura e da mítica africana. [...]. Vê-se quanto foi prudente e sensata a política social seguida no Brasil com relação ao escravo. A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível ou dura barreira. (FREYRE, *Ibidem*, p.438-439).

A religião católica em sua benevolência teria dado aos negros a oportunidade de manterem vivas as suas crenças, mesmo que de forma subalterna e velada. Tais crenças seriam como um apêndice ladeando o fluxo do grande rio da mística cristã. Nesse catolicismo conversor, coube aos seus líderes abrirem espaço para que estes negros tivessem a chance de manifestar as suas devoções aos santos e santas por intermédio das festas e folguedos ruidosos, tais como as congadas e as folias dos Santos Reis. Nestas celebrações, os corpos tomavam o espaço do verbo hegemônico, tornando-se o suporte expressivo da manifestação do contato com a dimensão do sagrado, celebrações vistas por Freyre ainda como expressões do fetichismo e do totemismo negro:

[...] a instituição dos reis do Congo no Brasil, em vez de tornar os negros refratários à civilização, facilitava esse processo e o da disciplina dos escravos: “os reis do Congo eleitos no Brasil rezam a Nossa Senhora do Rosário e trajam a moda dos brancos; eles e seus súditos conservam, é certo, as danças do seu país: mas nas suas festas admitem-se escravos africanos de outras regiões, crioulos e mulatos que dançam da mesma maneira; essas danças atualmente são mais nacionais do Brasil do que da África. [...]. A liberdade do escravo de conservar e até de ostentar em festas públicas- a princípio na véspera de Reis, depois na noite de Natal, na de Ano-Bom, nos três dias de carnaval- formas e acessórios de sua mítica, de sua cultura fetichista e totêmica, da bem a ideia do processo de aproximação das duas culturas no Brasil. (FREYRE, *Ibidem*, p. 439).

Freyre pensa ter avançado em relação aos pesquisadores que declaravam a impossibilidade inata do africano em conseguir se aproximar da religião católica e de identificar-se com seu sistema de crenças. Muitos destes pesquisadores declaravam essa inviabilidade, pois viam estes africanos como possuidores de uma fé que era decorrente de estágios primitivos, ligada às práticas fetichistas e totêmicas. Freyre, porém, acredita que existia a possibilidade real destes africanos de se aproximarem do catolicismo. Todavia, percebe esta aproximação apenas como uma via eficiente para conduzir estes africanos a adotarem padrões mais complexos de devoção ao sagrado. Esta catequese pela aproximação, pela celebração do sagrado, transforma o agente africano, moldando sua natureza pela mestiçagem, não somente física, mas cultural, mediante a adoção da fé católica. Essa mestiçagem cultural passaria a

dissolver suas marcas mais veementes africanas. O catolicismo português em terras brasileiras teria sido, assim como o espaço da senzala e o da casa-grande, um dos fios condutores no processo de construção da identidade brasileira, mediante uma ação pedagógica de desafricanização do africano:

Ocupando-se da cristianização do negro, no Brasil, Nina Rodrigues se extrema, ao nosso ver, em um erro: o de considerar a catequese dos africanos uma ilusão. [...] não pode se negar a extensa ação educativa, abasileirante, moralizadora no sentido europeu, da religião católica sobre a massa escrava. [...] Foi [...] ao calor da catequese católica [...] que se amoleceram nos africanos, vindos de áreas de fetichistas, os traços mais duros e grossos da cultura nativa. A catequese era a primeira fervura que sofria a massa de negros, antes de integrar-se na civilização oficialmente cristã aqui formada com elementos tão diversos. Esses elementos, a Igreja quebrou-lhes a força ou a dureza, sem destruir-lhes toda a potencialidade. [...]. Na ordem de sua influência, as forças que dentro do sistema escravocrata atuaram no Brasil sobre o africano recém-chegado foram: a igreja (menos a Igreja com I grande, que a outra, com i pequeno, dependência do engenho ou da fazenda patriarcal); a senzala; a casa-grande propriamente dita- isto é, considerada como parte, e não dominador do sistema de colonização e formação patriarcal do Brasil. O método de desafricanização do negro “novo”, aqui seguido, foi o de misturá-lo com a massa de “ladinos”, ou veteranos; de modo que as senzalas foram uma escola prática de abasileiramento. (FREYRE, *Ibidem*, p.440).

Dentro dos marcos deste campo dos estudos “africanistas”, temos ainda os trabalhos desenvolvidos na década de 1930 por Arthur Ramos (1903-1949). Discípulo intelectual de Nina Rodrigues, foi médico-legista de formação, também se definindo como antropólogo. Ramos se opunha à perspectiva racalista de seu mestre, Nina Rodrigues. Este último reconhecia e afirmava os conflitos existentes nas relações raciais entre brancos e negros, analisando-os de acordo com a linguagem teórica do seu tempo. Dessa forma, a perspectiva racalista de Nina Rodrigues dava destaque aos conflitos sociais.

Ramos, entretanto, assim como Gilberto Freyre no mesmo período, propôs negar o conflito em nome de uma harmonia racial e social. As noções de sincretismo e aculturação irão fomentar esta ideia de harmonia ao substituir raça por cultura. Para ele, o sincretismo foi a marca essencial da cultura brasileira. Foi este sincretismo que possibilitou que os elementos da cultura africana fossem assimilados aos do sistema religioso dos portugueses, em uma espécie de atualização civilizatória das práticas arcaicas e de caráter fetichista dos negros. Essa atualização civilizatória carregaria a cultura negra para os estágios mais avançados da dinâmica cultural branca:

[...] as religiões e cultos do negro e do mestiço brasileiros contemporâneos, embora lhes reconheça a origem africana, são a resultante de uma mescla curiosa, onde várias formas míticas entraram em contato, umas se fundindo a outras, as mais adiantadas absorvendo as mais atrasadas, originando uma verdadeira simbiose ou sincretismo religioso [...] o fetichismo afro-brasileiro sofreu influência do catolicismo, do espiritismo, da mitologia ameríndia [...]. Com o catolicismo, esta fusão foi evidente. “O africano, escreveu Querino- já trazia a seita religiosa de sua terra; aqui era obrigado, por lei, a adotar a religião católica. Habitados naquela e obrigado por esta, ficou com as duas crenças. Encontrou no Brasil a superstição, consequência fatal aos povos em sua infância. Fácil lhe foi aceitar para cada moléstia ou ato da vida um santo protetor, etc.” Toda a última parte do trabalho de Nina Rodrigues, *O animismo fetichista* visou mostrar que, na conversão dos afro-baianos ao catolicismo, houve uma “ilusão de catequese”. Aparentemente o negro aceitou o catolicismo pregado pelos missionários, mas sua incapacidade psicológica de abstração, na incompreensão, portanto, do monoteísmo, ele incorporou o catolicismo ao seu sistema mítico-religioso, transformando-se assim o fetichismo numa vasta religião politeísta, onde os orixás foram confundidos com os santos da nova religião que lhe foi ensinada. (RAMOS, 2001, p.122-123).

Em sua perspectiva, Ramos aponta para a mesma ideia recorrente de atraso cultural e psicológico dos negros e dos mestiços. Os componentes destes dois grupos transitarium entre o fetichismo e as ideias totêmicas, estas últimas especialmente associadas aos grupos dos negros bantos. Assim, seus trabalhos também indicam a necessidade de se estudar a África, seus povos e suas culturas, de maneira a entender o negro e a sua posição no Novo Mundo. Esta pauta de estudo foi uma espécie de atualização da proposta inicial de Nina Rodrigues, que tentou reconstruir as culturas sobreviventes dos negros no novo mundo e compará-las com as culturas africanas, antes que estas chegassem ao que ele acreditava ser o seu inevitável processo de desaparecimento:

As religiões inferiores em contato com uma forma religiosa mais adiantada, aperfeiçoam-se, como no caso do fetichismo africano, já modificado hoje, no Brasil, num vasto sistema politeísta. O fetiche atualmente tende a ser esquecido e substituído, no culto pela idolatria dos orixás [...]. Reciprocamente, uma religião superior degrada-se sob a influência das religiões primitivas [...]. Aceitando o catolicismo, o negro adaptou-o à sua cultura atrasada. E se o catolicismo já era, para as classes incultas, entre a própria raça branca, um politeísmo disfarçado, com muito maiores razões, foram os seus santos confundidos, fusionados com os orixás do fetichismo negro. [...]. Os escravos de procedência banto, principalmente do Congo, associaram-se no Brasil, em confrarias religiosas tendo por patronos santos católicos. Destas confrarias, as mais importantes eram a de S. Benedito, a de N. S. do Rosário dos Negros Congos, sendo que esta última já era a sua padroeira na África, por influência dos colonizadores portugueses. Nos autos populares e cucumbis, o rei e a rainha eram eleitos pela irmandade de N. S. do Rosário. Em Cuba, Ortiz, relatou-nos fatos análogos nos Cabildos negros. [...]. O totemismo africano de sobrevivência no Brasil é essencialmente de origem banto, entre cujos povos se achava mais disseminado que entre os sudaneses. [...]. Foi Nina Rodrigues quem, pela primeira vez, identificou como sendo sobrevivências totêmicas vários

festejos populares no Brasil. A começar pelas festas da Véspera dos Reis. (RAMOS, *Ibidem*, p.123-124).

Da mesma forma que Nina Rodrigues, Arthur Ramos procurou identificar os elementos africanos que estariam presentes na cultura religiosa marcadamente sincrética do Brasil. Ele apontou para a importância do complexo afro-luso-brasileiro para a maior compreensão da “cultura” nacional, uma cultura que ele percebia e nomeava de “mosaico cultural”. Esta definição da sociedade brasileira como um mosaico cultural pode ser entendida como a definição conceitual que Ramos elaborou da nossa sociedade.

O totemismo destes africanos, que pouco a pouco ia se modificando ao entrar em contato com a cultura branca, é veementemente visto como de matriz afro-banto. Esse totemismo é posto em relevo por Ramos nas suas explicações sobre a dinâmica da folia dos Santos Reis. Suas explicações consideravam tanto os aspectos sociais, quanto os psicológicos, muito decorrente da influência que ele sofreu do campo da psicanálise em voga naquele momento. Seus estudos tinham como base uma psicologia inscrita na dinâmica social destes grupos:

Os ternos e ranchos de Reis, na Bahia, acham-se muito modificados, mas conservavam ainda, há alguns anos, conforme Manuel Querino, nomes de animais como Peixe, Cachorro, Águia, Garça, Carneiro, Avestruz, Beija-flor, Canário, etc., e a descrição dos festejos feita por esse autor pouco difere da precedente. Hoje, porém, a obra de transformação se processa rapidamente. Os nomes dos ternos e ranchos vão se estilizando cada vez mais ao influxo dos brancos e então vemos aparecer os ternos do Lírio, Sol do Oriente, Estrela d’Alva, Lira Chorosa, etc. [...]. O totemismo sobrevivente dos ranchos e ternos tem procedências sudanesas, principalmente os jejes, mas pouca influência desempenhou entre os afro-brasileiros, e isso, na minha opinião, pela fraqueza das instituições totêmicas sudanesas. Não aconteceu a mesma coisa, porém, com o totemismo de procedência banto. [...]. Entre os povos católicos, o totemismo de sobrevivência africana fundiu-se à simbólica religiosa cristã e nós vemos a era do filho-herói em meio a cultos maternos estender-se, desde o Natal até a Paixão, quando o filho é divinizado em meio a um sentimento de culpa coletivo e se sacrifica em holocausto ao Pai. [...]. Psicanaliticamente, pois, as festas de sobrevivência totêmica exprimem uma volta do recalçado. (RAMOS, *Ibidem*, p.285-295).

Arthur Ramos, da mesma forma que Nina Rodrigues, reitera a premissa de que existe um déficit cultural intrínseco à cultura afro-banto, especialmente em seu sistema religioso. Para ele, o sistema religioso banto é marcadamente permeável às influências de outras matrizes religiosas, sejam elas jêjê-nagô, do espiritismo ou do catolicismo português. Em relação ao catolicismo trazido pelos portugueses, embora ele nos fale de um contato que teria acontecido previamente entre africanos bantos e portugueses na região do Congo, o que já denotaria aspectos do contato histórico

dos bantos com este povo ainda em África, o destaque que ela dá se concentra na pobreza da estrutura mitológica dos bantos. Esta pobreza de sua cosmogonia é que teria tornado mais fácil o processo de sincretismo religioso:

A religião negra de origem banto, no Brasil, constitui uma página quase inédita na nossa etnografia religiosa. E isso por vários motivos. Em primeiro lugar estaria a pobreza da mítica banto, em relação aos sudaneses, fato reconhecido por todos os etnógrafos, o que resultou na sua quase absorção, no Brasil, pelo fetichismo jeje-nagô. [...]. Os povos negros de língua banto, na África, possuem uma mitologia paupérrima. Há um vago esboço mítico de um par primitivo que habitava um jardim frutífero, e do qual saiu a humanidade. [...]. Existe uma multidão de espíritos bons e maus, chamados mabamba em Angola, Kilulu no Congo. Os negros bantos têm realmente um verdadeiro culto dos antepassados e dos espíritos. Creem na transmigração das almas e na sua metamorfose até em animais, de onde os ritos funerários e totêmicos tão difundidos entre esses povos. [...]. Em alguns destes povos, como os do distrito de Benguela, [...], há mesmo um verdadeiro culto espírita organizado a que chama Ooderé. Foi esta a razão por que o fetichismo de procedência banto se fundiu tão intimamente com as práticas do espiritismo, no Brasil. [...]. Sobrevivências dos cultos de procedência banto existem, como vimos, mas de difícil identificação, tão amalgamados se acham com elementos do fetichismo jeje-nagô, do espiritismo, do catolicismo. Com efeito, a religião dos negros e mestiços brasileiros, é a resultante [...] de um vasto sincretismo. (RAMOS, *Ibidem*, p.85-113).

De uma forma geral, Arthur Ramos envidou esforços para identificar as sobrevivências de padrões culturais africanos no Novo Mundo. Em suas pesquisas, recai sobre os afro-bantos uma natureza eminentemente sincrética, maleável aos contatos com outras culturas, fator este que se opõe à dinâmica cultural dos sudaneses. Estes últimos, por serem de natureza “mais pura”, foram capazes de ficar mais impermeáveis a influências de universos culturais exteriores ao seu. Neste grupo dos negros sudaneses, em que pese a sua diversidade interna, religiões e cultos, folclore, cultura material, língua, danças, etc., foram transportados para o Brasil, especialmente para a Bahia (embora ele destaque nesta região a presença dos grupos de matriz banta), de modo quase direto, sem interferências, conservando a sua suposta pureza inicial. Entre os bantos, ao contrário, teria atuado uma força capaz de amalgamar as distintas variantes culturais presentes no influxo de outros grupos, bem como com o catolicismo, espiritismo, entre outros. Foi este amalgamento que fez emergir uma dinâmica cultural sincrética:

Tenho elementos para acreditar que, mesmo na Bahia, onde foi influente a cultura sudanesa, entraram negros bantos em grande número. E aí estão, ainda hoje, certas sobrevivências culturais a confirmarem esta suposição: religiões (culto de zambi, linhas de Angola, sincretismo com o espiritismo como nas macumbas do Rio de Janeiro...), folclore (contos de Kibungo, certos festejos populares dos Congos ou Cucumbis, capoeira, etc.),

sobrevivências linguísticas [...]. O sincretismo com o catolicismo e espiritismo é hoje a regra geral nas macumbas de procedência banto. [...]. Do batuque angola-congolense surgiu, após sucessivas transformações, o nosso samba [...]. O folclore negro-brasileiro de procedência banto é bem rico. [...] temos as festas populares do ciclo dos Congos ou Cucumbis. São evidentemente sobrevivências históricas de antigas epopeias angola-congolenses, com suas cerimônias de coroação de monarcas, lutas dessas monarquias umas com as outras e contra o português invasor [...]; a sobrevivência totêmica, dos povos bantos, vamos encontrar em certos autos e festas populares negro-brasileiras, como cordões, ranchos e clubes carnavalescos, confrarias negras, maracatus do nordeste, elementos do Bumba-meu-boi... Com relação a este último auto, já mostrei o erro de alguns folcloristas, que o filiam apenas à tradição natalina do boi do presépio, de origem peninsular e ao ciclo dos vaqueiros de origem cabocla. O africano trouxe, ao meu ver, uma contribuição fundamental. O totemismo do boi é largamente disseminado, entre os vários povos bantos. (RAMOS, 1979, p.224-232).

Arthur Ramos não restringe as suas análises ao campo das manifestações religiosas dos diversos grupos de negros e mestiços que contribuíram para a formação cultural brasileira. Em sua metodologia, que pretende partir de uma dupla via, aliando a descoberta da pureza primitiva dos mitos africanos e suas sobrevivências nas práticas culturais ainda existentes, o pesquisador invade o campo das práticas ditas folclóricas destes grupos. Estas práticas são vistas por ele como uma extensão do universo religioso. Aqui, também, da mesma forma como na sua etnografia do campo místico, Ramos continua a estabelecer distinções de natureza valorativa entre povos bantos e sudaneses. Segundo Ramos, caberia aos bantos uma mítica pobre e que, devido à sua inclinação para o sincretismo, pouco teria influenciado a cultura do nosso país. Este sincretismo, segundo ele presente nas modalidades do fetichismo Jêjê-nagô, angola-conguês e nos cultos malê, deu a tônica do folclore brasileiro. Este folclore seria uma manifestação da mentalidade pré-lógica destes grupos, algo que estava fadado ao desaparecimento. Este folclore teria se encontrado com o tipo de catolicismo existente em nosso país, de cunho popular e distinto do modelo que seguia a risca as formalidades litúrgicas do catolicismo oficial da Igreja de Roma:

Os mitos africanos no Brasil adaptaram-se ao tipo de sociedade aqui encontrado. Deformaram-se, conservando embora os elementos dinâmico-emocionais de origem, expressões de complexos primitivos, cuja análise já iniciamos em O negro brasileiro. Fragmentaram-se e passaram ao folclore. O folclore é uma sobrevivência emocional. É a conservação dos elementos pré-lógicos que persistem no esforço das culturas pela sua afirmação conceitual. [...]. Há uma persistência de elementos pré-lógicos que imprimem uma “coloração” específica às várias formas de cultura. É o caso ainda do folclore negro no Brasil, no referente às sobrevivências mágico-religiosas. [...]. O cristianismo, entre as classes populares, só conseguiu impor-se tornando-se um politeísmo disfarçado, herança do paganismo. As

suas práticas rituais, também, revelam curiosos ritos “supersticiosos” [...] foi este catolicismo popular o introduzido no Brasil e logo amalgamado às religiões naturais do ameríndio, aqui encontradas. Veio o negro e completou este trabalho de sincretismo [...]. As religiões e as práticas do africano introduzido em terras da América, pelo tráfico de escravos, assimilaram de maneira definitiva não só as religiões “brancas” como os próprios hábitos da vida familiar e social, tornando-se sobrevivências. [...]. Recalcado pelas religiões dos povos dominantes, o fetichismo africano sofreu um duplo trabalho de distorção: fundiu-se a estas religiões (sincretismo com o catolicismo, com o espiritismo), ou tornou-se um culto privado, perseguido. [...]. No geral, porém, as práticas mágico-religiosas do africano incorporaram-se à larga esteira do folclore. “Folclore negro” do Brasil é uma expressão provisória, que o trabalho dos séculos apagará. Há “elementos negros” do folclore brasileiro, hoje, ainda identificáveis, a ponto de podermos falar ainda de folclore negro. Depois, não. (RAMOS, 2007, p.23-28).

Da mesma forma como em Gilberto Freyre, as análises de Arthur Ramos são eivadas pela ideia de amalgamento, de uma fusão sincrética pacífica. Esta mistura é que distingue, segundo ele, o modelo brasileiro do modelo norte-americano de convívio entre culturas. Nossa interação pacífica se afasta do padrão estadunidense, marcado pelas divisões entre brancos e negros, o que promove a instauração de uma linha de cor bem delineada. Esta característica é que tornaria possível nos Estados Unidos, por exemplo, o surgimento de “formas eruditas do teatro negro”. O nosso modelo, segundo Ramos, foi capaz de promover uma assimilação harmoniosa dos elementos das manifestações populares trazidas para terras brasileiras pelos colonizadores:

Não tivemos, pois, no Brasil, autos populares africanos de origem autônoma que dessem origem a formas eruditas do teatro negro, como nos Estados Unidos. [...]. A linha de cor, na América do Norte, muito mais definida e odiosa do que no Brasil, produziu uma revolta maior, revolta que apenas encontrou uma válvula nos cânticos e autos religiosos, nos spiritual e nas farsas batistas, de onde brotou essa criação típica que é o teatro negro norte-americano. [...]. No Brasil, os negros copiaram os velhos autos populares trazidos pelos colonizadores, aproveitando-lhes a tessitura para contar a sua própria história. [...]. Os negros assimilaram rapidamente os autos peninsulares e trouxeram o seu contingente- símbolo de uma aliança racial oposta à linha de cor norte-americana. [...]. Os autos populares dos congos (ou cucumbis, na Bahia) vêm do início do século XVII, e nada mais eram do que sobrevivências da coroação de monarcas africanos nas terras de origem. (RAMOS, *Ibidem*, p.30-31).

Ao mencionar os congos, mais do que relacionar estas práticas culturais com o surgimento de um catolicismo negro, Ramos apresenta suas cerimônias de coroação de seus reis e rainhas como fruto da expressão de uma natureza totêmica ontológica. Esta natureza teria sobrevivido no inconsciente coletivo destes grupos, denominado por Ramos como “inconsciente folclórico”. Ramos desconsidera que o

exemplo da coroação dos reis e rainhas do congado foi fruto de uma historicidade que teve sua origem já nos espaços de sociabilidade religiosa no continente africano. Esta lacuna parece se sustentar em uma perspectiva de base psicanalítica, um modelo de conhecimento cultivado por Ramos. Nesta perspectiva, Ramos não vê a possibilidade de apropriação por parte dos negros dos elementos do campo simbólico religioso do catolicismo, o que tornaria possível, segundo acreditamos, o surgimento de uma nova expressão devocional:

O auto dos congos exprime inegavelmente uma sobrevivência histórica, de antigas epopeias angola-conguesas, onde podemos identificar os seguintes elementos temas: a) cerimônias de coroamento dos antigos monarcas do Congo; b) lutas destas monarquias, umas contra outras; c) lutas contra o colono invasor; d) episódios históricos vários, com as trocas de embaixadas, oráculos de feiticeiros, etc. [...] os autos de sobrevivência totêmica, visto como o culto dos reis está intimamente ligado a elementos do totemismo. [...]. “Embaixadas” e lutas entre os reinos afro-austrais se tornaram sobrevivências no auto dos congos. [...]. Temos, evidentemente, nos congos, uma sobrevivência das lutas do matriarcado, facilitada pelos fatos históricos do Congo e de Angola que ficaram atrás relatados. Vemos no auto o delineamento dos grandes complexos primitivos: o poder absoluto do pai, a revolta dos filhos, a morte do pai, a confusão, a instalação do matriarcado e a preparação do herói para o seu advento, o sacrifício e a morte do herói filho, a sua ressurreição. Foi justamente o que aconteceu no Congo, tornando-se sobrevivência inconsciente no auto afro-brasileiro. [...]. Autos guerreiros pululam no Brasil. Neles colaboram congos e quilombos, caboclos, mouros e outros brinquedos peninsulares. Há múltiplas versões, de Estado a Estado, e às vezes de cidade a cidade. Muitos desses autos sofrem incursões totêmicas, de procedência africana e ameríndia, originando-se curiosos sincretismos, onde, por vezes, se poderão reconhecer os elementos originários. Nos brinquedos pertencentes ao ciclo dos caboclinhos e guerreiros [...] as danças e as cenas de pura sobrevivência totêmica são reconhecíveis. [...]. O que vem a provar que a história se mistura de símbolos, de crenças, de ritos, isto é, de elementos afetivo-dinâmicos que passaram ao inconsciente coletivo, constituindo a tradição anônima. Inconsciente folclórico. (RAMOS, *Ibidem*, p.43-57).

Dentro do universo dos estudos afro-brasileiros, Arthur Ramos contribuiu sobremaneira com suas análises sobre as práticas da religiosidade e das manifestações culturais dos grupos de africanos e de seus descendentes. Todavia, ao dar peso explicativo aos elementos pertencentes a uma suposta sobrevivência totêmica, entendendo esta estrutura como a mais importante contribuição destes grupos, em especial os que representam a cultura de matriz banta, ele acaba por caracterizar tais grupos e suas manifestações culturais como expressões de etapas arcaicas que serão ultrapassadas mediante o contato com a cultura branca dominante.

Além disso, sobrevive nos elementos da análise de Arthur Ramos a supervalorização dos grupos sudaneses em relação aos grupos de matriz cultural

banta, tanto no que diz respeito aos elementos culturais quanto aos psicológicos. Vemos o pouco espaço que ele deixa para o movimento de criação desenvolvido pelos grupos de africanos, especialmente os centro-africanos, ao estabelecerem contato com a cultura do português e com os elementos do seu catolicismo. Pensamos ser fundamental aprofundarmos na dinâmica deste catolicismo que foi vivenciado já em África, no espaço geográfico e cultural centro-africano. Esta convivência, pelo que pudemos levantar em nossa pesquisa, foi capaz de produzir novas formas de se relacionar com a dinâmica do sagrado e com os elementos ritualísticos de culto. Ao invés de caracterizar uma limitação intelectual oriunda de uma mentalidade primitiva, a relação entre estas culturas fez surgir um catolicismo negro, catolicismo este que foi o objeto de nossa abordagem no capítulo que se segue.

2 A CONTRIBUIÇÃO DA CULTURA CENTRO-AFRICANA PARA O SURGIMENTO DA RELIGIÃO AFRO-ATLÂNTICA

2.1 Considerações acerca da escravidão humana

Existem dois tipos de instrumentos: uns inanimados, outros animados. Assim é que, para a navegação, o leme é o instrumento inanimado e o piloto, o instrumento animado. [...] as propriedades são uma reunião de instrumentos e o escravo, uma propriedade instrumental animada, como um agente preposto a todos os outros meios. [...] O senhor não é senão o proprietário de seu escravo, mas não lhe pertence; o escravo, pelo contrário, não somente é destinado ao uso do senhor, como também dele é parte. Isto basta para dar uma ideia da escravidão e para fazer conhecer esta condição. O homem que por natureza, não pertence a si mesmo, mas a um outro, é escravo por natureza: é uma posse e um instrumento para agir separadamente e sob as ordens de seu senhor.

Aristóteles

A temática da escravidão tem sido objeto de preocupação e matéria de pauta em muitas discussões e debates em diversas esferas constitutivas das sociedades. Tanto no campo das lutas políticas e sociais, quanto nos espaços de elaboração teórica, o fenômeno ganhou grande vulto e especial atenção. Trata-se de um processo social de grande abrangência, que atingiu as mais distintas regiões geográficas habitadas pelos seres humanos, se prolongando ao longo de diferentes épocas.

A escravidão é uma prática social que, embora esteja em contradição com o entendimento que a maioria de nós temos sobre a forma como nós seres humanos devemos ser tratados ou do valor que atribuímos à natureza humana, foi aplicada como força motriz para a expansão econômica, social e cultural de muitos povos. Em suas mais distintas expressões, a escravidão esteve estreitamente conectada com os processos de colonização de grupos humanos sobre outros grupos

humanos, na eficaz e sangrenta busca por novos territórios e dos recursos neles existentes.

Em que pese a multiplicidade semântica deste conceito, bem como a diversidade de aspectos que atendem pela designação de escravidão, podemos elaborar uma tentativa de defini-la, a saber: a escravidão seria a condição em que uma pessoa, ou um grupo de pessoas, encontra-se sob o domínio de outrem, alijado de sua liberdade e obrigado involuntariamente a obedecer e a servir em função das necessidades daquele (s) que lhe impõem esta condição de subalternidade. Sua condição de subalterno lhe atribuiria uma posição singularmente negativa em relação aos demais ocupantes de outros estratos da estrutura da sociedade que o mantêm sob regime de escravidão. *Moses Finley* nos apresenta uma definição da escravidão, ao tratar de nos apresentar seu breve quadro sobre o surgimento do trabalho:

Nas sociedades mais antigas, o trabalho assalariado livre (embora bastante atestado) era espasmódico, casual e marginal. É significativo que em grego ou latim não existia uma palavra para expressar a noção geral de “trabalho” ou o conceito de trabalho como “uma função social geral”. Foi tão-somente com o capitalismo que o trabalho assalariado surgiu como uma forma característica de trabalho assalariado para outrem. A força de trabalho tornou-se, então, uma das principais mercadorias à venda. No caso da escravidão, ao contrário, a mercadoria é o próprio trabalhador. O escravo é, neste sentido, algo singular no conjunto das formas de trabalho, apesar de assemelhar-se, por exemplo, às manifestações mais opressivas da servidão ou ao trabalho forçado. Escravos e assalariados situam-se, assim, em pólos opostos do trabalho para outrem. (FINLEY, 1991, p.70-71).

Embora na maioria das vezes esteja condicionada à extração da força humana para potencializar os ganhos que a exploração do trabalho humano possa vir a auferir, esse fenômeno ultrapassa as instâncias de utilização desta força de trabalho como meio eficaz de garantia da produção. Ultrapassando o universo da produção, a escravidão se converte em uma maneira particular de ver o mundo. É esta visão de mundo particular que vai ser adotada por quem escraviza e que servirá como ponto médio para que ele venha a se relacionar com os que ele impingirá seu julgo.

Ao adotar esta perspectiva de sujeição do outro, onde a relação com o outro vai ser configurada pela via da subalternidade, este Outro será considerado como sendo sempre distinto do Mesmo, possuidor de uma natureza diferente. Inferior e diferente, ele se torna passível de sofrer coerção pelo uso da força ou da violência, seja esta de natureza física, psicológica, ou mesmo decorrente de uma ação que

coaduna as duas. Tal perspectiva redimensiona o Outro, desumanizando-o em sua ontologia como ser humano, inscrevendo-o na condição da desumanidade. Ao tratar da questão da escravidão moderna, embora acreditemos que não se restrinja a este período histórico, Cooper nos fala deste transbordamento das fronteiras do universo da exploração da força de trabalho:

Em geral, a questão da escravidão moderna tem sido corretamente analisada como uma forma específica de exploração da força de trabalho. Mas a instituição da escravidão implicava bem mais que isto. Em todas as sociedades que a conheceram, tal instituição esteve baseada na violência política, fundada na exclusão (real e/ou simbólica) do escravo da condição de pertencimento à sociedade que o escravizava. Neste sentido, as possibilidades de alforria e as formas de integração do ex-escravo à sociedade em que foi cativo apresentam-se como questão crucial em todas as sociedades que conheceram a instituição. (COOPER, 2005, p.15).

Essa desumanização do Outro também vai sendo diversificada, especialmente pelo seu intuito em ampliar suas estratégias para intensificar a sua eficiência e o seu alcance. Para que isso fosse possível, muitas sociedades fizeram uso de estratégias em que a escravização de seres humanos se alicerçou em fundamentos de natureza religiosa. Estes argumentos eram propostos por aqueles que se arrogavam a capacidade de promover a redenção de populações inteiras, em uma espécie de condução aos caminhos que a cultura do escravizador legitimava como o único possível para a salvação autêntica destes seres humanos em uma dimensão espiritual redentora.

Assim, através desta perspectiva do sagrado como guia, o ato de escravizar outro ser humano ganhava legitimidade como mecanismo positivo para que estes pudessem habitar espaços transcendentais mais elevados, em uma temporalidade *ad aeternum*. Segundo Todorov, essa estratégia se mostrou eficiente em vários momentos. Por exemplo, naquele em que o sistema escravista presente na colonização espanhola fez uso do cristianismo como mecanismo de dominação. Esta dominação teria sido, não apenas material, mas também espiritual:

O escravismo, neste sentido da palavra, reduz o outro ao nível de objeto [...]. Mas essa forma de utilização do homem não é, evidentemente, a mais rentável. Se, em vez de considerar o outro como objeto, ele fosse considerado como um sujeito capaz de produzir objetos que se possuirá, a cadeia teria mais um elo- um sujeito intermediário- e, ao mesmo tempo, o número de objetos possuídos seria infinitamente maior. [...]. Primeiramente, é preciso manter o sujeito "intermediário" nesse papel de sujeito-produtor-de-objetos, e impedir que venha a ser como nós: a galinha dos ovos de ouro perde todo o seu interesse se consumir seus próprios produtos. O exército e a polícia cuidarão disso. A segunda preocupação se traduz assim: quanto mais bem tratado, mais produtivo será o sujeito. Os padres, portanto,

dispensarão cuidados médicos, além de instrução. (TODOROV, 1999, p.212).

Constatamos também que longe de ser um fenômeno remoto e pertencente a uma época superada da história social de nós, seres humanos, a escravidão lança seus estertores no tempo presente, insistindo em continuar provocando dor e sofrimento. Regimes de escravização de homens perduram mesmo em sociedades que estão longe de receber a denominação de atrasadas, mas, ao contrário, são postas em evidência e valorizadas pelo seu alto grau de complexidade, destacando-se pelos avanços tecnológicos, políticos e sociais conquistados através de embates e lutas em sua história social e política. É esta realidade de uma escravidão ainda pungente que os relatórios sobre a exploração do trabalho humano em regime de escravidão são confeccionados e se tornam documentos comprobatórios desta realidade, dando conta de denunciar a contemporaneidade de tais práticas¹⁸.

No que poderíamos considerar como uma história da escravidão, a civilização greco-romana desempenhou papel de grande relevância. Segundo Finley, tanto os gregos quanto os romanos foram capazes de institucionalizar a escravidão como um sistema dinâmico que se apropriava da força de trabalho de seres humanos. Estes seres humanos eram vistos como naturalmente inclinados para ocuparem funções de subserviência, cabendo aos mesmos expressarem a obediência servil aos seus senhores, os legítimos cidadãos. Mencionando os trabalhos de Fustel de Coulanges sobre o movimento de colonização dos romanos e uso que estes fizeram da dinâmica escravagista, denominado por este autor como “fato primordial”, Finley afirma que:

Gregos e romanos, ao que parece independentemente, transformaram este “fato primordial” em algo novo, absolutamente original na história do mundo (e raro no curso da história): um sistema institucionalizado do uso, em larga escala, do trabalho escravo nas cidades e nos campos; na terminologia marxista, “o modo de produção greco-romano”. (FINLEY, Op. cit, p.69).

Engels também destaca a importância capital da escravidão para o desenvolvimento da civilização greco-romana, afirmando que ela desempenhou papel essencial, não só na expansão econômica das duas civilizações, mas também

¹⁸ De acordo com dados fornecidos pelo Ministério do Trabalho e Emprego, no período que vai de 1995 a fevereiro de 2010, os GEFM (Grupos Especiais de Fiscalização móvel), conseguiram tirar da condição de trabalhadores vivendo em regime de escravidão, o total de 36.601 trabalhadores no Brasil. Disponível em:

<http://portal.mte.gov.br/data/files/8A7C812D3DCADFC3013EE7228E9E6B75/Quadro%201995%20X%202012.%20Internet.%20Atualizado%2027.05.2013.pdf>, acesso em 07/05/2014.

forneceu o suporte para que os gregos e os romanos pudessem tornar viáveis e perenes as suas culturas. A escravização de outros povos foi fundamental para expandir a cultura greco-romana, cuja influência é possível notar até os dias atuais, em seus desdobramentos na cultura, nas artes, nas ciências, etc:

Como vemos, a violência, longe de se impor sobre a situação econômica, foi posta a serviço desta. Havia sido lançadas as bases da instituição da escravidão. Não tardou esta em converter-se na forma predominante da produção em todos os povos que já haviam ultrapassado as limitações das comunidades primitivas, para terminar por ser uma das causas principais de sua ruína. Foi a escravidão que tornou possível a divisão do trabalho, em larga escala, entre a agricultura e a indústria, e foi graças a ela que pôde florescer o mundo antigo, o helenismo. Sem escravidão, não seria possível conceber-se o Estado grego, nem a arte e a ciência da Grécia. Sem escravidão não teria existido o Império Romano. Foi E sem as bases do helenismo e do Império Romano não se teria chegado a formar a moderna Europa, Não nos deveríamos esquecer nunca que todo o nosso desenvolvimento econômico, político e intelectual, nasceu de um estado de coisas em que a escravidão era uma instituição não somente necessária. Mas também sancionada e reconhecida de um modo geral, Podemos, neste sentido, afirmar, legitimamente, que, sem a escravidão antiga, não existiria o socialismo moderno. (ENGELS, 1979, p.105).

Na citação com a qual abrimos o presente capítulo, nos termos da análise proposta pelo filósofo grego *Aristóteles*, podemos entender que a escravidão não estaria somente relacionada à posição social que um grupo de pessoas ocupava na sociedade grega, posição essa que era determinadora de sua condição social. A menção do filósofo em um estudo que trata da escravidão é significativa, visto que, segundo Finley, Aristóteles foi “*a única tentativa antiga, remanescente, de analisar a escravidão.*” (FINLEY, Op. cit., p.122).

Para Aristóteles, embora fosse parte de uma experiência em sociedade, o ser escravo era uma condição de base ontológica, ou seja, era parte integrante da natureza de uma pessoa. Assim, mais do que uma fatalidade que possa decorrer dos imponderáveis da vida cotidiana, ser escravo era um atributo constitutivo daqueles que estavam sob o julgo de outrem, estabelecendo uma distinção que determinaria a posição de certos indivíduos no estrato social que lhes cabia na sociedade grega.

Para o homem inscrito nesta condição restava aceitá-la e tentar, seguindo a subserviência “natural” ao seu senhor, de alguma maneira, reduzir o grau de caos, ou de desordenamento contido em sua condição de origem. Para isso, ele precisaria disciplinar o seu ser em busca de uma condição mais civilizada. Ser inferior é, no quadro proposto pelo filósofo, ter a possibilidade de encontrar-se protegido de si

mesmo, do seu próprio mal. Assim, o direito natural se sobrepõe ao direito objetivo como norma de conduta instaurada para regular as relações sociais.

No pensamento aristotélico, existia o amor despótico do senhor para com o seu escravo. Este amor despótico, embora distinto do amor marital e do paternal com o qual o senhor se relaciona com sua esposa e filhos, faz parte do governo doméstico e se justifica em Aristóteles como uma necessidade ou mesmo como uma vantagem que cristaliza a própria relação de harmonia que o poder do senhor, representando a alma, vai exercer sobre o escravo, este último uma representação do corpo. Este corpo, em sua condição de subalternidade com a alma, seria incapaz de prover a si mesmo as condições necessárias para conduzir sua existência prescindindo desta última. Para existir, o escravo teria que ser governado pelo seu senhor:

Assim, em toda parte onde se observa a mesma distância que há entre a alma e o corpo, entre o homem e o animal, existem as mesmas relações; isto é, todos os que não têm nada melhor para nos oferecer do que o uso de seus corpos e de seus membros são condenados pela natureza à escravidão. Para eles, é melhor servirem do que serem entregues a si mesmos. Numa palavra, é naturalmente escravo aquele que tem tão pouca alma e poucos meios que resolve depender de outrem. Tais são os que só têm instinto, vale dizer, que percebem muito bem a razão nos outros, mas que não fazem por si mesmo uso dela. (ARISTÓTELES, Op.,cit, p.13).

É de extrema importância aqui observarmos o papel do corpo na diferenciação daqueles que são talhados em sua natureza de origem para as atribuições do servir escravo e sua aproximação com os animais. Embora os escravos tenham maior participação no quantum da razão do que os seres do mundo animal, é no corpo que se concentram as semelhanças entre ambos. É no corpo que homem e animal se assemelham, se aproximam. O corpo é o depositário e a representação das características naturalmente moldadas e que determinam as aptidões para o trabalho escravo, de acordo com a constituição física daquele que irá desempenhar este papel:

A natureza, por assim dizer, imprimiu a liberdade e a servidão até nos hábitos corporais. Vemos corpos robustos talhados especialmente para carregar fardos e outros usos igualmente necessários; outros, pelo contrário, mais disciplinados, mas também mais esguios e incapazes de tais trabalhos, são bons apenas para a vida política, isto é, para os exercícios da paz e da guerra [...]. Limitando-nos aos aspectos materiais, como no caso das estátuas dos deuses, não hesitamos em acreditar que os indivíduos inferiores devem ser submissos. Se isto é verdade quando se trata do corpo, por mais forte razão devemos dizê-lo da alma; mas a beleza de um não é tão fácil de discernir quanto a da outra [...] pelas leis da natureza, há homens feitos para a liberdade e outros para a servidão, os quais, tanto por

justiça quanto por interesse, convém que sirvam.(ARISTÓTELES, Ibidem, p.14).

Também, lembrarmos que essa relação ontológica do ser escravo e que é estabelecida por Aristóteles, acaba por ocultar a importância dos processos sociais que se descortinam na sociedade grega. Na verdade, tais processos são, antes de tudo, um postulado que torna possível a estrutura vigente nesta sociedade, pois “o escravo torna possível o jogo social, não porque garante a totalidade do trabalho material, mas porque seu estatuto de não cidadão, de estrangeiro absoluto, permite que o estatuto do cidadão se desenvolva”. (VIDAL-NAQUET, 1989, p.13). Na verdade, para que exista o cidadão, é necessário que a sua antítese exista, o escravo. A liberdade é legitimada pela escravidão, a cidadania se consubstancia pela sua supressão, pela presença daqueles a quem a cidadania é negada.

Esse tipo de premissa proposta pelo filósofo estagirita pode se desdobrar em uma justificativa da escravidão como um antídoto eficiente para a desordem intrínseca à natureza de alguns homens. Se determinados homens são naturalmente inferiores, ao contrário de ser algo reprovável, esse sistema pode servir como lenitivo para aplacar a miséria da condição deles próprios. Desta maneira, os que submetem estes homens ao regime escravo podem passar a ser considerados como os portadores de uma missão salvadora.

Vale ressaltar que essa legitimação do regime de escravidão não se limitou a uma retórica particularmente desenvolvida por intelectuais do mundo grego, tais como Aristóteles. Na Grécia, não ficando restrita aos tratados sobre as diferenças entre os homens, a dominação de alguns seres humanos sobre outros ganhou generalização. Esta ampliação do regime escravista ganhou dimensões extraterritoriais especialmente com a expansão colonial empreendida pelos gregos. Nessa expansão, estavam presentes aspectos de grande relevância para as pretensões de natureza imperialista da Grécia, tais como:

A economia advinda do crescimento do comércio, do crédito das atividades monetárias, dos imperativos da guerra e das necessidades impostas pelo desenvolvimento da propriedade privada. Esta última é a grande responsável pela generalização do trabalho escravo como modo de produção dominante na antiguidade. (MOORE, 2007, p.60).

Assim, nesse processo de expansão imperial grega, a democracia coexistiu com a presença de um grande número de escravos, o que a princípio pode nos parecer paradoxal, especialmente se levarmos em consideração que até os dias

atuais esta nação é tida ainda hoje como modelo de civilização a ser seguido. Essa aparente contradição nos é explicada por *Pétré-Grenouilleau*, ao tratar das reformas do legislador ateniense propostas por Sólon. Estas medidas foram responsáveis pela instauração da democracia em Atenas, mas que também foram sendo construídas sob o pano de fundo de um regime social e político marcado por relações entre escravos e homens livres:

Mais ou menos no momento em que “inventou” a democracia, Atenas começou a receber cada vez mais escravos do exterior. Prisioneiros de guerra, comprados de mercadores ou diretamente raptados, os escravos logo se tornaram presentes por toda a parte, nas cidades e no campo. O paradoxo pode surpreender: a cidade tornou-se cada vez mais escravagista à medida que se democratizou. No entanto, um grande historiador do mundo grego, Moses Finley, mostrou que não havia paradoxo nenhum. Foi em parte porque a escravidão “interna” foi abolida que a escravidão externa se desenvolveu de forma tão intensa. Ela permitiu que os cidadãos se desincumbissem de certas ocupações e se dedicassem mais aos assuntos da polis. Em suma, escravidão e democracia caminharam juntas em Atenas. (PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, 2009, p.72).

Da mesma forma que a civilização grega, a civilização romana também se utilizou do sistema escravagista, submetendo outros povos ao trabalho forçado. Assim como os gregos, os romanos também lançaram mão da prerrogativa de escravizar outros seres humanos. Seus princípios que regulamentavam a escravidão eram baseados em elementos imputados aos escravizados e que forneceriam os pré-requisitos necessários para que eles pudessem ser enquadrados em categorias distintivas de subalternidades, tais como bárbaros, inferiores, ou naturalmente dotados para servir no papel de escravos.

Pétré-Grenouilleau nos fala do compartilhamento deste sistema entre gregos e romanos. Todavia, distingue alguns aspectos particulares da escravidão em Roma, dentre os quais, podemos destacar: o escopo da abrangência da escravidão romana, que ampliou a dominação de povos em boa parte do mediterrâneo, não se restringindo aos espaços mais próximos de sua cidade, como foi o caso da pólis grega (os escravos representavam de 35 a 40% da população total da República Romana); uma maior utilização das alforrias em relação aos gregos, fato que não significava uma maior participação destes alforriados na *civitas romana*. Todavia, estes alforriados podiam ser inseridos em espaços de trabalho que não foram abertos a eles no mundo grego, tais como na administração pública, ou na administração dos bens de seus senhores; finalmente, o impacto da crueldade da

escravidão sobre a opinião pública parece ter sido bem maior em Roma do que na Grécia, o que não significa dizer que estes cidadãos pensaram no fim deste sistema.

Todavia, em que pese estas diferenças, a xenofobia, palavra de origem grega, que define a aversão e a discriminação de grupos sociais, vistos como inferiores, tanto cultural quanto fisicamente, foi o que marcou tanto os gregos quanto os romanos. A visão xenófoba fez parte da dinâmica do sistema produtivo e ponto de organização das relações sociais destas duas sociedades. A princípio, tal sentimento de aversão pelo diferente parece não estar relacionada às características de fundo fenotípico, recaindo o fardo da escravidão inclusive sobre os grupos sociais que se apresentavam com a cor da pele de tonalidade branca e que estavam mais próximos das fronteiras gregas e romanas.

Foi com o movimento de expansão imperialista greco-romano, com a ampliação do seu grau de dominação a outros povos para além das fronteiras geográficas dos seus territórios, que a equação condição escrava e cor da pele começa a se fazer presente. Esta expansão imperialista, que submeteu populações inteiras ao regime de escravidão, tais como as do Oriente Médio e da África do Norte, fez uso de um arcabouço que se prestava a caracterizar a natureza humana marcada pela ideia de raça e do racismo como produto da visão das supostas diferenças raciais. Finley menciona uma espécie de pensamento sobre a raça, não nos termos da biologia, mas em uma ideia sobre diferenciação baseada em características físicas daqueles que eram vistos como fora do espaço da sociedade grega e romana:

Um segundo elemento, consequência lógica da equação escravo-estrangeiro, é o racismo, termo no qual insisto a despeito da ausência de um estigma de cor, a despeito da variedade de povos que compunham as antigas populações escravas, e a despeito da frequência das manumissões e de suas consequências peculiares. Não está em questão um conceito de “raça” aceitável para os biólogos modernos, nem um conceito propriamente definido e consistentemente mantido, e sim aquela visão normalmente assumida no discurso ordinário, naquela época e hoje em dia. Havia escravos gregos na Grécia, escravos italianos em Roma, mas eram casualidades infelizes; as formulações ideológicas tratavam, invariavelmente de “bárbaros”, estrangeiros, que compunham, em realidade, a maioria dos escravos. (FINLEY, Op. cit., p.123).

Vernant, ao apresentar os elementos da dinâmica mitológica presente na obra de Hesíodo- *Os trabalhos e os dias*- mostra como este autor, ao entrelaçar a sua narrativa genealógica de um ou mais mitos, vai servir para oferecer elementos explicativos a esta configuração social em particular. Como ideologia vigente, ela

caracteriza uma possibilidade de apresentação de como a sociedade grega poderia estar estruturada. Assim, ao se debruçar sobre o trabalho do autor grego sobre o mito das raças, Vernant afirma que, para Hesíodo:

Cada raça possui uma temporalidade própria, uma idade, que exprime sua natureza particular e que, do mesmo modo que seu gênero de vida, suas atividades, suas qualidades e defeitos, definem o seu status e a contrapõe às outras raças. Se a raça de ouro é denominada a primeira, não é porque tenha aparecido, um belo dia, antes das outras, em um tempo linear e irreversível. Ao contrário, se Hesíodo a faz figura no início da sua narrativa, é porque ela encarna as virtudes, simbolizadas pelo ouro, que ocupam o cume de uma escala de valores intemporais. A sucessão de raças no tempo reproduz uma ordem hierárquica permanente do universo (VERNANT, 1990, p.31).

Embora estejamos falando de uma narrativa mitológica, ela nos diz muito enquanto ideologia deste grupo social. Segundo Finley, Aristóteles desempenhou o papel importante ao dar forma teórica à questão da escravidão, problematizando e legitimando a existência deste sistema. Todavia, da mesma forma que esta teoria foi capital para a perenidade do regime na sociedade grega, não podemos descartar as mitologias como elementos de representação de determinadas especificidades inscritas no imaginário social daquele povo. Esse imaginário social se compunha de ideias que corriam de boca em boca, pensamentos de um sobrenatural a ser acionado como chave explicativa da vida cotidiana. Estas ideias, chegando aos espaços das discussões corriqueiras e das opiniões formuladas sobre os fatos públicos, alimentavam de sentido a realidade de seus cidadãos:

Em todo caso a maioria dos gregos e romanos não era composta por filósofos e teóricos, e permaneceu de bom grado, acreditando, como Heródoto, que (ressalvadas as inevitáveis exceções) os escravos, como classe, eram seres inferiores, psicologicamente inferiores, por natureza. É o que está implícito, por exemplo, no lugar-comum, presente nos discursos da Roma republicana, de que judeus, sírios, lídios, medas e, na verdade, todos os asiáticos, “nasceram para serem escravos”. Existem à disposição inúmeras citações (embora nem sempre tão elegantes e patéticas como a história de Heródoto), da Antiguidade ou das sociedades escravistas modernas (FINLEY, Op. cit., p.123-124).

Seja no campo da teoria proposta por Aristóteles, com sua tese sobre o “escravo por natureza”, seja na estrutura mitológica dos relatos de Hesíodo, o escravo, que também era o estrangeiro, vinha retratado como o ocupante do status negativo. Ele era aquele que servia como o elemento de contraste, o contraponto que vai poder definir em linhas mais nítidas quem é o cidadão grego. Esse entrelaçamento entre posição de escravo e posição de estrangeiro passou a

fornecer o mote para o surgimento de um racismo embrionário. Carlos Moore faz alusão ao elemento racial na teoria aristotélica, em uma dinâmica que equaciona raça (genos) e política:

Aristóteles limita os povos ao controle sobre suas características. E mais: estabelece uma relação de poder na qual os gregos, em virtude das características climáticas do seu ambiente e das qualidades morais daí decorrentes, deveriam dominar o mundo. Nesse sentido, o imperialismo grego não seria uma prerrogativa da vontade dos homens e sim um dado imposto pela própria natureza, um dado imposto por sua raça (genos). Também por isso é que o filósofo articula a possibilidade de os gregos estabelecerem ou não um império mundial às suas chances de se unificarem com base numa única constituição; isto é, forjando uma perfeita continuidade entre a política e o genos. (MOORE, Op. cit., p.70).

É importante ressaltar que a escravidão não ficou restrita ao mundo grego ou ao império romano. Mesmo na Idade Média, período em que se acreditava que esse tipo de regime tivesse desaparecido ou sido substituído pela servidão, a escravidão persistiu e inclusive sofreu transformações, chegando inclusive a crescer. Segundo Pétré-Grenouilleau, mesmo a ideia de que em decorrência do cristianismo ter se tornado a religião oficial, com sua oposição ao sistema de escravização de seres humanos, a escravidão teria sido eliminada, deve ser relativizada:

Na época em que se falava do “fim” ou do “declínio” da escravidão antiga, imaginava-se que esse fenômeno podia ser explicado pelo cristianismo e pela humanização a que teria conduzido. Sabemos que o cristianismo se tornou religião oficial (mas não exclusiva) do Império Romano em 313, com Constantino. Mas não podemos esquecer que, apesar de São Paulo pedir aos escravos que obedecessem a seus “senhores” e a estes que tratassem bem seus escravos, Santo Agostinho agiu no sentido contrário. De fato, no século IV, ele deu origem a uma doutrina que teve um belo destino. Ela transformou a escravidão em punição dos pecados dos homens e desse modo permitiu que fosse justificada. A Igreja era também uma grande proprietária de escravos. Embora estimulasse a alforria entre os leigos, vetava tal prática a si mesma. (PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Op. cit., p.76-77).

O período medieval foi influenciado enormemente pelas transformações econômicas, políticas e sociais que aconteceram no Império Romano tardio. Estas transformações também reconfiguraram as características do regime de escravidão. No período do medievo, a região do Mediterrâneo se tornou um espaço de confluência de três sociedades, a saber: os reinos bárbaros, que substituíram o Império Romano, formando o que conhecemos hoje como a Europa cristã; o Império Bizantino, de fundo cristão ortodoxo, e que deu prosseguimento ao Império Romano do Oriente; e, por fim, o mundo mulçumano. Todas estas sociedades estabeleciam conexões comerciais e culturais entre si:

Como sublinhamos, essas três entidades (católica, ortodoxa e muçulmana) mantinham relações entre si, tanto pelas guerras como pelo comércio-sem contar as numerosas trocas culturais que ocorriam entre elas. Verdadeiras redes de importação de cativos alimentaram as regiões mediterrâneas. A religião teve um papel cada vez maior nesse comércio, simplesmente porque cada uma se acostumou a não escravizar seus correligionários. Os católicos buscavam escravos entre os “eslavos” do leste da Europa, que eram “ortodoxos” (desde o cisma de 1054), e entre os muçulmanos. Estes últimos escravizavam os “infieis”. (PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, *Ibidem*, p.79).

Vemos que no período medieval não houve o término do regime de escravidão, mas a sua continuidade, que foi sendo renovada mediante novos arranjos políticos entre sociedades que interagiam para implementar o fluxo comercial, lançando mão deste tipo de regime. Para Grenouilleau, a experiência das práticas de escravização de seres humanos no medievo serviu como base para o aperfeiçoamento e a expansão destas técnicas para outras regiões. Juntamente com ele, acreditamos também que este período da história foi essencial para a continuidade do regime escravagista, proporcionando seus desdobramentos em etapas posteriores da história da humanidade, o que poderia sugerir:

Uma possível “transferência” de métodos ou hábitos relativos à escravidão entre o Mediterrâneo medieval e a América colonial moderna [...]. Por sua experiência medieval, os portugueses e os espanhóis puderam aplicar diretamente nas Américas a prática que tinham da escravidão, sem passar por uma fase intermediária. [...]. Tudo isso permite relativizar duplamente a ideia de um fim gradual da escravidão antiga. De um lado, seu declínio não teve nada de espontâneo ou regular. De outro, ele não foi total e definitivo, facilitando assim a transição para a escravidão nos tempos da América colonial. (PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, *Ibidem*, p.80-81).

Esse período da escravidão na América colonial, citado anteriormente por Grenouilleau, se constitui no momento que nos é particularmente interessante, mais especificamente no que diz respeito aos objetivos de nossa pesquisa. Nessa região, a ideia de que alguns seres humanos são inferiores a outros, premissa que norteia a aplicação de um regime escravista e o justifica, assumiu uma estreita ligação com os aspectos ligados às características físicas, especialmente a cor da pele. Assim, temos mais um exemplo deste tipo de racismo que atingiu as populações da África negra, as quais foram submetidas ao comércio transatlântico em grande escala. Este tráfico negreiro foi legitimado por uma suposta inferioridade da população negra do continente africano.

2.2 A dinâmica da escravidão no continente africano

Esse intenso tráfico de africanos submetidos a um regime de escravidão no longo período entre os séculos XVI e XIX desencadeou um deslocamento populacional que deu início ao que é comumente denominado de diáspora africana. Nesta diáspora, estima-se que mais de 12,5 milhões de africanos foram submetidos a esta condição de escravizados e exportados como mercadoria para as Américas, para o continente Europeu e, em menor proporção, para algumas ilhas do oceano Atlântico. A escravidão representou uma tentativa de destruir vidas e culturas materiais e espirituais de grupos étnicos os mais diversos.

Todavia, em estudos promovidos por diversos pesquisadores, ao observarem e analisarem as mais distintas tradições que foram desenvolvidas por estes africanos escravizados e seus descendentes em vários países para os quais a diáspora os deslocou, é possível afirmar também que o regime de escravidão não conseguiu ceifar suas capacidades de criação e desenvolvimento cultural. Estas potencialidades criativas atingiram dimensões que transcenderam o universo das milhões de vidas que foram subjugadas por este regime, interditas nas suas possibilidades de se realizarem como seres humanos de forma plena.

Sabemos que, não obstante serem forçados a mudarem suas vidas individuais e coletivas, arrancados dos seus espaços sociais autóctones, estes homens e mulheres, que eram portadores de ideias, saberes coletivos, valores religiosos e de tradições milenares, conseguiram construir novas narrativas de vida, novas dinâmicas existenciais. Assim, produziram formas plurais e diversificadas de culturas e identidades na travessia da *Kalunga Grande*, “a linha que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos” (SLENES, 2008, p.211). a *Kalunga Grande* era a forma como os escravos adjetivavam o Oceano Atlântico, espaço marítimo onde se processava o fluxo dos tumbeiros.

Embora possamos ressaltar a riqueza cultural contida no fluxo da diáspora negra, não podemos nos esquecer da brutalidade desencadeada por ela contra a natureza humana, fato que muitas vezes se tenta amenizar. Esse tipo de tentativa traz à tona afirmações de que a empresa escravagista já era uma instituição previamente conhecida em África e que os próprios africanos faziam uso da mesma contra os seus pares. Assim, aplicando um argumento que se assemelha a uma tentativa de suprimir a responsabilidade do Ocidente sobre seus atos, ressaltava-se

a intimidade dos africanos com a escravidão doméstica. Mediante este ponto de vista, outorgava-se “à África pré-colonial tudo que valorizasse e envolvesse os laços do parentesco, às vezes transformando a escravidão nesse continente em puro assunto de família.” (PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Op.cit., p.21).

Analisando esta afirmação que correlaciona a escravidão como atributo inerente da família africana, um primeiro aspecto é importante mencionar sobre este continente. O que designamos por África, como apresentamos no capítulo anterior, comporta uma variabilidade muito grande de grupos étnicos, em um quadro bastante diversificado de culturas, línguas, costumes e sistemas políticos. Essa gama de variações nos coloca diante de valores que se diferenciam entre si e que, como não poderia deixar de ser, também se distanciam sobremaneira dos padrões do ocidente, o que torna ainda mais difícil sustentar certas afirmações que tentam generalizar comportamentos que se processam em sistemas socioculturais distintos dos nossos e mesmo distintos entre si.

É importante ressaltarmos a existência de inúmeros registros historiográficos que apontam para a participação de muitas das chefias nativas africanas na escravização de grupos étnicos distintos dos seus. Todavia, esta escravidão não pode ser compreendida de forma genérica, pois a escravidão que existe nas sociedades africanas passa pela compreensão de que “*diversas e complexas estruturas socioeconômicas (designadas como modos de produção ou formações sociais) forjaram a vida social das mais de duas mil sociedades que atualmente compõem o universo africano.*” (MOORE, Op.cit., p.224).

Nos estudos pioneiros desenvolvidos por Meillassoux, podemos ter uma noção mais ampla e precisa dos aspectos relacionados com esta dinâmica interna das sociedades africanas. Suas pesquisas alcançaram grande repercussão no campo dos estudos antropológicos, inclusive extrapolando o universo dos estudos sobre a África, trazendo elementos que forneceriam as bases para a constituição de uma antropologia econômica na França.

No seu livro, Antropologia da Escravidão, Meillassoux trata dos aspectos relativos à escravidão no continente africano, baseando-se em uma densa análise dos fatos históricos relacionados com este fenômeno em África. Estes fatos históricos foram relacionados por ele como sua própria vivência de um fazer etnográfico em diversas partes daquele continente. Esses dois escopos deram condições a Meillassoux de efetuar a elaboração de um instrumental analítico capaz

de traçar um quadro da escravidão como construto teórico e como instituição constitutiva da dinâmica específica das diferentes sociedades africanas.

Primeiramente, em uma tentativa de conceituar teoricamente a escravidão, Meillassoux empreende um movimento que objetiva desconstruir a ideia, cristalizada pela esfera das normas do direito, de que os escravos são transformados em meros objetos ou que sua natureza humana seja substituída pela animalidade, servindo tão somente para uso e exploração. Ao contrário, segundo este autor, a razão e a produtividade humana são as características mais enfatizadas no processo de escravização do homem pelo homem. É necessário que quem escraviza leve em consideração a razão do escravizado, apelando para a sua capacidade de bem utilizá-la como processo cognitivo chave para acessar as instâncias da obediência e do dever:

Em termos de direito, o escravo é descrito como um objeto de propriedade, logo alienável e submetido ao seu proprietário [...]. Mas, na perspectiva de sua exploração, a comparação de um ser humano a um objeto, ou mesmo a um animal, é uma ficção contraditória e insustentável. Se, na prática, o escravo fosse tratado como tal, a escravidão não teria nenhuma superioridade sobre o uso de instrumentos materiais ou sobre a criação de gado. Na prática, os escravos não são utilizados como objetos ou animais, aos quais essa ficção ideológica tenta rebaixá-los. Em todas as suas tarefas, até no transporte de cargas, apela-se à sua razão, por pouco que seja, e sua produtividade ou utilidade aumenta na proporção desse apelo à sua inteligência. (MEILLASSOUX, 1986, p.9).

Além disso, Meillassoux ressalta a distinção que podemos encontrar entre homens livres e aqueles que não gozam de tal privilégio, quando nos referimos às sociedades africanas. Ao analisar o termo “livre”, ele explicita que, no caso africano, esta categoria não carrega o sentido de estar livre de algo ou de alguém, conceito tão significativo para o pensamento ocidental. No caso das sociedades africanas, a liberdade se configura como o pertencimento de alguém a um determinado grupo ou etnia. Este seria a condição de liberdade por excelência, sendo o estrangeiro o indivíduo que não cresceu no meio social em que se encontra no presente. Neste meio social, ele é visto como algo estranho, como o que não é livre, pois não possui vínculos que lhe assegurem a sobrevivência, pois desenvolveu suas relações sociais e suas trocas econômicas e culturais em um espaço diferente do que ele agora ocupa. Assim, a liberdade que um indivíduo pode gozar é a de poder estar ligado aos laços de sociabilidade do grupo.

Em África, a comunidade doméstica estabelecia duas categorias distintas em termos de pessoa humana: de um lado, o parente; de outro, o estranho, o de fora, o estrangeiro. Aqueles que se enquadravam na categoria de parentes eram os homens livres que nasceram e se desenvolveram compartilhando um mesmo espaço social, e que estão inseridos no grupo social na função de produtores e de reprodutores; as suas relações de filiação se estabelecem quando ocorre uma transferência do subproduto de um indivíduo para os mais velhos ou seus descendentes, ou seja, a produtividade determina o parentesco, pois é por seu intermédio que o grupo terá garantida a sua existência física e a renovação das gerações. Tendo os homens que cresceram no seio da comunidade como figura central no processo de reprodução demográfica e social, abre-se a possibilidade do surgimento de uma potencial relação de escravidão, que deve ser relativizada, pois,

O funcionamento da comunidade doméstica gera apenas a distinção entre ingênuo e estranho. A relação de exploração à qual ela pode servir de ponto de partida é somente, no âmbito doméstico, pontual. Ela só pode evoluir para a escravidão quando se transformam e desaparecem ao mesmo tempo as condições de existência da economia doméstica por sua inserção em um mercado. (MEILLASSOUX, *Ibidem*, p.21).

Nesse ponto, Meillassoux nos traz o papel fundamental do mercado como propulsor das relações de escravidão, instância que vai qualificar a escravidão tal como ela é conhecida, diferenciando-a de outros tipos de servidão. Tal perspectiva nos leva a não confundir a situação em que os indivíduos que são categorizados como os “de fora”, os estrangeiros, se encontram em um potencial estado de escravidão, buscando nesta relação uma explicação sobre uma suposta origem do escravismo africano. Segundo Meillassoux:

Só há escravidão, como modo de exploração, quando essa constitui uma classe distinta de indivíduos que se renovam da mesma forma institucional, de tal sorte que as funções que essa classe realiza estando garantidas de modo permanente, as relações de exploração e a classe exploradora que delas se beneficia também se reconstituem regular e continuamente. (MEILLASSOUX, *Ibidem*, p. 28).

Assim, Meillassoux faz notar que a escravidão e a sua propagação estavam condicionadas ao comércio, e não ao modelo endógeno da sociedade guiada pelas leis do parentesco. Na verdade, segundo ele, a escravidão seria antes a sua antítese. Para ele, essa relação de escravidão só pode ser processada através de uma categoria social “estranha”, divergente de uma categoria que tenha o parentesco como premissa. É desta forma que para Meillassoux, na economia

doméstica africana, a escravidão se apresenta como antítese das relações parentais, só se podendo pensar em escravidão como um modo de exploração a partir do contato das sociedades africanas com outros tipos de sociedades:

A escravidão não é o prolongamento do parentesco, como supõem alguns autores (Miers e Kopitoff, 1977). Ela não tem sua gênese na sociedade doméstica. É fora desta que é preciso procurar as suas origens. Longe de serem isoladas, essas sociedades foram há séculos, e quase em todo o mundo, afetadas, de perto ou de longe, e muitas vezes contra a sua vontade, por revoluções planetárias e principalmente por revoluções comerciais. Se existe uma gênese da escravidão na África, é na escala de uma história que ultrapassa o continente que se deve procurá-la. (MEILLASSOUX, *Ibidem*, p.31).

Desta forma, não podemos buscar explicações diretas e que estejam assentadas nos desdobramentos das diferentes formas de escravidão surgidas no interior das várias sociedades africanas, muito menos sustentar a afirmação de que a África utilizava a escravidão como modo de produção hegemônico, nos moldes como se desenvolveram na civilização Greco-romana, como apresentamos no início deste capítulo. Ao contrário, Carlos Moore sustenta a tese de que foi a ausência de propriedade privada da terra que na verdade dificultou a adoção da escravidão econômica como modo de produção. Foi a ausência da propriedade privada que fez com que a escravidão *“nunca chegasse a conformar um modo de produção dominante na África.”* (MOORE, *Op.cit.*, p.239).

Essa impossibilidade da conversão da escravidão econômica em modo de produção em terras africanas aponta para o papel crucial no qual se reveste o encontro da Europa com o continente africano. Tal encontro foi essencial para o desenvolvimento de um regime escravista, pois estava alicerçado na busca pelo aumento da produção europeia e na expansão das suas trocas comerciais. Nesse sentido, este contato entre europeus e africanos delinea a singularidade do regime escravista, diferenciando-o de qualquer outro modelo que possa ter existido no continente africano. A escravidão foi eficientemente utilizada para servir no atendimento das expectativas de uma produção em larga escala de gêneros materiais que deveriam atender à demanda de consumo da população europeia, o que tornou viável o enriquecimento e o crescimento daquele continente:

A expansão comercial europeia da época moderna criou sociedades escravistas no Novo Mundo, engendradas nos séculos XVI e XVII ainda com base em formas de legitimação religiosa próprias às sociedades do chamado “antigo regime”, ao mesmo tempo em que redefiniu e potencializou as estruturas escravistas tradicionais preexistentes na África

subsaariana. Nesse contexto, a partir de meados do século XVIII, as novas noções de liberdade econômica e cidadania política que começavam a ser engendradas no bojo das revoluções atlânticas tiveram, que conviver com os desafios-econômicos, mas também políticos e culturais-colocados pela problemática da emancipação. (COOPER, Op. cit., p.15).

Foi com a presença dos europeus e com a expansão do comércio atlântico, que uma mudança fundamental se processou na economia e na organização do sistema político do continente africano. A escravidão de africanos promoveu uma substancial transformação naquele continente, fato que se deu com o aumento no quantitativo de indivíduos escravizados. Esse aumento no contingente de africanos escravizados também favoreceu o crescimento de alguns setores da sua economia interna, onde “(...) a escravidão africana tornou-se firmemente associada a uma sociedade agrícola baseada em grandes concentrações de escravos.” (LOVEJOY, 2002, p.53).

Por outro lado, o comércio atlântico, ao disponibilizar o acesso dessas sociedades a uma ampla gama de novos produtos que eram desconhecidos pela sociedade africana, aumentou ainda mais o interesse dos poderes políticos autóctones em participarem desse movimento de trocas comerciais. Frente a estas possibilidades e no sentido de tornar cada vez mais viável a sua participação nesse comércio, a escravidão atinge um status capital e um papel central na dinâmica das sociedades em África, especialmente no fornecimento de mão de obra escrava para o mercado externo. Esse fluxo de africanos escravizados se converteu em grande fonte de renda para esses poderes políticos africanos. Decorre disso que,

A atração do mercado atlântico tinha o efeito de afastar ainda mais as formas locais de escravidão de uma estrutura social na qual o escravismo era apenas uma entre outras formas de dependência pessoal, para um sistema no qual os cativos desempenhavam um papel cada vez mais importante na economia (LOVEJOY, Ibidem, p.51).

Assim, segundo Paul Lovejoy, é somente com esta chegada dos europeus, que se configura o que este historiador designa como “*modo de produção escravista*”, *um regime no qual a relação de escravização adquire uma centralidade, em um processo triplamente organizado, funcionando como “um sistema integrado de escravização, tráfico de escravos e utilização interna de cativos.”* (LOVEJOY, Ibidem, p.40), uma escravidão baseada na produção, e que servia para alimentar com seres humanos o seu fluxo e a sua demanda cada vez mais ampliada por produtos.

2.3 A escravidão e a diáspora Africana no Atlântico Sul

Nesse contexto da colonização europeia do Novo Mundo, destacamos em particular os aspectos que dizem respeito à expansão ultramarina do Império Português. Nessa expansão, algumas estratégias foram empregadas, tendo como suporte a utilização em larga escala de africanos escravizados e traficados como mão de obra que possibilitaria o sucesso do empreendimento colonizador. Essas estratégias possuem uma dimensão espacial de grande relevância para que o projeto obtivesse sucesso. A ilha de São Tomé, por exemplo, devido à sua proximidade com a costa litorânea da África Ocidental, serviu como espaço propício para a execução deste tipo de iniciativa.

Tendo sido colonizada pelos portugueses no decêndio final do século XV, esta ilha veio a se tornar um “laboratório tropical”, segundo Alencastro. Nesse sentido, esse arquipélago não iria servir apenas como base para a adaptação de plantas, animais e técnicas de plantio e criação, mas também de seres humanos, sejam eles negros, brancos, mulatos livres e escravos. O fato é que todos eles foram para lá direcionados e submetidos a um processo de adaptação ao meio ambiente tropical, espaço onde se desenvolvia a produção baseado no sistema escravista:

Todas as carreiras que cruzavam a área lançavam âncora em São Tomé, ocupada em 1484 para respaldar a rota da Índia e as feitorias da Guiné. [...] Transplantada do Mediterrâneo e do Algarve para a Madeira, as Canárias e Cabo Verde, a sociedade escravista açucareira conhece em São Tomé uma etapa decisiva de adaptação no ultramar. Antes ainda de 1500, quando o Brasil nem estava no mapa, plantas, culturas, técnicas agrícolas, gado miúdo e grosso europeu, moradores brancos e mulatos haviam se aclimatado ao meio ambiente tropical das paragens (ALENCASTRO, 2000, p.64).

Alencastro põe em destaque a relevância da ilha de São Tomé como espaço de fornecimento de vidas e de produtos que deveriam corresponder de forma adequada às demandas mercantis do Império Português. Este Império desenvolveu estratégias necessárias e suficientes em um momento que antecedeu a descoberta do Brasil no século XVI, tendo esta ilha como espaço privilegiado de sua atuação no continente. Nessa empreitada, Portugal atribuiu à ilha de São Tomé uma função de centralidade para que a expansão dos negócios da Coroa Lusitana pudesse adquirir eficácia e rentabilidade. Desta maneira, nos desdobramentos do projeto expansionista português, São Tomé serviu como ponte para o crescimento exponencial da presença da colonização portuguesa no continente Americano:

Evidencia-se a importância dessa primeira sociedade colonial ultramarina, que Curtin intitula o “primeiro sistema atlântico” [...] na adaptação prévia aos trópicos e ao escravismo de técnicas portuguesas e luso-africanas desenvolvidas em larga escala na América portuguesa. [...] homens forros e escravos especializados no trabalho colonial e imunizados contra as doenças tropicais, métodos de tráfico negreiro, práticas curativas e alimentares, e até instituições de controle indireto, como a irmandade do Rosário dos negros de São Tomé, estabelecida pelo alvará régio de 1526, antes da fundação de um organismo similar na Bahia (1581) e no Rio de Janeiro (1631), puderam ser empregados no Brasil por que haviam sido postos em prática anteriormente nas Ilhas atlânticas (ALENCASTRO, *ibidem*, p.70-71).

Foi esse o papel crucial do primeiro sistema atlântico que deu condições para que a colonização portuguesa pudesse chegar a ampliar suas técnicas e estratégias de expansão do seu comércio marítimo. Tais espaços foram essenciais para os desdobramentos do tráfico transatlântico. Desta forma, eles forneceram as bases para o desenvolvimento de conhecimentos necessários para o êxito do tráfico de seres humanos em largas proporções que foi colocado em curso entre a parte da costa africana e o litoral brasileiro.

Com o comércio entre a África e o Brasil, a escravidão africana e o tráfico negreiro vão ganhar dimensões nunca antes vistas, reforçando a ideia de que essa diáspora é fruto do comércio destes africanos escravizados em um empreendimento pioneiro capitaneado pelo mundo mercantil do ocidente contra as várias populações que compõem o quadro demográfico do continente africano. Esse sistema produziu um fenômeno singular na história destes povos. Foi ele o responsável por submeter a África a um processo singular de desumanização de seu contingente populacional:

Foi um verdadeiro crime contra a humanidade arrancar entre 12 e 15 milhões de pessoas do continente africano, para serem sistematicamente escravizadas nas Américas pelo simples fato de serem de raça negra e, presumivelmente, de uma estirpe supostamente inferior. Isso não tem apelo. E aqueles argumentos que intentam amenizá-lo devem ser enquadrados como argumentos especiosos derivados de uma visão de mundo impregnada pelo racismo. [...] Tentar justificar qualquer maneira de escravidão- onde quer que seja, por qualquer motivo ou em qualquer época- é colocar-se automaticamente do lado do opressor, solidarizar-se com ele, formar parte de sua quadrilha de interesses e, enfim, assumir sua identidade. (MOORE, *Op.cit.*,p.240).

Desta forma, na conjuntura da diáspora africana, o Brasil se apresentou como o país que recebeu o maior contingente numérico de africanos escravizados vindos diretamente daquele continente. O Brasil passará a desempenhar um papel essencial na história da diáspora africana. Florentino, em seu trabalho sobre o fluxo

de cativos que se estabeleceu entre o continente africano e o Brasil, mais especificamente entre a África e a cidade do Rio de Janeiro, sustenta que,

Entre os séculos XVI e XIX, 40% dos quase 10 milhões de africanos importados pelas Américas desembarcaram em portos brasileiros. A segunda maior área receptora, as colônias britânicas no Caribe, conheceu pouco menos da metade desta cifra. Estes números sugerem uma organicidade ímpar entre o Brasil e a África, pois, entre nós, mais do que em qualquer outra parte, possuir escravos significava basicamente conviver com africanos. (FLORENTINO, 1997, p.23).

Devemos dar especial atenção ao elemento quantitativo presente nesse fluxo da diáspora negra, o qual foi o produto da utilização de mão de obra escrava. Sabemos que a grande quantidade de escravos comercializados para o Brasil foi motivada pela conjuntura econômica favorável à época, que demandava a importação de produtos originários do nosso território. Além disso, as condições degradantes de vida dos escravizados tornava difícil a sobrevivência dessa população escrava, o que era agravado ainda mais pelo seu baixo valor de compra no comércio escravagista. A demanda intensa por produtos do Brasil e o vultoso número de óbitos decorrentes das péssimas condições a que eram submetidos estes africanos, gerava sempre a necessidade de intensificação do tráfico negreiro:

Combinado com os efeitos da doença, punição, trabalho excessivo, deserção, rebelião, alforria, pequena proporção de mulheres para homens, e pouca consideração pelas vidas das crianças improdutivas, resultou num perene déficit populacional que [...] foi compensado pela importação de novos africanos. Escravos baratos e abundantes resultaram em desperdício e descaso; e ambientes desgastantes, negligentes e duros trouxeram a morte e uma constante necessidade de novos africanos. (CONRAD, 1985 p.15-16).

Todavia, essa atenção não deve ser dada apenas por conta do expressivo número em si, o que já seria bastante relevante para ser levado em consideração, pois se trata do consumo de vidas humanas. A atenção especial deve ser dispensada também pelo impacto que esse aporte populacional acarretou na sociedade brasileira. O expressivo aporte de africanos escravizados em terras brasileiras provocou uma alteração em termos não somente demográficos, mas de influências culturais.

No caso do Brasil, essa rede de tráfico planetário de seres humanos em processo de sujeição se instaura segundo uma base duplamente sustentada: primeiramente, a comercialização de populações oriundas do continente africano, que era o território provedor da mão de obra escrava; em segundo lugar, o espaço

da produção, onde estes africanos escravizados seriam utilizados. Esse duplo fluxo fez surgir uma parte do mundo da diáspora negra, criando uma comunidade transnacional que liga estes dois espaços geográficos através do oceano Atlântico. Esta diáspora negra foi regida pela batuta dos colonizadores portugueses no final do século XVI e que, segundo afirmação de Alencastro, marcaria profundamente a formação do nosso país através das águas do Atlântico Sul:

A colonização portuguesa, fundada no escravismo, deu lugar a um espaço econômico e social bipolar, englobando uma zona de produção escravista situada no litoral da América do Sul e uma zona de reprodução de escravos centrada em Angola. Desde o final do século XVI, surge um espaço ateritorial, um arquipélago lusófono composto dos enclaves da América portuguesa e das feitorias de Angola [...]. Essas duas partes unidas pelo oceano se completam num só sistema de exploração colonial cuja singularidade ainda marca profundamente o Brasil contemporâneo. (ALENCASTRO, Op.cit., p.9).

Através desse fluxo comercial de africanos escravizados, que tinha o Atlântico como rota privilegiada de navegação, desembarcaram em terras brasileiras os africanos de diversas nações ou etnias, tais como angola, benguela, mina, courana, nagôs, congos, cabindas, entre outras. Estas etnias foram identificadas mediante estudo dos registros que traziam a relação dos nomes de escravos traficados para cá. Segundo Mary Karasch, baseada nas informações de alguns autores pesquisados por ela, era possível identificar o quantitativo de pelo menos sete nações existentes na primeira metade do século XIX, onde:

As mais importantes eram mina, cabinda, congo, angola (ou loanda), caçanje (ou angola), benguela e moçambique. As menos numerosas, muitas incorporadas às nações principais, eram gabão, anjico, monjola, moange, rebola (libolo), cajenge (jinga?), cabundá (bundo), quilimane, inhambane, mucena e mombaça. De forma inequívoca, esses termos imprecisos denotam geralmente portos de exportação ou vastas regiões geográficas, mas ao menos dirigem a atenção para o centro-oeste africano e África Oriental como terra natal provável da maioria dos africanos do Rio. Mas mesmo sem essa utilidade, a lista é importante porque revela de que forma os escravos africanos e seus descendentes se definiam e se agrupavam como nações no Rio de Janeiro. (KARASCH, 2000, p.45).

Retomando a perspectiva que nos foi apresentada por Alencastro, o Atlântico Sul, compreendido como o oceano que serviu de caminho para o transporte de africanos escravizados, adquire um atributo de unidade de análise. Ele seria mais do que o espaço geográfico por onde corria o intenso fluxo dos navios negreiros e que estavam sempre carregados de corpos que serviriam como forças produtivas. Mais que isso, o espaço do Oceano Atlântico converter-se-ia em um mecanismo condutor

de um mosaico rico e plural de culturas ancestrais, de futuros fluxos e refluxos culturais.

Dentre os portos situados na costa brasileira, o da cidade do Rio de Janeiro se configurou como o de maior relevância no fluxo de cativos, especialmente no período que se estende de 1790 e 1830 (FLORENTINO, 1997, 2001; FRAGOSO, 2001; KLEIN, 1986; KARASCH, 2000). Essa grande leva de população escravizada provocou impactos substanciais não só na configuração demográfica desta cidade, mas também em sua própria cultura.

Num Rio Atlântico, urbano e labiríntico, escravos, africanos, crioulos, libertos e fugitivos de origens diversas repartiram (e partiram) espaços e lugares [...] a multidão de africanos (...) misturados nos negreiros, produziram outras “nações” e novas “misturas” identitárias, étnicas e culturais nas ruas do Rio de Janeiro [...] Nas paisagens urbanas e semi-urbanas da Corte ganhavam formas tanto os espaços construídos pelos africanos quanto os mundos sociais em torno deles. E isso não era exclusividade do Rio de Janeiro, mas uma importante característica por causa da densidade de sua população escrava, principalmente no século XIX. (SOARES et al, 2005, p.25).

Esses fluxos e refluxos dos elementos culturais são entendidos aqui da mesma maneira como nos foi apresentada por Pierre Verger. No fluxo, se processa um movimento de apropriação dos mais variados elementos culturais pertencentes a cada um dos mais distintos grupos que compõem o contingente de africanos escravizados pela diáspora negra. Assim, a apropriação dos elementos culturais teria o potencial de servir como estratégia de criação de novas identidades para aqueles que haviam sido deslocados forçadamente pelas águas do Atlântico. Como refluxo, Verger nos fornece o exemplo do retorno dos africanos que vivenciaram a experiência da escravidão no Brasil e que fazem o movimento de volta para as diferentes sociedades do golfo do Benin, no antigo Reino de Daomé.

Com o fim da escravidão, estes africanos, que foram tornados escravos no Brasil e que posteriormente, postos em liberdade, ao retornarem para esta região do continente africano, não encontraram espaço para recomeçarem suas vidas. Diante desta situação, utilizaram a experiência do período da escravidão de uma forma “positiva”, em uma tentativa de promover a recriação de suas identidades. Esta recriação teve a experiência da escravidão e da sua libertação como suporte. Após tornarem-se livres, estes libertos teriam se transformado em brasileiros, integrando-se a uma nova identidade. Esta nova identidade atribuiu um novo sentido às suas existências, servindo como parâmetro para o retorno deles para o seu antigo espaço

geográfico. Aqui, em terras brasileiras, estes africanos teriam “renascido”, desenvolvido novas formas de saberes e práticas culturais que nasceram durante a experiência da diáspora. Coube à religião católica um papel central na recriação desta nova identidade:

A sociedade brasileira que se formava em algumas cidades do golfo de Benin, como Ágüe, Uidá, Porto Novo e Lagos, principalmente, era composta de comerciantes de escravos vindos de Portugal e do Brasil, de seus descendentes mulatos, seus antigos servidores, de capitães de navios negreiros estabelecidos na África e de africanos libertos que tinham voltado do Brasil, principalmente da Bahia. Mais tarde libertos vindos de Cuba vieram juntar-se a eles. O laço que unia gente de origem e de passado tão diversos era a religião católica. (VERGER, 1987, p.602).

Gostaríamos de esclarecer que esta afirmação de que a experiência da escravidão teria sido tornada positiva quando do retorno destes pelos africanos ao Golfo do Benin, não tem, em hipótese alguma, o sentido de uma escravidão que se diferenciava da de outros países pelo seu caráter de benevolência. Muitas vezes esta explicação foi aplicada por certos autores que fazem parte da herança do pensamento social brasileiro, os quais escreveram obras capitais na tentativa de fornecer esclarecimentos sobre o regime escravocrata brasileiro (FREYRE, 1980; TANNENBAUM, 1963; ELKINS, 1959). Em Freyre, por exemplo, como vimos no capítulo anterior, esse caráter de uma escravidão brasileira mais amena ou adocicada, se faz presente em sua explicação sobre a formação social colonial do nosso país, caráter este de que o autor faz uso como elemento privilegiado na sua linha explicativa. Freyre defende uma herança moura como aspecto que influenciou nessa maleabilidade condescendente do senhor pelo escravo na dinâmica escravagista brasileira.

Em toda parte, fiquei impressionado pelo fato de que o parentesco sociológico entre os sistemas português e maometano de escravidão parece responsável por certas características do sistema brasileiro. Características que não são encontradas em nenhuma outra região da América onde existiu a escravidão. O fato de que a escravidão, no Brasil, foi, evidentemente, menos cruel do que na América inglesa, e mesmo do que nas Américas francesa e espanhola, já me parece documentado de forma idônea [...]. E por que foi assim? Não pelo fato de os portugueses serem um povo mais cristão do que os ingleses, os holandeses, os franceses ou os espanhóis, a expressão “mais cristãos” significando aqui, eticamente superiores na moral e no comportamento. A verdade seria outra: a forma menos cruel de escravidão desenvolvida pelos portugueses no Brasil parece ter sido o resultado de seu contato com os escravocratas maometanos, conhecidos pela maneira familiar como tratavam seus escravos, pelo motivo muito mais concretamente sociológico do que abstratamente étnico de sua concepção doméstica da escravidão ter sido diversa da industrial. Pré-industrial e até anti-industrial. Sabemos que os

portugueses, apesar de intensamente cristãos – mais do isso até, campeões da causa do cristianismo contra a causa do Islã – imitaram os árabes, os mouros, os maometanos em certas técnicas e em certos costumes, assimilando deles inúmeros valores culturais. A concepção maometana da escravidão, como sistema doméstico ligado à organização da família, inclusive às atividades domésticas, sem ser decisivamente dominada por um propósito econômico-industrial, foi um dos valores mouros ou maometanos que os portugueses aplicaram à colonização predominantemente, mas não exclusivamente cristã, do Brasil. (FREYRE, 1969, p. 179).

Todavia, a busca de Freyre por este elemento distintivo da escravidão brasileira na herança moura, não nos ajuda a entender os fatores particulares em relação ao desenvolvimento deste modelo no Brasil. Sabemos, por pesquisas desenvolvidas em relação ao modelo escravagista nos países do mundo árabe, que este espaço geo-histórico foi permeado pela presença da instituição da escravidão. Com a adição do mundo Árabe ao grupo de sociedades que fizeram uso deste sistema, as análises dos especialistas não ficaram circunscritas ao universo do mundo ocidental. A cultura árabe desempenhou um papel singular na escravização de africanos, onde, segundo Lovejoy,

Nos séculos VIII, IX e X, o mundo islâmico tinha se tornado o herdeiro dessa longa tradição de escravidão, continuando o padrão de incorporar escravos negros da África às sociedades ao norte do Saara e ao longo das costas do Oceano Índico. Os Estados muçulmanos desse período interpretavam a antiga tradição escravista de acordo com a sua nova religião, mas muitos dos usos dados aos escravos eram os mesmos de anteriormente- eles eram utilizados nos serviços militar, administrativo e doméstico. As designações, os tratamentos das concubinas e outras características da escravidão foram modificadas, mas a função dos cativos na política e na sociedade era em grande parte a mesma [...] durante mais de setecentos anos antes de 1450, o mundo islâmico era praticamente o único eixo de influência na economia política da África, consolidando, pois, o processo de escravidão. (LOVEJOY, Op. cit., p.47).

Este importante papel no fluxo de africanos escravizados e na economia política africana, que desempenhou o universo árabe, teve, segundo Carlos Moore, um arcabouço teórico que lhe serviu de apoio. Textos religiosos, como o alcorão, bem como outros trabalhos no campo da filosofia, da teologia e da literatura árabe, forneceram elementos essenciais para a construção de uma visão racializada da escravidão, legado ideológico que foi transmitido para o modelo escravagista promulgado na Península Ibérica:

A visão raciológica ganharia espaços ainda maiores com os imperialismos persa, bizantino e árabe do Oriente Médio. Existem informações suficientes sobre a visão ideológica e as práticas sociais do mundo imperial árabe para sustentar a premissa de que a prática socioeconômica e a justificação jurídico-religiosa da escravidão racial foram iniciadas no mundo árabe-

muçulmano do século, sob o Califado Abássida. Nesse período crucial da expansão imperialista do mundo árabe, no sul do Iraque, assentaram-se as bases de um amplo escravismo econômico com a mão-de-obra exclusivamente africana negra. [...]. Não surpreendem, nesse contexto, as obras violentas e explicitamente racistas desses pensadores (filósofos, teólogos e literatos), que produziram e criaram sofisticadas teorias sobre a “inferioridade” intrínseca dos povos de pele preta da África e da sua vocação natural pela escravização. Esse corpus de ideias sobre a escravidão racial e a fixação de características supostamente inferiores contidas na cor da pele e das feições dos africanos foram transferidos, na sua totalidade, para a Península Ibérica pelo mundo árabe imperial (período Omayade), como consequência da conquista e ocupação árabe-muçulmana (711-1492). Ou seja, as teorias raciais que iriam irrigar as consciências da Península Ibérica, uma das consequências da implantação do Império Árabe nessa porção da Europa meridional, surgiram no Oriente Médio. (MOORE, Op. cit., p. 95-96).

Da mesma forma que vimos com a teoria de Aristóteles sobre a escravidão natural, estes pensadores do mundo árabe também fomentaram teorias sobre uma inferioridade de determinados grupos humanos. Aqui, pelo que nos traz Moore, a acuidade do foco é muito mais bem direcionada para os povos africanos. Assim, podemos perceber que o papel da civilização islâmica junto ao continente africano e na extração de almas humanas para o comércio escravagista foi, sem sombra de dúvida, muito relevante. Nesse empreendimento, persistiu não apenas a violência física por parte do mundo árabe. À violência que é característica do sistema de escravidão, somamos também a rapina das riquezas naturais, bem como a destruição de elementos culturais, sociais e econômicos daquele continente.

Podemos afirmar que o modelo de escravidão racial- que elege um grupo racial como alvo- foi um modelo erigido, defendido, fortalecido e divulgado pelos árabes muçulmanos entre os séculos VII e XV. Destaca-se como uma das principais consequências desse processo a devastação religiosa, cultural, social e política do Continente Africano e das diversas civilizações que o compunham, pois, desse continente, milhões de vidas de indivíduos de pele preta foram tragadas pelo violento modelo de escravidão racial iniciada pelos árabes muçulmanos. No processo de expansão do Império Muçulmano, as elites dirigentes determinaram que o Continente Africano, a partir da África do Norte, seria a fonte fornecedora da mercadoria em questão: os escravos. Tratava-se de uma determinação e não de uma escolha aleatória, visto que a África já era caracterizada pelos árabes, não em termos geográficos, mas em termos raciais, como sendo a Bilad as Sudan (terra dos negros). Essa designação é consistente com a prática estabelecida durante o longo período de hegemonia greco-romana de também identificar esse continente em termos raciais: Aethiopia (terra dos caras pretas). (MOORE, Ibidem, p. 105-106).

Constatamos com estas análises que, não obstante os esforços de pesquisadores como Gilberto Freyre e outros em tentarem amenizar os impactos degradantes da escravidão brasileira, dando-lhe um caráter mais humano, ela não pode ser caracterizada desta maneira. Ao invés disso, como todo sistema de

sujeição de seres humanos por outros seres humanos, a escravidão brasileira desencadeou consequências deletérias nas esferas da psique e do corpo humano, fruto de uma visão específica sobre o Outro alçado à categoria de sub-humanidade:

[...] os colonizadores ou cidadãos de cada área do Novo Mundo se igualavam aos seus predecessores na experiência da colonização, colocando de lado ou alterando tradições ou valores morais que atrapalhavam. [...]. Até alguns anos atrás, este aspecto fundamental da escravidão brasileira- a interminável necessidade de mais escravos para substituir os mortos- era frequentemente subestimado ou ignorado em favor da tese de uma escravidão brasileira relativamente benevolente. É óbvio, entretanto, que se os escravos fossem geralmente bem tratados e os negros mais respeitados e melhor ajustados, como têm dito Gilberto Freyre, João Ribeiro e outros, se o casamento e a família tivessem realmente sido encorajados, se a escravidão brasileira tivesse realmente resultado na “reabilitação” dos escravos e em uma melhora de sua situação, dificilmente teria sido necessária sua importação maciça e constante para o Brasil por mais de três séculos. [...] tal sociedade, baseada como era na injustiça, opressão e força física, e o direito do senhor de fazer virtualmente tudo o que quisesse com seus escravos, eram perigosos não apenas para os escravos mas também para os senhores, e portanto a brutalidade era parte inerente dessa sociedade como um todo. (CONRAD,1985, p.16-31).

Na verdade, quando afirmamos que esta experiência foi tornada positiva, deixamos claro que o que se manifestou foi a capacidade que estes retornados, exemplo fornecido por Pierre Verger, tiveram em jogar com os sentidos de suas experiências frente aos desafios que lhes foram impostos pela não aceitação de sua alteridade. Como uma experiência aberta a várias possibilidades de interpretação, estes antigos escravizados atribuíram novos significados a esse período em que suas vidas estiveram regidas pela sujeição. Quanto a isso, Pierre Verger, tendo os relatos do missionário R. P. Bouche como base, explicita os aspectos relativos às particularidades culturais destes retornados em um amplo espectro geográfico:

A descrição do padre Bouche mostra a fidelidade dos “brasileiros” aos costumes da Bahia, fidelidade que conservam até hoje. Não se tratava do boi e do burro a assistir ao nascimento de Cristo, mas de costumes que existem ainda hoje na Bahia e em Pernambuco e, na África, em Porto Novo, Uidá e Lagos: são diversões chamadas Bumba meu boi ou Burrinha. Ainda existem sociedades de brasileiros naquelas cidades africanas. A de Porto Novo [...] celebra a festa do Senhor do Bonfim todos os anos, no terceiro domingo seguinte ao dia de Reis, exatamente como na Bahia. Depois da missa, à qual assistem todos os membros da confraria do Senhor do Bonfim, cada um dos membros trazendo sobre o peito, em diagonal, uma faixa verde e amarela, organizam um piquenique, durante o qual as diversas famílias de “brasileiros” fazem refeição composta de pratos com receitas trazidas por seus avós: feijão de leite, moqueca de peixe, pirão, feijoada [...] o almoço é seguido de samba dançado como na Bahia, ao som de pandeiros e com palmadas ritmadas. (VERGER, Op.cit., p.618).

Além do monumental trabalho de Verger, reforçam também essa ideia a pesquisa de cunho etnográfico do antropólogo Milton Guran. Este estudo lida com a construção social do grupo étnico dos Agudás. Nessa pesquisa, Guran faz um detalhamento da composição dos diversos grupos que recebem a alcunha de agudás. Expressando uma vinculação com a fé católica, em boa parte, mas também com as crenças islâmicas, eles ocupam os mais diversos extratos sociais. Muitos deles são descendentes de portugueses afixados nesta porção da costa africana conhecida como o golfo do Benin. Em outros casos, são os descendentes dos antigos escravos que migraram para essa região após o fim da escravidão no Brasil.

Este último grupo, o dos africanos alforriados, segundo este pesquisador, é o de maior representatividade na sociedade do Benin. Somam-se a eles os descendentes de franceses ou de espanhóis que acabaram sendo assimilados pela cultura brasileira destes agudás, bem como por nativos que se tornaram escravos destes africanos retornados ou dos traficantes de escravos. Guran destaca o papel crucial deste grupo dos agudás na modificação dos padrões culturais daquela região do golfo do Benin:

Entre os aspectos mais notáveis da contribuição cultural dos agudás, podemos citar: a família patriarcal mononuclear e o uso de sobrenome; o catolicismo e as festas religiosas, como as do nosso senhor do Bonfim e de São Cosme e São Damião; novas técnicas agrícolas e novos hábitos alimentares, como mandioca, a feijoada, a cocada, etc. a utilização de talheres e outros utensílios da vida doméstica; técnicas de construção e um novo estilo arquitetônico e de ocupação do espaço doméstico; técnicas de carpintaria, marcenaria, etc.(GURAN, 2000, p.17).

Da mesma maneira, vale lembrar aqui o estudo já clássico de Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, Estrangeiros: Os Escravos Libertos e sua volta à África*. Esta obra trata também do movimento de retorno de escravos tornados livres para suas regiões de origem. Para ela, esse retorno é visto como um dos atos de resistência dos antigos escravos após o fim do tráfico ou com o término da escravidão, em momento ulterior. A pesquisadora nos informa que embora estes retornados fossem de origem religiosa mulçumana ou praticante do culto aos Orixás, eles estabeleceram o catolicismo como elemento unificador desta nova comunidade que se fundava em África. Cunha busca ampliar a sua compreensão sobre essa nova identidade e o seu processo de construção. Para ela, os retornados transformaram a experiência da escravidão em uma vivência que os tinha dotado de atributos relativos ao progresso do tipo proposto pela civilização ocidental:

A origem da comunidade, baseada na experiência compartilhada da escravidão, era metamorfoseada num mito de heróis civilizadores. Os brasileiros se percebiam como focos de luzes e de progresso. “A escravidão”, diziam, “civilizara a região”. Mas não era a escravidão, sobre a qual muitas vezes se silenciava, que era pensada como o elo da comunidade, e sim o Brasil como um todo. Os brasileiros, de certa forma, se consideravam como uma etnia do mesmo tipo que as etnias da região. Etnia com uma origem específica, a brasileira, uma língua própria, o português, roupa ocidental, cozinha, festas e cultos religiosos singulares. (CUNHA, 1985, p.145).

Dedicando-se a analisar estes retornados que habitam a região do Porto de Lagos, na Nigéria, ela traça o quadro político em que os retornados estavam envolvidos. Segundo ela, essa comunidade de “brasileiros” estava organizada em torno daqueles que tinham maiores dividendos, e de cuja ajuda os mais pobres dependiam. Como espaço para o qual os mais necessitados poderiam recorrer, estavam as associações de ajuda mútua, de base religiosa, nos moldes das irmandades religiosas que conhecemos no Brasil e que abordaremos adiante. De modo semelhante a estas irmandades, os “brasileiros” recorriam a elas “em ocasiões precisas: casamentos e sobretudo enterros figuravam em primeiro plano” (CUNHA, *Idem*, p.143); Com isso, Cunha é capaz de expor a complexidade das relações destes retornados, relações marcadas pelas diferenças na posição de classe ocupada por eles. Os que tinham maior poder aquisitivo se dedicavam aos divertimentos da alta cultura, como o teatro, a dança e o canto de origem ocidental, ao passo que os que tinham menos posse, estavam envolvidos com as festas religiosas. Assim, segundo Cunha, nessa sociedade

Há, portanto, duas dimensões na cultura dos brasileiros, uma diz respeito à comunidade como um todo; a outra, creio, é mais específica da burguesia comerciante que se formou, e francamente ligada aos valores ocidentais: é dela paradoxalmente que vai sair a primeira contestação política, um proto-nacionalismo que se manifesta sobretudo em uma revalorização das tradições iorubanas.[...]. É nesse contexto que se desenvolve um movimento de revisão cultural [...]. A língua iorubá, antes desprezada e que não era ensinada nas escolas [...] passa a ser valorizada. Criam-se grupos de estudo de folclore e literatura iorubá. [...]. Toda essa valorização da cultura iorubá parece ter passado ao largo dos brasileiros mais modestos, que preservam seus sobrenomes, seu gosto pela carne do sertão e mantêm o quanto podem seus conhecimentos de português. (CUNHA, *Ibidem*, p.146-149).

Não obstante essa apropriação da cultura ocidental como elemento que diferenciava os retornados dos demais grupos nativos de Lagos, foram esses mesmos brasileiros que posteriormente se mobilizaram em uma mudança cultural que teve por objetivo a retomada dos valores da cultura iorubana nativa. Esse

movimento foi denominado por Cunha de “revisão cultural”. Essa estratégia em relação a uma readoção dos valores culturais dos Iorubás parece muito semelhante ao que se processou também no Brasil. Aqui, a matriz cultural Iorubana veio a ser alçada à categoria de cultura mais elevada e dotada dos atributos suficientes para garantir a sua aproximação mais estreita com os vínculos da tradição cultural africana:

Há, portanto, duas dimensões na cultura dos brasileiros, uma diz respeito à comunidade como um todo; outra, creio, é mais específica da burguesia comerciante que se formou, e francamente ligada aos valores ocidentais: é dela paradoxalmente que vai sair a primeira contestação política, um protonacionalismo que se manifesta sobretudo em uma revalorização das tradições Iorubanas. Mencionei acima o “fechamento” do fim do século: o comércio estagnado desde os anos 80, a penetração britânica no interior na década de 90, o racismo nas funções públicas e nas igrejas configuraram uma crise geral. A burguesia de Lagos, que se havia preparado para suceder aos ingleses, cuja administração esperavam fosse apenas transitória sentiu-se abandonada e sem perspectivas. É nesse contexto que se desenvolve um movimento de revisão cultural (ver A. Ajayi, 1961). Pela primeira vez, edita-se em Lagos um jornal bilíngue inglês-Iorubá, o *Iwe Irohin Eko*, fundado por um saro, Andrews Thomas, em 1888 (F. Omu, 1978:108). A língua Iorubá, antes desprezada e que não era ensinada nas escolas, onde o inglês era obrigatório desde 1882, passa a ser valorizada. Criam-se grupos de estudo de folclore e literatura Iorubá. Em 1897, o pastor saro Samuel Johnson termina sua *História dos Iorubás*. É nessa época que a “Aurora Relief Society” promove danças tradicionais como espetáculos no intermezzo de um baile. [...]. Toda essa valorização da cultura Iorubá parece ter passado ao largo dos brasileiros mais modestos, que preservam seus sobrenomes, seu gosto pela carne do sertão e mantêm o quanto podem seus conhecimentos do português. (CUNHA, *Ibidem*, p.146-149).

No exemplo apresentado por Cunha, vemos a dinâmica da construção de novos sentidos de uma prática cultural nesta região africana. Nela, a cultura Iorubana se converteu na resposta estratégica frente a uma conjuntura desfavorável. Estes Iorubanos empreenderam esforços para reafirmarem uma identidade atrelada aos valores de sua cultura autóctone. Para isso, os elementos da tradição foram acionados para que a identidade étnica ganhasse relevo e substancialidade. Agindo assim, foi possível abrir novas perspectivas para um reconhecimento social mais amplo. Esta situação diverge da ideia de que existe uma suposta capacidade natural da cultura Iorubana em resistir à mistura cultural com outros grupos, conservando intacta sua pureza cultural mais do que outros grupos étnicos africanos.

O que se ganhou com os estudos de etnicidade foi a noção clara de que a identidade é construída de forma situacional e contrastiva, ou seja, que ela constitui resposta política a uma conjuntura, resposta articulada com as outras identidades em jogo, com as quais forma um sistema. É uma estratégia de diferenças. [...]. percebeu-se também que, se a identidade repousa numa taxonomia social, resulta de uma classificação, deriva daí

que ela é um lugar de enfrentamentos. Há toda uma luta que Bourdieu, com sua (detestável) mania de trocadilhos, chama de luta de classificações; luta em que os contendores querem afirmar categorias para deslocarem fronteiras, porem em realce ou simplesmente fazerem reconhecer grupos sociais. [...]. A outra face do mesmo processo é a que faz das diferenças reais algo mais do que são, ou seja, sinais diacríticos. É pela tomada de consciência das diferenças, e não pelas diferenças em si, que se constrói a identidade étnica. (CUNHA, *Ibidem*, p. 206).

No Brasil, tanto no universo da intelectualidade brasileira, quanto nos discursos dos que fazem parte ou lideram as manifestações religiosas e culturais praticadas pelo povo, a preocupação com essa pureza foi uma constante. Intelectuais e lideranças religiosas defenderam a ideia de que a cultura iorubana seria a que melhor conseguiu manter as marcas das tradições culturais gestadas no continente africano. Essa capacidade teria conferido à cultura iorubana o status de elemento catalizador da afirmação de uma identidade de base autenticamente africana legítima.

Vimos, no primeiro capítulo deste trabalho, o quanto de esforço interpretativo foi aplicado para que essa identidade conferisse legitimidade a uma identidade africana, baseada em uma pureza que lhe dota de perenidade e de segurança frente a possíveis corrupções de seus valores tidos como intrínsecos. Em nossa perspectiva, nos pomos distantes desta possibilidade de podermos identificar elementos que garantam uma pureza matricial e que sustente a uniformidade destas ou de outras culturas negras da diáspora. Ao invés de pensarmos no estabelecimento de uma autenticidade baseada na pureza e em padrões culturais regulares, o que se delinea é a constituição de um rico mosaico cultural, gerado pela capacidade desta matriz africana de manter o seu núcleo, mas, ao mesmo tempo, de não fazer com que esse núcleo seja fator que impossibilite o movimento e a renovação.

Esse rico mosaico cultural não deve ser entendido como um agregado de várias culturas, ou como uma mistura de culturas que agregaram aspectos culturais africanos aos elementos que constituíam os grupos sociais de cada região para onde a diáspora foi direcionada. Apesar de considerarmos o movimento como uma das características desta matriz cultural de origem africana, ela guarda certos aspectos que tornam possíveis a sua identificação, aos quais nomeamos de matrizes culturais africanas.

Essa cultura trazida nos navios negreiros foi capital, também, para delinear uma determinada visão de mundo que alimentou muitas das várias lutas por

emancipação, autonomia e cidadania, que eclodiram ao longo dos séculos em que o perdurou o tráfico de africanos escravizados. Esta diferença de perspectiva chegou até o tempo presente, sob a forma de diversas reivindicações por reconhecimento e acesso aos direitos sociais. Muitos dos movimentos que buscam tornar viável o acesso dos descendentes de africanos a melhores condições de vida, giram em torno de tais identificações, onde as narrativas sobre a diáspora e seus desdobramentos culturais são escolhidos como elementos referenciais privilegiados.

Paul Gilroy menciona o papel fundamental desempenhado pelos navios negreiros e a população de africanos que os compunham. Este autor chama a nossa atenção para o fato de que esses navios podem ser considerados como elementos que funcionaram como veículos carreadores de identidades culturais e corpos produtivos. Segundo ele, eles não foram serviram apenas como depósito de seres humanos destituídos dos seus bens materiais e valores culturais. Desta forma, Gilroy afirma que

Os navios negreiros precisam ser pensados como unidades culturais e políticas em lugar de incorporações abstratas do comércio triangular. Eles eram algo mais, um meio para conduzir a dissensão política e, talvez, um modo de produção cultural distinto [...]. O navio é o primeiro cronótopos modernos pressupostos por minhas tentativas de repensar a modernidade por meio da história do Atlântico negro e da diáspora africana no hemisfério ocidental. (GILROY, 2001. p.60).

Os esforços dispensados no mapeamento do fluxo dessa diáspora são também a possibilidade de tentar compreender como estas identidades negras foram sendo moldadas ao longo da história e adquirindo suas características particulares. Entretanto, enfatizamos que o nosso intuito não é o de buscar uma suposta origem comum, fundamentada em uma África mítica. Assim, a nossa abordagem não se encontra alicerçada em uma noção de tradição como algo imutável, nos moldes propostos pelo conceito de *afrocentricidade* e que foram desenvolvidos por alguns dos expoentes intelectuais do movimento pan-africanista, universo intelectual que trataremos a seguir.

2.4 O movimento pan-africanista e a busca pelas raízes africanas

No arcabouço teórico que nos foi trazido pelo movimento pan-africanista, apesar das variações e especificidades relativas a cada um de seus inúmeros autores, existe uma ideia central por eles compartilhada. Esta ideia advoga que para

entender os africanos da diáspora e seus descendentes, temos que buscar suas origens africanas. Assim, o foco das análises desenvolvidas por estes autores se volta, não para a experiência da escravidão e da diáspora, que inclusive é vista como uma experiência que promoveu a desafricanização dos africanos e de seus descendentes.

Ao perceberem a diáspora negra sob este ângulo, os esforços destes autores se concentraram na busca por uma origem ancestral africana, que estaria presente nas práticas culturais e nas relações sociais que se processaram no interior das sociedades tradicionais existentes naquele continente. Estas práticas culturais representavam o que seria autenticamente africano, corroborando a autenticidade de uma identidade africana. Por este viés do pan-africanismo, a dinâmica que teve curso nos desdobramentos do tráfico atlântico é vista mais como um momento de supressão dos vínculos identitários do que como um momento de recriação destas identidades sob uma nova perspectiva.

Sobre essa matriz teórica, é importante frisar que essa correlação estreita entre identidade e tradição cultural é expressa claramente pelos seus representantes em inúmeros trabalhos por eles publicados. Em suas argumentações, afirmam que, para que possamos realmente compreender a cultura dos africanos que ocuparam os espaços para onde o deslocamento da diáspora os conduziu, temos que nos remeter às origens ancestrais dessas populações em África. Seria necessário conhecer e reconhecer a África como um manancial cultural que construiu uma história rica, mas que foi bruscamente interrompida pela escravidão:

Não se pode estudar os africanos nos Estados Unidos, no Brasil ou na Jamaica sem alguma consideração pelo significado histórico e cultural da África como fonte e origem. Uma postura reacionária que postula a Africologia como “estudo dos escravos africanos” é incondicionalmente rejeitada porque desconecta o africano na América de milhares de anos de tradição. Dessa forma, se nos concentrarmos em estudar os africanos nas cidades do interior do Nordeste dos Estados Unidos, o que é razoável, isto deve ser feito com a vaga lembrança de que se está estudando o povo africano, não “crioulos produzidos na América” sem profundidade histórica. (ASANTE, 1989, p.15).

Asante, uma das figuras de grande centralidade nesse universo teórico do afrocentrismo, desenvolveu uma proposta que tenta pensar novas bases para uma epistemologia sobre a África e seu povo. Para isso, segundo ele, seria primordial levarmos em consideração as tradições africanas nos lugares em que elas surgiram, da forma como eram e sempre serão praticadas. Na visão deste autor, a tradição

funciona como o retorno a um passado cristalizado. É para este espaço que o pesquisado deve voltar. Ele seria um espaço fixo, imóvel, que aguarda o pesquisador, o qual deve buscar nele uma essência. Para Asante, tais espaços da tradição devem fornecer o ponto chave para que seja possível o aprofundamento da nossa compreensão acerca da produção de conhecimento das populações africanas que estiveram envolvidas na diáspora.

Todavia, é importante ressaltarmos que para Asante, este lugar é eminentemente o continente africano. Ele seria o espaço da existência social que concentra todo o manancial cultural africano. Este manancial deve ser acessado para fornecer sentido existencial para aqueles que fizeram parte do movimento da diáspora negra ou são seus representantes vivos ainda hoje. Desta forma, Asante entende o processo da diáspora como um deslocamento populacional de profundo impacto cultural, econômico, histórico e psicológico. Sendo que essa experiência afetou sobremaneira o destino ulterior dessas populações africanas, especialmente na posição periférica que os afrodescendentes passaram a ocupar nas sociedades para onde seus antepassados foram traficados.

Assim, se existe uma lição a ser tirada da experiência da diáspora, ela consiste em revalorizar as origens dos ancestrais africanos. Acreditando plenamente nesta ideia, Asante vê na afrocentricidade o espaço teórico privilegiado para a produção de ideias que seriam norteadas pela tentativa explícita de fornecer conscientização política para estes africanos e seus descendentes. A conscientização poderia promover a saída dos mesmos dos locais em eles foram inscritos, ou seja, em posições à margem da tessitura social privilegiada. Assim, para além da simples adoção de costumes e práticas culturais das sociedades africanas tradicionais, Asante elege a conscientização como aspecto central para que os agentes da diáspora possam se posicionar ativamente diante do mundo:

O propósito foi, desde sempre, criar espaço para seres humanos conscientes que, estando centrados, se comprometem com o equilíbrio mental. A ideia de conscientização está no centro da afrocentricidade por ser o que a torna diferente da africanidade. Pode-se praticar os usos e costumes africanos sem por isso ser afrocêntrico. Afrocentricidade é a conscientização e a recentralização, de modo que a pessoa possa atuar como agente, e não como vítima ou dependente. (ASANTE, 2009, p.94).

A afrocentricidade para Asante não se deixa circunscrever apenas nos limites da dimensão das práticas culturais herdadas das tradições africanas. Buscá-las é de suma importância, pois é uma atitude que pode conferir uma vinculação de ordem

identitária aos que se posicionam como seus herdeiros. Todavia, a afrocentricidade, segundo ele, deve atingir estratos mais profundos das subjetividades humanas, procurando se apropriar dos domínios da atitude mental de todos os herdeiros dessa África pretérita. Só assim é que a centralidade da matriz africana poderia estabelecer um lugar em sua estrutura psicológica, tornando-se a sua legítima visão de mundo.

Seria este o posicionamento que o sujeito afrocentrado deveria tomar e manifestar frente à informação provinda desse lugar central em sua própria mente, afastando as influências exteriores que a experiência do deslocamento acabou por trazer. Conscientizar-se do papel da sua herança africana e o estudo de sua dinâmica epistemológica propiciaria o cultivo de um juízo crítico sobre o posicionamento do seu ser perante o mundo, especialmente diante das atitudes de hostilidade a que sua condição de indivíduo negro estaria constantemente sendo submetida:

Para o afrocentrista a análise de uma pessoa com frequência se relaciona com o lugar onde sua mente está situada. Por exemplo, normalmente é possível determinar se uma pessoa está localizada em uma posição central em relação ao mundo africano pelo modo como ela se relaciona com a informação africana. Se ela se refere aos africanos como “outros”, percebemos que os vê como diferente de si mesma. Essa é uma das formas pelas quais funciona o deslocamento. [...]. Localização, no sentido afrocêntrico, refere-se ao lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em dado momento histórico. [...] quando o afrocentrista afirma ser necessário descobrir a localização de alguém, refere-se a saber se essa pessoa está em um lugar central ou marginal com respeito à sua cultura. Uma pessoa oprimida está deslocada quando opera de uma localização centrada nas experiências do opressor. [...]. Evidentemente, o objetivo do afrocentrista é manter o africano dentro, e no centro, de sua própria história (ASANTE, *Ibidem*, p.96-97).

Todavia, a adoção desta perspectiva que ressignifica a África como o espaço de redenção das agruras decorrentes do deslocamento na diáspora, nos faz passar ao largo das transformações que decorrem desse fluxo. Estaríamos inviabilizando uma análise clara da dinâmica dos processos de encontro e de interação entre as diferentes culturas africanas e as dos demais grupos que se encontravam nos locais de chegada da diáspora negra. Esse posicionamento da afrocentricidade inviabiliza não só a identificação dos desdobramentos culturais dos encontros ocorridos no fluxo da diáspora negra, sejam os encontros entre grupos de africanos ou, de outra forma, aqueles entre estes africanos e os seus colonizadores. A afrocentricidade também deixa na invisibilidade as mediações ocorridas entre as culturas africanas e

outros grupos humanos que se manifestaram muito antes do movimento da diáspora negra para o Novo Mundo. Assim, sua lógica age dentro da mesma perspectiva epistemológica ocidental ao opor corpo e mente, dando prioridade para as atividades que só se “dariam” na mente, em especial a consciência.

Pensando sobre a esfera religiosa, podemos nos perguntar: seria possível pensar em uma transposição asséptica de uma religiosidade africana e que de algum modo foi hermeticamente protegida das influências de outras manifestações religiosas que ela tivesse tido contato? Além disso, como pensar o cultivo de uma África na intimidade subjetiva de cada um dos seus descendentes? Como conservar o eu imune aos fluxos culturais, aos diálogos que nos atravessam e que se originam de outras matrizes culturais?

Para nós, tais questões refletem um determinado posicionamento político, uma atitude de resistência aos efeitos nocivos da experiência do deslocamento forçado. Todavia, se por um lado este posicionamento político ajuda na implementação das lutas e nas reivindicações pela ampliação dos direitos sociais e políticos, por outro, parece restringir a nossa perspectiva de entendimento de como as culturas africanas da diáspora foram capazes de permanecer vivas, mesmo em contato com formas distintas das suas maneiras de pensar, sentir e agir. Nesta perspectiva da transposição direta dos elementos da cultura africana para espaços distantes, as culturas são percebidas como estanques, como blocos cristalizados que se conservaram muito pouco permeáveis ao contato com outras culturas.

Esse tipo de posição proposta pelo afrocentrismo se opõe a um conceito muito usualmente aplicado para favorecer o maior entendimento da dinâmica das culturas africanas na diáspora, a saber, o conceito de sincretismo cultural, mais precisamente o de sincretismo religioso. Neste conceito, em que pese as suas diversas vertentes, temos uma definição também geral. O sincretismo ocorreria quando um determinado sistema de crenças fosse, pouco a pouco, sendo influenciado por uma outra visão religiosa de mundo. Dessa forma, esse sistema de crenças passaria a adotar os elementos simbólicos que lhe seriam estranhos, em uma assimilação cultural, uma espécie de mistura que tornaria difícil a identificação dos elementos que existiam antes do contato. A temática do sincretismo é assunto recorrente na literatura das religiões afro-brasileiras. Sérgio Ferretti identifica três modalidades de sincretismo, juntamente com os casos de separação total ou de não sincretismo: a mistura, o paralelismo e a convergência:

Podemos dizer que existe convergência entre ideias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; que existe paralelismo nas relações entre orixás e santos católicos; que existe mistura na observação de certos rituais pelo povo-de-santo, como o batismo e a missa de sétimo dia, e que existe separação em rituais específicos de terreiros, como no tambor de choro ou axexê, no arrambam ou no lorigum, que são diferentes dos rituais das outras religiões. Nem todas estas dimensões ou sentidos de sincretismo estão sempre presentes, sendo necessário identifica-los em cada circunstancia. Numa mesma casa e em diferentes momentos rituais, podemos encontrar assim separações, misturas, paralelismos e convergências. (FERRETTI, 1995, p.91).

Todavia, nos estudos sobre religiosidade popular que adotam o conceito de sincretismo, muitas vezes encontramos subsumido os processos de violência simbólica que a religião oficial exerce sobre estas práticas devocionais. Embora estejam disseminadas em boa parte da sociedade e sejam praticadas nas mais diversas camadas sociais, são quase sempre vistas sob o espectro do incivilizado, do atraso, do primitivo, ou, em muitos casos, como práticas religiosas que pertencem aos domínios das entidades às quais foram imputados os estigmas do mal ou da demonização. A explicitação destes arranjos é fundamental para esclarecermos as margens de manobra das religiões subalternizadas, onde estas conseguem ultrapassar as impossibilidades de sobrevivência frente ao movimento de dominação das crenças religiosas do grupo hegemônico.

Na verdade, definir a cultura de matriz africana em termos dicotômicos, onde ou ela é tradição e origem essencializada ou, ao invés disso, é a representação de uma cultura que foi paulatinamente perdendo suas características essenciais, devido aos vários encontros culturais, nos impede de captar a dinâmica de fluxos que se originam de sua base matricial. Entendemos que esta base matricial, ao contrário de ter sido dissipada a partir dos encontros com outros eixos culturais, ou, ao contrário, de permanecer incólume às influências decorrentes do contato com outras formas de crença, consegue ser capaz de se renovar pelo contato. Essa renovação seria promovida por uma relação analógica com os elementos culturais desses outros universos culturais. Muitas vezes, como no caso de algumas das religiões de matriz africana, os símbolos e ritos são reinterpretados através do núcleo de crenças que existem no interior desses próprios sistemas. Citando Rolim, quando este trata da relação das culturas africanas com o catolicismo, Ferretti afirma que:

Francisco Cartaxo Rolim (1978, pp.41-62), comparando religiões africanas e catolicismo no Brasil, baseado em dados de Roger Bastide, Placide Tempels, Janheinz Jahn e outros, lembra que a catequese dos negros foi quase nula no Brasil. Diz que a religião africana exprime a concepção de

dois mundos distintos e separados e que a visão dicotômica do bem e do mal do catolicismo se opõe à unidade do universo religioso africano. Rolim indaga, então, se teria ocorrido no Brasil a catolização do africanismo, ou a africanização do catolicismo. Conclui que os símbolos e ritos católicos usados foram reinterpretados segundo a visão de forças vitais do mundo africano, onde se origina o dinamismo selecionador. Defende a tese de que o catolicismo se africanizou. (FERRETTI, Op. cit., p.93).

Esta perspectiva defendida por Rolim nos parece ser possivelmente aplicável à nossa proposta de análise. Mais do que somente uma conversão dos africanos ao catolicismo, acreditamos ser possível falar de uma africanização das práticas católicas, o que inverteria o pólo hegemônico desta equação que se processa com o encontro de sistemas simbólicos distintos. Esta nova perspectiva nos levaria a algumas questões, tais como: como identificar a matriz africana em manifestações culturais que, em um breve olhar, nos parecerão totalmente descaracterizados dessa matriz? Será que o que identificamos como elementos de uma matriz cultural centrada na tradição africana não seria uma reificação dessa mesma matriz, consubstanciada em estereótipos cristalizados e que servem para dar estabilidade às nossas análises e buscas por construções identitárias?

Todavia, voltando ao caso específico do continente africano, percebemos que inúmeros discursos foram produzidos e tiveram como cerne a afirmação de uma identidade cultural africana marcada pela pureza, pela conservação de certos atributos tidos como essenciais. Como mencionamos neste capítulo, seu exemplo mais significativo foi o movimento Pan-africanista. Esse movimento pode ser concebido como a criação de uma identidade cultural aplicada no intuito de constituir um mundo africano uniforme e integrado. É nessa dinâmica do movimento Pan-africanista que nasce o desejo de se constituir uma filosofia, uma literatura, história e mesmo uma antropologia africana, que fosse diametralmente distinta dos modelos vigentes no Ocidente.

Nessa redescoberta da África que foi promovida pelo movimento pan-africanista, houve uma “reinvenção” de suas culturas tradicionais. Para isso, a categoria raça foi empregada de forma significativa pelos seus idealizadores, muitos dos quais com uma larga vivência nos Estados Unidos, em um ambiente marcado pela segregação racial e onde a raça era um ponto chave na sua estrutura social. Desta forma, esses membros do movimento Pan-africano trouxeram uma visão particular do que deveria ser promovido para aglutinar os afrodescendentes em um

movimento forte e unificado, tendo a categoria racial como filtro interpretativo do que seria legitimamente africano.

Habitando em uma sociedade estadunidense em que a separação entre brancos e negros era intensa, a percepção desses intelectuais foi marcadamente negativa. Essa percepção foi amplificando mais ainda os efeitos deletérios que a colonização teve sobre as sociedades africanas. Todavia, relativizando esses impactos, o filósofo Kwame Anthony Appiah, mostra que, diferente dessa percepção dos “de fora”, os autóctones tinham outra apreensão dessa experiência. Segundo este autor, os nativos cultivavam uma *“aguda consciência de como os colonizadores nunca detiveram um controle tão pleno quanto os mais velhos de nós deixava-nos parecer que tinham. Todos vivenciamos o poder persistente de nossas próprias tradições cognitivas e morais”* (APPIAH, 1997,p.26).

Nomes como os de Alexander Crummell e de Edward Blyden, iniciadores do movimento pan-africanista, aplicaram o conceito de raça como elemento organizador do pensamento pan-africano. Segundo Appiah, nos escritos de Crummell existe a presença do conceito de raça como agente legitimador de uma mobilização unificadora de um grupo que teria uma ontologia em comum: a experiência ancestral passada no continente Africano. Na construção elaborada por estes afro-americanos, o conceito de raça passaria a servir como mediador entre uma África imaginada como a terra ancestral e essa vivência da diáspora no Novo Mundo:

No cerne da visão de Crummell há um só conceito norteador: a raça. A “África” de Crummell é a pátria da raça negra, e seu direito de agir dentro dela, falar por ela e arquitetar seu futuro decorria- na concepção do autor- do fato de ele também ser negro. Mais do que isso, Crummell sustentava que havia um destino comum para os povos da África- pelo que devemos sempre entender o povo negro- não porque eles partilhassem de uma ecologia comum, nem porque tivessem uma experiência histórica comum ou enfrentassem uma ameaça comum da Europa imperial, mas por pertencerem a essa única raça. Para ele, o que tornava a África unitária era ela ser a pátria dos negros, assim como a Inglaterra era a pátria dos anglo-saxões, ou a Alemanha, a dos teutões. Crummell foi uma das primeiras pessoas a falar como negro na África, e seus textos efetivamente inauguram o discurso do pan-africanismo. É que ele pensava no povo da África (em termos que o nacionalismo do século XIX tornava naturais) como sendo um único povo, a ser concebido, à semelhança dos italianos ou anglo-saxões, em certo sentido, como uma unidade política natural. Esse é o pressuposto fundamental do pan-africanismo. (APPIAH, *Ibidem*, p.22).

É fundamental observarmos que nas elaborações teóricas de representantes do movimento, tais como nas que foram propostas por Crummell, embora esteja presente toda uma ideia apologética baseada em uma africanidade e de uma África

como pátria da raça negra, sua visão sobre o continente e de seu povo sempre foi permeada por uma negatividade intrínseca. Para eles, o que existia era uma África “*anárquica, desprovida de princípios e ignorante, e definida, dada a ausência de todos os traços positivos da civilização, como selvagem*” (APPIAH, *Ibidem*, p.43). Era essa África idealizada que deveria ser transformada pelas vias da verdadeira cultura, trazendo para continente os dispositivos eficientes para o desenvolvimento e a implementação do processo civilizatório:

É tremendamente importante, penso eu, insistir em quão natural era a visão de Crummell, dados os seus antecedentes e a sua educação. Por mais que tivesse esperanças na África, por mais que lhe dedicasse sua vida, ele não conseguia deixar de vê-la, acima de qualquer outra coisa, como pagã e selvagem. Qualquer livro com alguma autoridade que ele lesse sobre a África teria confirmado esse juízo. E podemos ver quão inescapáveis eram essas crenças, ao considerarmos que cada uma das ideias que rastreei de Crummell também pode ser encontrada nos textos do mesmo Edward W. Blynden que citei anteriormente, um homem que foi, ao lado de Africanus Horton, do Velho Mundo, e Martin Robinson Delany, do Novo, um dos três contemporâneos de Crummell igualmente aptos a reivindicar o título de “pai do pan-africanismo” (APPIAH, *Ibidem*, p.44).

Pela exposição que Appiah nos faz dos principais líderes do movimento pan-africanista foi possível perceber quão profundamente eles estavam inseridos nos parâmetros da cultura ocidental. Estes líderes estavam mergulhados na visão interpretativa eminentemente negativa que o ocidente tinha construído sobre a África. Assim, no caso de Crummell, embora ele tivesse como norte de suas ações a adoção de um posicionamento que se propunha a colocar a herança cultural africana em uma posição de centralidade, mesmo que isto significasse entendê-la como cristalizada, tal posição estava eivada de uma visão etnocêntrica. Esta perspectiva considerava os negros como inferiores, tanto física quanto mentalmente. Um ponto de vista que, segundo Appiah, se mantinha alicerçado no “*preconceito racial que o século XIX adquiriu e desenvolveu a partir do Iluminismo não decorreu simplesmente de um sentimento negativo em relação aos africanos.*” (APPIAH, *Ibidem*, p.45).

Em sua tentativa de dotar a cultura dos descendentes da diáspora africana dos mesmos elementos que poderiam ser encontrados no passado cultural daquele continente, essa afrocentricidade procura afastá-los do que pode surgir em termos de novas configurações culturais através da experiência proporcionada pelo fenômeno da diáspora. Essa escola de pensamento vai desconsiderando a produção cultural que foi sendo elaborada na diáspora negra, bem como as

experiências vivenciadas por estas populações e pelos seus descendentes na tentativa de sobreviver ao deslocamento forçado e à violência a que foram submetidos.

Estudos posteriores comprovaram a capacidade destes grupos de construir novos laços de pertencimento identitário, tornando possível a construção de novas modalidades de identidades negras no mundo transatlântico. Em um desses estudos, o qual procura analisar a maneira como os escravos conseguiram interpretar a experiência da escravidão e elaboraram estratégias decorrentes de sua herança cultural africana, especialmente em relação a um projeto de vida familiar, Slenes afirma que:

Nos últimos 20 anos, um número cada vez maior de estudos, baseados principalmente em novas fontes demográficas e focalizando especialmente o Sudeste do País, tem contestado diretamente a antiga visão da vida sexual e familiar do escravo como pouco mais do que uma desordem cultural [...]. Na sua grande maioria, os novos estudos têm focalizado as regiões de plantation do Sudeste- ou seja, áreas de grande importação de cativos (na sua maioria homens), ao longo do século XIX, e de propriedades que perdiam relativamente poucos escravos por venda. Nessas regiões, as pesquisas têm encontrado índices de casamento razoavelmente altos entre mulheres escravas (mas não entre homens), em propriedades médias e grandes: aliás, às vezes até surpreendentemente altos, considerando-se a historiografia sobre o assunto. Alternativamente, têm apontado para a existência significativa de laços de parentesco “simples” (aqueles entre cônjuges e entre pai/mãe e filhos), apesar do desequilíbrio numérico entre homens e mulheres causado pelo tráfico africano e interno de escravos. Finalmente, têm apresentado dados qualitativos sugerindo que a constituição de famílias (inclusive extensas, incorporando pessoas não aparentadas) interessava aos escravos como parte de uma estratégia de sobrevivência dentro do cativeiro. [...]. É importante frisar que os novos estudos não amenizam nossa visão dos horrores da escravidão nem procuram fazer isso. Apenas devolvem ao escravismo sua “historicidade” como sistema construído por agentes sociais múltiplos, entre eles senhores e escravos. [...]. Nesse sentido, e como nos Estados Unidos, os estudos sobre a família cativa brasileira estão em sintonia com outros trabalhos desenvolvidos nos últimos anos, preocupados em resgatar aspectos da cultura e da experiência dos cativos, em desvendar suas relações com os senhores e em refletir sobre o impacto de embates e negociações cotidianos na reprodução ou transformação do sistema escravista (SLENES, 2011, p.53-54).

Assim, pesquisas como as que foram desenvolvidas no sudeste brasileiro por Slenes, nos apresentam a capacidade desses africanos escravizados de criarem uma margem de manobra no interior da opressão que caracterizava o regime escravagista. Estes africanos tornaram possível a criação de melhores condições de vida, tanto individual quanto coletivamente. Para isso, eles fizeram uso de múltiplas estratégias, tais como o cultivo dos laços familiares e a manutenção da memória

negra, especialmente através da vivência dos folguedos e festividades que deram forma às suas práticas culturais.

Mostrando o real potencial que a dinâmica das culturas africanas trazia consigo e que utilizava eficazmente para conseguir se recriar e assegurar melhores condições de vida em situações adversas, estudos que seguem esta linha propõem novas alternativas. Essas alternativas procuram viabilizar o surgimento de teorias explicativas que nos distanciam das análises que tomam a África como um continente constituído por uma cultura tradicional homogênea e estável. A tentativa aqui seria a de não desconsiderar a diversidade de suas culturas e a pluralidade das suas etnias, bem como o potencial de diálogo intercultural que já era anteriormente engendrado nas sociedades que existiam naquele continente.

Appiah, partindo do trabalho de Hountondji, chamou esse tipo de visão que cristaliza a cultura africana de *“unanimismo (ou seja), essa visão de que a África é culturalmente homogênea- a crença em que há uma espécie de corpo central da filosofia popular compartilhado pelos africanos negros em geral.”* (APPIAH, Op. cit. p.48). Esse unanimismo estabelece uma relação muito estreita com um dos princípios fundadores da noção de modernidade, inclusive reforçando as bases desta última: a suposta ruptura com a tradição e com o passado, este último visto como ultrapassado e congelado no tempo. Essa ideia confere legitimidade à concepção de cisão profunda entre o mundo moderno e o mundo pré-moderno, ou entre sociedades arcaicas e sociedades modernas. Sobre esta visão da África como um ambiente composto por sociedades portadoras de culturas tradicionais e estáveis, Coquery-Vidrovitch, estabelece uma visão relativizadora, afirmando que:

Essas sociedades supostamente estáveis raras vezes desfrutaram do encantador equilíbrio que se presume ter sido rompido pelo impacto do colonialismo. A África Ocidental, por exemplo, ferveu de atividade já desde as ondas de conquista dos fulas no século XVIII, e muito antes da criação das unidades de resistência à influência europeia [...]. A bacia congoleza foi palco de convulsões sociais ainda mais profundas, ligadas à penetração comercial. Nesses casos, a revolução na produção abalou os próprios alicerces da estrutura política. Quanto ao Sul da África, a revolta dos zulus e sua expansão tiveram repercussões que chegaram à África Central. Até onde teremos de recuar para encontrar a estabilidade tida como “característica” do período pré-colonial: até antes da conquista portuguesa, antes da invasão islâmica, antes da expansão dos bantos? [...] o conceito estático de sociedade “tradicional” não consegue resistir à análise do historiador (Coquery-Vidrovitch, 1976, p.91, Apud Appiah, Op.cit., p.179).

Além disso, no interior desta noção que compreende a tradição em termos de uma experiência ligada a um passado fixo, inalterado ao longo do tempo, aspecto este que propiciaria a manutenção de sua pureza, se executa um turvamento das ligações que a escravidão imposta à África negra tem com a modernidade. Assim, a tradição vira o porto seguro da experiência dos negros no mundo moderno, o último bastião da luta contra a opressão branca. Embora tenha servido como mote para aglutinar os herdeiros da diáspora em suas lutas sociais e políticas, essa visão peculiar de tradição se empenha em apagar a experiência da diáspora em favor de um resgate do espaço seguro das heranças ancestrais. Segundo Gilroy,

O discurso da tradição é [...] articulado no interior das críticas da modernidade produzidas pelos negros no ocidente. Entretanto, a idéia de tradição também é muitas vezes a culminância, ou peça central, de um gesto retórico que assevera a legitimação de uma cultura política negra paralisada em uma postura defensiva contra os poderes injustos da supremacia branca [...] Ela (a tradição) fornece um lar temporário no qual se pode encontrar abrigo e consolo diante das forças viciosas que ameaçam a comunidade racial [...] neste entendimento da posição dos negros no mundo moderno, ocidental, a porta para a tradição permanece aberta não pela memória da escravidão racial moderna, mas a despeito dela [...] A escravidão torna-se um feixe de associações negativas [...] A história das fazendas e usinas de açúcar supostamente oferece pouca coisa de valor quando comparada às concepções elaboradas da antiguidade africana contra as quais são desfavoravelmente comparadas (GILROY, Op.cit., p.354-355).

Vale ressaltar que o conceito de modernidade é utilizado aqui em relação às grandes transformações que começaram a se manifestar a partir do século XVI, tais como o Mercantilismo, o Renascimento, as grandes navegações, o surgimento dos Estados Nacionais e das novas classes sociais, as revoluções científicas e a revolução burguesa, a revolução industrial e o Iluminismo, etc. Todavia, ele ultrapassa esses seus desdobramentos em forma de eventos e acontecimentos. Como ideologia, ultrapassando os fatos pontuais da história, a modernidade representa a tentativa do ocidente de promover novas formas de reestruturação frente às sociedades consideradas pré-modernas, servindo de base para a consolidação do sistema capitalista como modelo organizacional das sociedades, o que,

Não se trata de um paradigma sociocultural global ou universal, mas sim de um paradigma local que se globalizou com êxito, um localismo globalizado. Mas por outro lado, a modernidade, na concepção aqui adotada, é mais do que o que cabe na definição que convencionalmente se tem dela, as tradições e as dimensões da modernidade ocidental excedem em muito o que acabou por ser consagrado no cânone moderno. A constituição do

cânone foi, em parte, um processo de marginalização, supressão e subversão de epistemologias, tradições culturais e opções sociais e políticas alternativas em relação às que foram nele incluídas. (SANTOS, 2002, p.18).

Assim, vemos que a modernidade traz para o fluxo da história mais do que as conquistas materiais que dela foram obtidas. Seu projeto acabou servindo de elemento carreador do desejo do ocidente em estabelecer uma epistemologia hegemônica como forma de conhecimento do mundo e paradigma realmente válido. Com isso, outros processos que não se encaixam no modelo epistemológico do ocidente são desconsiderados e postos de escanteio. Com isso, acabamos por empobrecer sobremaneira o surgimento de novas possibilidades de potencialização da experiência do ser humano e passamos a criar um escalonamento hierarquizado no campo epistemológico e das possibilidades de acesso a ele. Assim, ao invés de tornar possível a ampliação dos conhecimentos, a modernidade, capitaneada pelo conhecimento técnico-científico, ajudou a exterminar formas distintas de saber-fazer:

Esta visão única é o que melhor caracteriza a ciência moderna e a sua ruptura epistemológica, tanto com o senso comum, como com todos os outros conhecimentos alternativos. O reverso da visão única é a sua incapacidade para reconhecer visões alternativas. As práticas sociais são práticas de conhecimento, mas só podem ser reconhecidas como tal na medida em que são o espelho do conhecimento científico. Seja qual for o conhecimento que se não adegue à imagem refletida no espelho, é rejeitado como uma forma de ignorância. A visão única, longe de ser um fenômeno natural, é o produto consubstancial, o produto/produzidor original, da destruição criativa da ciência moderna. O privilégio epistemológico que a ciência moderna se concede a si própria é, pois, o resultado da destruição de todos os conhecimentos alternativos que poderiam vir a pôr em causa esse privilégio. Por outras palavras, o privilégio epistemológico da ciência moderna é produto de um epistemicídio. A destruição de conhecimento não é um artefato epistemológico sem consequências, antes implica a destruição de práticas sociais e a desqualificação de agentes sociais que operam de acordo com o conhecimento em causa. No que respeita à economia convencional, a ênfase especial dada ao espectador significativo impôs uma visão única particularmente arrogante, daí resultando que o epistemicídio fosse ainda de maiores proporções (SANTOS, *Ibidem*, p.241-242).

Todavia, para que o projeto do pensamento científico-tecnológico ocidental obtivesse êxito, foram necessárias ações que possibilitassem a sua aplicabilidade e enraizamento como espaço único do pensamento dominante. Nesse sentido, as ideologias do colonialismo foram um desses empreendimentos que lograram sucesso na supressão de formas alternativas de promover o conhecimento sobre o mundo. Desta forma, as distintas formas de colonialismo não poderiam deixar de estar tão intimamente relacionadas ao projeto da modernidade. O colonialismo

possibilitou não somente a extração de recursos dos países colonizados pela expropriação destas riquezas, mas também

O colonialismo, além de subjugação política e econômica, exerce igualmente uma dominação cultural europocêntrica. Ele pressupõe a crença numa só cultura, cuja validade e ápice encontram-se na civilização européia ocidental. A expansão da Europa, com a ocupação da Ásia e, em especial, da África, fez-se acompanhar de uma reelaboração teórica do que passou a se chamar ciências sociais, entre as quais a Antropologia. Esta, segundo Lévi-Strauss, nascida com a colonização, estabeleceu com ela relações estreitas. [...]. A colonização, como realidade dinâmica, requer uma prática sempre renovada e politicamente conduzida. Será a antropologia funcionalista que dará substância teórica à administração colonial, sobretudo a de tipo indireta, tão praticada pelos ingleses na África Ocidental e que teve em Lorde Lugard- governador da Nigéria- o seu maior expoente. [...]. Se realçamos as ligações da antropologia com o colonialismo) e se poderia fazer isso em relação a outras ciências sociais), é porque a história das várias escolas dessa disciplina e suas ideologias correspondentes são ainda estudadas entre nós, de um modo geral, sem a devida articulação com as sociedades em que foram produzidas. Atualmente, se assiste a uma descolonização da Antropologia, na qual autores como M. Godelier, J. Copans, C. Meillassoux e outros desenvolvem uma crítica profunda às tendências clássicas, abrindo novos caminhos de pesquisa e reflexão. (PEREIRA, 1978, p.20-21).

Assim, a colonização também foi o suporte cognitivo de uma teoria do conhecimento de caráter abstrato e com pretensões de estabelecer parâmetros universais para o entendimento humano sobre o homem e sobre o mundo que ele habita. Esse tipo de epistemologia fundou o sujeito do conhecimento por intermédio da sua suposta capacidade cognitiva de estabelecer uma postura de distanciamento do objeto a ser escrutinado. O colonialismo, como um dos dispositivos utilizados para garantir a instauração da modernidade ocidental, se articulou com teorias que elegiam o modelo de homem europeu como esse sujeito universal do conhecimento. Desta forma, a capacidade de classificação, de sistematização de objetos e seres humanos, foi elevada exponencialmente, criando parâmetros de conhecimento fundamentados em uma suposta distinção entre o conhecimento científico e o saber do senso comum. Para isso, como espaço empírico, a modernidade ocidental e o colonialismo encontraram no continente africano o ambiente propício para radicalizar a sua cisão ontológica entre sujeito e objeto, na busca pelo conhecimento científico da diversidade humana:

O objeto identifica-se pois, imediatamente, com o domínio empírico que a expansão europeia constitui ao longo do seu desenvolvimento histórico. As sociedades novamente descobertas vão ser qualificadas por uma série de sinônimos, tão mistificadores uns com os outros, aos quais seguidamente se tenta dar um estatuto científico. Essas sociedades são primitivas, arcaicas, atrasadas, tradicionais, sem escrita, sem maquinaria, etc. mas

mais do que um estágio da história humana, esses termos imprecisos designam o painel simétrico e inverso do modernismo ocidental. Por outro lado, eles veiculam, explicitamente ou não, juízos de valor e permitem amalgamar sociedades no fundo dissemelhantes sob certos aspectos determinantes (parentesco, política, religião, economia, etc.). A antropologia contemporânea abandonou, de uma maneira geral, a procura do "primitivismo". Mas conservou, por comodidade e, é necessário acrescentar, por preguiça conceptual esses termos para designar esse tipo de sociedades. A utilização das aspas em nada altera a questão e a criação de novas expressões (o pensamento selvagem) para substituir as antigas (a mentalidade pré-lógica) não provém de uma crítica semântica, contudo necessária. (COPANS, 1974, p.20).

Por conseguinte, essa tentativa de fixar uma linha divisória construída com contornos fortes entre tradição e modernidade, e que é fruto dessa visão estática da tradição, impede o nosso aprofundamento sobre a semântica das interações culturais promovidas na diáspora. Além disso, torna difícil percebermos os meandros da modernidade e que impacto causou nos africanos e em seus descendentes. Legitimada pela eleição de uma concepção que se fundamenta na noção de uma África mítica e heroica, imaginada de forma idealizada, essa visão sobre a tradição chancela essa invisibilidade, que é fruto da rica dinâmica empreendida pela cultura da diáspora ao se relacionar com outras matrizes culturais. Assim,

Os negros são instados quando não a esquecer a experiência escrava que surge como aberração a partir do relato de grandeza na história africana, então a substituí-la no centro de nosso pensamento por uma noção mística e impiedosamente positiva da África que é indiferente à variação inter-racial e é congelada no ponto em que os negros embarcaram nos navios que os levariam para os inimigos e horrores da Middle Passage (GILROY, Op. cit., p.355).

Desta adoção da tradição como lenitivo das experiências negativas da escravidão que gerou a diáspora, decorre a produção de um vazio existencial, um espaço de impossibilidades. Nessa empreitada que se supôs vazia de possibilidades, vetam-se as possíveis ressignificações de sentido que os agentes foram capazes de processar no interior dos desdobramentos desta experiência da diáspora. Entretanto, não se sai da experiência do tráfico negreiro para um ponto na geografia imaginária de um continente de cultura imaculada. Antes, ao contrário, o que se propõe é a supressão da memória vivida no tempo e no espaço do fluxo deste deslocamento transatlântico e a adoção de costumes e práticas culturais ancestrais que se pretende adotar como um protótipo autêntico de uma África recriada o mais fidedignamente possível:

O movimento afrocêntrico parece se basear em uma ideia linear do tempo encerrado em cada uma de suas extremidades pela narrativa grandiosa do avanço africano. Este é momentaneamente interrompido pela escravidão e pelo colonialismo, que não produzem nenhum impacto substancial sobre a tradição africana ou a capacidade dos intelectuais negros de se alinharem com ela. A anterioridade da civilização africana à civilização ocidental é asseverada, não a fim de fugir a este tempo linear, mas a fim de reivindicá-la e, com isto, subordinar sua narrativa da civilização a um conjunto diferente de interesses políticos sem mesmo tentar mudar os termos em si mesmos. A lógica e as categorias da metafísica racial não são perturbadas, mas a relação entre os termos é invertida. Os negros se tornam dominantes em virtude da biologia ou da cultura; atribui-se aos brancos um papel subordinado. (GILROY, *Ibidem*, p.358).

Assim, o poder salvador da tradição, pois é disso que parece se tratar a proposta afrocentrista, ao invés de potencializar o ser negro em sua experiência de conferir sentido de pertencimento com a reconstrução das matrizes culturais africanas, colabora para destituí-lo ainda mais do ferramental necessário para enfrentar as agruras do presente e de se sentir conectado com suas raízes ancestrais. Decorre deste fato uma dupla espoliação, que se dá por intermédio da violência a que estes africanos foram submetidos no tráfico e também pela desqualificação do produto cultural gerado na diáspora, o qual deve ser submetido ao crivo corretivo da pureza africana.

Desta forma, vimos que as ideias do afrocentrismo representaram a tentativa sempre recorrente de se estabelecer limites claros entre passado e o presente da herança africana. Essa tentativa é um ponto sempre levantando quando se pretende pensar as culturas negras da diáspora e os seus mecanismos internos de manutenção da memória ancestral e da construção de laços de pertencimento identitário. Pensar tais culturas como alicerçadas em padrões rígidos e que permaneceram inalterados ao longo dos tempos, nos incapacita de perceber a arquitetura das trocas entre os diversos grupos culturais africanos e destes com os outros povos com os quais mantiveram contato. Embora sejam construções, e por isso mesmo, estas identidades são elaboradas mediante a escolha de referenciais validados pelas experiências dos entes, sejam elas desdobramentos de tempos remotos ou dos vividos em datas mais recentes. Acreditamos que nas culturas da diáspora negra, as memórias revolvidas ou os novos começos são pontos de tensão nesse processo de invenção, manutenção e renovação das identidades.

A antítese entre o que significa tradição e o que é o moderno nos parece o ponto central dos debates propostos por parte de grupos que pretendem se organizar em torno de uma identidade negra, especialmente naquela alicerçada na

ideia de tradição. Esse nos parece que foi o mote presente nas elaborações teóricas dos representantes do movimento pan-africanista, independente das escolhas feitas e dos sentidos impressos em conceitos e projetos de engajamento político.

Acreditamos que ao analisarmos o campo da religiosidade africana no movimento da diáspora, esfera que foi escolhida devido à sua centralidade para as diversas culturas africanas, daremos prosseguimento a este debate, embora através da adoção de outro viés. O caminho tomado por nós seguirá por uma rota distinta no que se refere às possibilidades disponíveis para a construção de uma identidade negra ou das identidades negras em um universo geográfico e cultural distinto do continente africano. Mesmo neste último, segundo as nossas pesquisas, foi possível identificar grandes transformações culturais provocadas pelos encontros entre sociedades distintas. Novas formas de expressão da religiosidade vieram à tona, mediante as estratégias de que os próprios autóctones fizeram uso para continuarem se relacionando com o sagrado que lhes fornecia a força necessária para a manutenção da vida.

Desta maneira, na perspectiva que iremos empregar, a íntima correlação de sentido entre tradição e campo religioso ganha novos contornos semânticos. Os espaços de criação e produção da cultura serão percebidos como universos em que os contatos não cerceiam ou represam os espraiamentos da criatividade e da comunicação entre o ser humano e o divino. São espaços que estimulam a própria tradição a se perenizar, na sua autonomia em fazer uso daquilo que lhes interessa, ou do que torna possível a sua expressividade.

2.5 Contribuições da cultura centro-africana para o surgimento da religião afro-atlântica

Pensar acerca da relação que as sociedades africanas mantêm com o fenômeno religioso, no auxilia na adoção, em princípio, de uma postura que ponha em questão o entendimento que nós mesmos temos ao fazermos uso da categoria religião como suporte de sentido para a compreensão sobre o sagrado. Da mesma forma que as demais categorias que fazem parte do arcabouço cultural de um grupo, a compreensão do que significa a religião também se apresenta imersa e arraigada na experiência que vivenciamos a partir da nossa visão de mundo particular. Essa

visão é responsável pelo nosso entendimento sobre o que o sagrado significa e as maneiras de lidarmos com ele, seja através dos rituais ou dos cultos religiosos.

A religião nunca é apenas metafísica. Em todos os povos as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional. Formulado como mana, como Brahma ou como a Santíssima Trindade, aquilo que é colocado à parte, como além mundano, é considerado, inevitavelmente, como tendo implicações de grande alcance para a orientação da conduta humana. Não sendo meramente metafísica, a religião também nunca é meramente ética. [...] o ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas ideias mais abrangentes sobre a ordem. A crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente; o ethos torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica. Essa demonstração de uma relação significativa entre os valores que o povo conserva e a ordem geral da existência dentro da qual ele se encontra é um elemento essencial em todas as religiões, como quer que esses valores ou essa ordem sejam concebidas. O que quer que a religião possa ser além disso, ela é, em parte, uma tentativa (de uma espécie implícita e diretamente sentida, em vez de explícita e conscientemente pensada) de conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta. (GEERTZ, 1989, p.93).

A observância desta diferença entre religiões do ocidente e religiões de matriz africana pode tornar viável um maior aprofundamento sobre os sentidos destes espaços de convivência com o sagrado. Estes espaços de convivência com o sagrado dizem respeito aos momentos em que nossas experiências com o sagrado se materializar em práticas rituais e em cerimônias religiosas. Tais práticas concentram uma grande capacidade de se converterem em mecanismos reguladores da dinâmica social no interior dos grupos em que elas são realizadas. Rosendahl pontua esta relação de afinidade entre o espaço de louvor ao sagrado e o grupo responsável por sua realização. Segundo ela,

O espaço sagrado possui uma relação íntima com o grupo religioso que o frequenta. As imagens espaciais desempenham um papel importante na memória coletiva, porque cada aspecto, cada detalhe desse lugar possui um sentido que só é inteligível para os membros do grupo, pois todas as partes do espaço que ele ocupa correspondem a um certo número de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade.[...]. Dessa forma, cada comunidade religiosa recorda o espaço à sua maneira, de forma a constituir um ponto fixo em que ela se confina, onde ela reencontra

suas lembranças. A manifestação do sagrado multiplica-se em inúmeros espaços sagrados.[...]. toda religião tem sua história, ou seja, uma memória religiosa feita de tradições que remontam a acontecimentos distantes, frequentemente no passado, e que ocorreram em lugares determinados. Pela tese *halbwachsiana* seria bastante difícil evocar o acontecimento se não houvesse o lugar do ocorrido. O lugar é conhecido não porque se viu, mas porque se sabe que ele existe, que se pode vê-lo e cuja existência é garantida por testemunhos. (ROSENDAHL, 1996, p.34-36).

Quando analisamos estas expressões religiosas, percebemos que elas estão fortemente centradas nos aspectos rituais e cerimoniais, privilegiando a sua realização em espaços que são considerados por eles como sagrados. Desta maneira, elas se diferenciam das religiões classificadas como do *livro*, veementemente alicerçadas na doutrina e nos preceitos escritos. A observância dos seus dogmas e de sua doutrina é o fator primordial a ser considerado pelos fiéis, pois são normas que regularão os pensamentos e os comportamentos dos seus devotos. Aqui, para viver de acordo com o sagrado, é necessário a ampliação e o aprofundamento nas escrituras sagradas. Quanto à natureza destas religiões do livro, sistemas que marcam o rompimento cultural com a magia, o sociólogo Antônio Pierucci afirma que:

Não é mais uma questão de submeter pela magia as potências supra-sensíveis da “natureza” aos desígnios desconexos e inconstantes dos homens, nem de pacificá-las ritualmente sem considerações minimamente universalizáveis de ordem ética. Trata-se agora de observar a lei de Deus. A observância da lei, considerada como expressão da vontade do Deus único e de sua divina justiça, torna-se agora o meio específico de atrair para si e para todo o povo a benção divina. No monoteísmo, ao contrário do politeísmo, há uma só Lei, que se aplica a todos igualmente. Um só Deus, uma só lei, uma ordem cósmica e social (PIERUCCI, 2003, p.107).

Desta forma, as doutrinas religiosas de cunho monoteísta passam a ser entendidas como um conjunto de princípios e regras que servem de fundamento para a constituição de um determinado sistema religioso. São estes princípios, regras e fatores que devem ser observados pelos seus fiéis. Nas tradições ancestrais africanas, ao contrário, além da pluralidade de divindades, cada uma dotada de força particular, o sistema de crenças é legitimado pela herança herdada da tradição, que é transmitida de geração em geração e que, na maioria das vezes, é transmitida pela oralidade.

Assim, as crenças que são mantidas pelos descendentes já eram realizadas previamente pelos seus ancestrais. Essa precedência confere respeitabilidade por parte das gerações futuras. É essa tradição que fornece os elementos que irão compor os procedimentos cerimoniais, cujo domínio pertence aos iniciados. Para

essas religiões, o elemento ritual ou cerimonial é algo primordial. São nessas cerimônias e nesses rituais que se reverenciam as forças de grande poder e que são capazes de oferecer sentido para os aspectos da vida presente. Esses rituais são a expressão da ligação dos seres humanos com a “*ontologia dos seres invisíveis.*” (APPIAH, Op. cit, p. 162).

Diferente das tradições ancestrais africanas, as chamadas religiões do livro, tais como o Cristianismo, o Islamismo e o Judaísmo se fundamentam nas práticas escritas para dar continuidade aos seus sistemas religiosos. Suas escrituras são os elementos que servem para expressar os seus dogmas e suas crenças. São elas que irão conferir legitimidade a estas instituições, especialmente na função que elas se arrogam desempenhar, ou seja, como organizações mediadoras entre os seres humanos e a divindade maior.

A parte escrita costuma representar o alicerce destas religiões: os ensinamentos do fundador, a pregação de seus princípios doutrinários pelos seus missionários e apóstolos, os textos de obras escritas pelas lideranças sobre as regras, preceitos e normas que devem ser seguidas para se aproximar o mais eficientemente possível dos dogmas instruídos. Aqui, embora o legado dos grandes doutores da teologia seja reconhecido e louvado, a perpetuação dos seus fundamentos está garantida pelo livro, alvo único da adoração como princípio de condução da vida. A força está no livro, na palavra e não se inscreve no corpo, tido como o reduto aprisionador da alma em sua jornada para atingir o reino dos céus e no seu desejo de habitar neste espaço que lhe foi reservado pelo criador.

Segundo Appiah, essa dessemelhança é crucial e explica a nossa dificuldade de entender e analisar as culturas tradicionais africanas. A primeira confusão, segundo ele, reside na premissa que atribui às práticas religiosas tradicionais uma natureza simbólica per se. Segundo ele, nós acreditamos que o pensamento religioso tradicional é essencialmente simbólico. Esse tipo de postura foi decorrente das transformações que as religiões sofreram no ocidente, ou, no que Appiah especifica como mundo industrial. Nestas religiões, o grau de abstração se tornou ampliado, suprimindo a própria função prática da religião em sua tentativa de servir como fio facilitador na conexão do ser humano com o absoluto. Devido a esta opção pela abstração, o desejo de oferecer respostas para as questões de ordem prática do cotidiano, tais como a cura dos males físicos, a busca pela realização de negócios que auferissem êxito, foi sendo deixado de lado, tal qual acontece hoje no

candomblé. As discussões foram se distanciando do mundo da vida e se tornam circunscritas ao universo dos conceitos, em uma inquirição sobre o que é o amor, a liberdade, ou se a fé professada é autêntica ou corrompida:

Para os cristãos cultos da Europa de antes da revolução científica e do crescimento do capitalismo industrial, a crença em seres espirituais- santos, anjos, principados e potestades- tinha, sob muitos aspectos, exatamente o caráter que reivindico para a religião Achanti tradicional. [...] os fiéis buscavam a cura para suas doenças, respostas para suas perguntas e orientação para seus atos. À medida que se desenvolveram soluções tecnológicas para as doenças e uma compreensão científica destas, muitas pessoas afastaram-se desse aspecto da religião. [...] no mundo industrial, a vida religiosa dos intelectuais voltou-se mais e mais para a vida contemplativa, concebida como uma relação espiritual com Deus. (APPIAH, *ibidem*, p.165).

Para Appiah, a prevalência do simbolismo nos rituais religiosos das culturas tradicionais, atributo que é enfaticamente explicitado pelas pesquisas nas ciências sociais, decorre da concepção que seus praticantes possuem das relações entre pessoas e espíritos. Essa relação entre as pessoas e as entidades do mundo espiritual não são vistas como simplesmente simbólicas, porque nestas tradições troca-se com tudo: com os mortos, com os vivos, com os animais e com os vegetais. Devido a isto, elas não são práticas simbólicas apartadas do mundo cotidiano. O grau de solenidade inscrito no ritual decorre da deferência que a entidade merece e da obrigação que cabe ao devoto observar com o devido rigor e seriedade. Ou seja, a importância do ato devocional não pode ser reduzida à cerimônia em si, como uma suposta forma de manifestação simbólica de uma crença em determinado ser sobrenatural, mas representa o grau de importância da entidade que é objeto do culto e da devoção:

Muitos atos simbólicos ritualísticos têm esse caráter. Não são signos arbitrários, como as palavras ou as continências; são atos que extraem seu sentido da importância não ritualística de práticas pertinentemente similares. O que os torna simbólicos é o reconhecimento, por parte dos agentes, de que esses atos, nos contextos utilizados, não funcionam da maneira padronizada. O espírito vem, não porque lhe tenhamos dado dinheiro, mas por termos feito algo que demonstra respeito. [...] quero argumentar que o simbolismo provém da natureza fundamental das crenças religiosas, e que essas crenças fundamentais não são simbólicas em si (APPIAH, *ibidem*, p.161-162).

A esta particularidade das religiões tradicionais africanas, percebemos a relevância dada ao caráter comunicacional que se estabelece entre os habitantes do mundo espiritual e os seres humanos. Esta comunicação se materializa por intermédio da dinâmica cerimonial. Chamaremos tal comunicação de *aspecto*

relacional da experiência religiosa. Acreditamos ser esta uma das especificidades possíveis de explicar muito do caráter dinâmico destas tradições ancestrais africanas. Nelas, o que se encontra em relevo é o poder da entidade cultuada. A sua força é que define o seu grau de importância, definindo, também, as formas corretas para a expressão de sua devoção. Desta forma, adotamos uma perspectiva que se pauta pela observação dos procedimentos ritualísticos não como um empreendimento estritamente simbólico, pois o simbólico é inerente a toda e qualquer prática cerimonial.

Para nós, a natureza semântica dessas tradições ancestrais africanas se manifesta no respeito que tais práticas dedicam à ligação profunda com os espíritos e demais entidades do plano espiritual e material, dotando os rituais, não de um significado simbólico, da maneira como este conceito é entendido por nós, mas de uma eficácia prática. Essa eficácia é o que fornece o tom de sua dinâmica ritual. Realizar um determinado ofício religioso é garantir melhores condições de vida, proteção contra malefícios e contra ações que venham a nos infringir dor ou sofrimento. Fazer parte de uma determinada cerimonia não é um alívio simbólico para as agruras da vida, mas uma possibilidade real de criar uma margem mais ampla de garantir a vida boa. Assim, acreditamos que estes rituais são dotados de sentido para os que fazem parte desse universo cultural, desempenhando a função de veículo mediador dessa comunicação dos vivos com o panteão dos ancestrais e dos seres que habitam a dimensão espiritual e material:

A prova de que os espíritos existem é evidente: os sacerdotes entram em transe, as pessoas melhoram após a aplicação de remédios espirituais, e sistematicamente morrem pessoas pela ação de espíritos inamistosos. A reinterpretação dessas provas em termos de teorias médico-científicas ou psicológicas exige que existam essas teorias alternativas, e que as pessoas tenham alguma razão para acreditar nelas: vez por outra, no entanto, e especialmente na área da vida mental e social, a visão tradicional tende a ser confirmada. Dispomos de teorias que explicam parte disso, como a teoria da sugestão e da sugestionabilidade, por exemplo; e, se convencêssemos os pensadores tradicionais dessas teorias, é possível que eles se tornassem céticos a respeito das teorias sustentadas em sua própria cultura. Entretanto, não podemos começar por pedir-lhes que presumam que suas crenças são falsas, pois eles sempre têm a possibilidade de fazer numerosos movimentos no sentido de uma defesa razoável de suas crenças. É esse fato que nos habilita a nos opor à tese de que as crenças tradicionais são simplesmente irracionais (APPIAH, *Ibidem*, p.169).

Pelo exposto acima, atribuir o status de simbólico a estas práticas rituais é também considerar que elas são menores em relação ao modelo estabelecido pela racionalidade ocidental. Este tipo de postura estabelece uma negação de que as

crenças dos povos tradicionais possam passar pela dinâmica de uma cognição coerente. Quando os agentes que pertencem a estes grupos afirmam acreditarem em suas práticas e na eficácia delas, como tentativa de fornecer coerência e sentido, classificamo-las como simbólicas. Este modo de lidar com a dinâmica das sociedades africanas nos parece uma versão exemplar do princípio dos “epistemicídios” apontado por Boaventura Santos, e que são perpetrados pelo pensamento ocidental. Com a eliminação de outras formas de conhecimento, instaura-se uma cegueira epistemológica, cegueira esta para a qual Boaventura Santos propõe um antídoto, ou seja, uma nova teoria do conhecimento. Tal teoria é nomeada por ele como uma epistemologia da visão, ou uma epistemologia do conhecimento ausente:

Epistemologia da visão é a que pergunta pela validade de uma forma de conhecimento cujo momento e forma de ignorância é o colonialismo e cujo momento e forma de saber é a solidariedade. Enquanto pela forma hegemônica de conhecimento, conhecemos criando ordem, a epistemologia da visão levanta a questão sobre se é possível conhecer criando solidariedade. A solidariedade como forma de conhecimento é o reconhecimento do outro como igual, sempre que a diferença lhe acarrete inferioridade, e como diferente, sempre que a igualdade lhe ponha em risco a identidade. Tendo sido sobre-socializados por uma forma de conhecimento que conhece impondo ordem, tanto na natureza como na sociedade, é-nos difícil pôr em prática, ou sequer imaginar, uma forma de conhecimento que conhece criando solidariedade, tanto na natureza como na sociedade. Para superar estas dificuldades, proponho, como prolegômenos para esta nova forma de conhecimento, três démarches epistemológicas: a epistemologia dos conhecimentos ausentes; a epistemologia dos agentes ausentes; a revisitação da representação e dos seus limites. (SANTOS, Op. cit., p. 246).

Por esta perspectiva proposta por Boaventura Santos, podemos afirmar que o conhecimento produzido por estas tradições ancestrais africanas se configuram como possibilidades alternativas de construção de novas formas de conhecimento. São conhecimentos que não se fundam nas instâncias epistemológicas do ocidente. Devido a esta distância, este tipo de conhecimento é geralmente denominado de senso comum pelo pensamento científico. Por não fazerem uso do mesmo ferramental teórico/metodológico que é aplicado pelo método científico, essas outras formas de conhecimento servem como contraponto para legitimar a cisão entre conhecimento produzido pela ciência e ideias do senso comum. Assim, é a existência mesma do senso comum que acaba conferindo autonomia e legitimidade aos saberes da ciência. A criação da ideia de senso comum serve como garantia para a perpetuação do reinado da ciência ocidental, esfera em que são eliminadas

as formas alternativas de pensar a realidade social, elidindo forças que possam oferecer ameaça aos seus fundamentos epistemológicos. Todavia, pela perspectiva de Boaventura Santos, práticas sociais produzem conhecimento, mesmo que não tenham sido gestadas dentro do universo do conhecimento científico:

A epistemologia dos conhecimentos ausentes parte da premissa de que as práticas sociais são práticas de conhecimento. As práticas que não assentam na ciência não são práticas ignorantes, são antes práticas de conhecimento rivais, alternativos. Não há nenhuma razão apriorística para privilegiar uma forma de conhecimento sobre qualquer outra. Além disso, nenhuma delas, por si só, poderá garantir a emergência e desenvolvimento da solidariedade. O objetivo será antes a formação de constelações de conhecimentos orientados para a criação de uma mais valia da solidariedade. É esta mais uma via de acesso à construção de um novo senso comum. [...]. A ciência moderna se construiu contra o senso comum, que considerou superficial, ilusório e falso. Senso comum foi o nome dado a todas as formas de conhecimento que não correspondem aos critérios epistemológicos estabelecidos pela ciência para si própria. A distinção entre ciência e senso comum só foi possível graças àquilo a que chamo a primeira ruptura epistemológica, a qual distinguiu duas formas de conhecimento: o conhecimento verdadeiro e o conhecimento falso. Por muito opostas que sejam, estas duas entidades epistêmicas implicam-se uma à outra, pois que uma não existe sem a outra. Com efeito, ambas são parte de uma mesma constelação cultural, que hoje começa a dar sinais de fechamento e exaustão. Ou, por outras palavras, o senso comum é tão moderno como a própria ciência moderna. A distinção entre a ciência e o senso comum é, pois, feita tanto pela ciência como pelo senso comum, mas tem significados diferentes num ou noutro caso. Quando é feita pela ciência, a distinção é vista como uma distinção entre conhecimento objetivo e a mera opinião ou preconceito. Quando é feita pelo senso comum, significa a distinção entre um conhecimento incompreensível e prodigioso (a ciência) e um conhecimento óbvio e obviamente útil. Não se trata de uma distinção simétrica. Muito pelo contrário, quando feita do ponto de vista da ciência, a distinção tem um poder excessivo relativamente ao conhecimento que a torna possível. Como todo conhecimento especializado e institucionalizado, a ciência tem o poder de definir situações para além do que sabe acerca delas. É por isso que a ciência pode impor, como ausência de preconceito, o preconceito de pretender não ter qualquer preconceito. (SANTOS, *Ibidem*, p.247-248).

Aqui, é importante lembrar que, ao contrário da direção tomada pela maioria das práticas religiosas no mundo ocidental, as sociedades tradicionais africanas ainda pautam sua visão de mundo pela perspectiva de que existe um universo habitado por entidades espirituais. Por este viés, essas entidades não estariam afastadas dos seres humanos, habitando um plano superior acima do plano material. Ao contrário, elas estariam bem próximas dos homens, exercendo um poder substancial sobre as forças da natureza, sendo parte integrante dessas forças e interferindo na existência dos seres humanos que habitam o mundo material. Nesse sentido, vemos que estas tradições ancestrais africanas ainda conservam uma visão

encantada do mundo, em oposição ao que Max Weber denomina de desencantamento do mundo. Segundo Weber,

O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo “desencantamento do mundo”. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais. Não é por acaso que nossa maior arte é íntima, e não monumental, não é por acaso que hoje somente nos círculos menores e mais íntimos, em situações humanas pessoais, em pianíssimo, é que pulsa alguma coisa que corresponde ao pneuma profético, que nos tempos antigos varria as grandes comunidades como um incêndio, fundindo-as numa só unidade. Se procurarmos forçar e “inventar” um estilo monumental na arte, produzem-se monstruosidades tão miseráveis quanto os muitos monumentos dos últimos vinte anos. Se tentarmos construir intelectualmente novas religiões sem uma profecia nova e autêntica, então, num sentido íntimo, resultará alguma coisa semelhante, mas com efeitos ainda piores. E a profecia acadêmica, finalmente, criará apenas seitas fanáticas, mas nunca uma comunidade autêntica. (WEBER, 1982, p.107).

Para Weber, em conjunto com o processo de racionalização, esse desencantamento do mundo estaria no interior do processo de modernização capitalista. Weber chega mesmo a atribuir ao desencantamento um papel de maior destaque. O desencantamento do mundo, ou seja, o mecanismo de des-divinização ou des-endeusamento da natureza, era o mote que colaborava para tornar perene o capitalismo como sistema econômico primordial na modernidade. Quanto mais o capitalismo avançava, mais ocorria uma retração desse tipo de religião que se fundava na busca da magia e de seus meios como método de salvação. Para Weber, a racionalização, conceito que ele acredita sintetizar a luta da modernidade contra a religião, se diferencia do desencantamento, o qual simboliza a disputa da religião contra os dispositivos da magia. Este último processo é fruto da tradição judaico-cristã, em sua tentativa de se distanciar do universo da magia e de avançar em sua busca pelo caminho da teorização racional do sagrado:

A religião no Ocidente tenderá a se demarcar por ativa vontade de diferença em relação à magia, assim como por razões práticas e interesses específicos o sacerdote tenderá a se diferenciar, demarcando-se ativamente, do mago, bruxo ou feiticeiro. Magia é a coerção do sagrado, a compulsão do divino, conjuração dos espíritos; religião é respeito, prece, culto e sobretudo doutrina. Sendo principalmente doutrina, a religião representa em relação à magia um momento cultural de racionalização teórica, de intelectualização, com nítidas pretensões de controle sobre a vida prática dos leigos, querendo a constância e a fidelidade à comunidade de culto. A normatividade que corresponde à magia é o tabu; a normatividade que vai resultar na religião é a ética religiosa. [...]. Magia, ao contrário, implica a vontade de subordinar os deuses, o oposto do proposto

pela religião eticizada, a qual requer a vontade de obedecer aos mandados de um Deus que premia e castiga. (PIERUCCI, 2003, p.70-74).

Todavia, levar em consideração a influência do universo mágico na vida cotidiana, aspecto que consubstancia as mais diversas práticas rituais das religiões tradicionais africanas, e que cobre de sentido a vida cotidiana dos mesmos, não apontará para a identificação de função pré-lógica¹⁹ em sua estrutura cognitiva. Appiah, por exemplo, ressalta inclusive uma semelhança entre o pensamento científico e a estrutura de pensamento das religiões tradicionais, o que aproximaria estas últimas mais da ciência do que das religiões modernas. Aqui, esta afirmação não tem o sentido de que estas religiões funcionam como uma espécie de ciência primitiva, mas que seus objetivos se assemelham aos mesmos objetivos do conhecimento científico, convergindo para uma tentativa de entendimento do mundo calcado no tripé “explicação, previsão e controle”. As crenças tradicionais, da mesma forma que as teorias científicas, se caracterizam como tentativas de fornecer explicações razoáveis para os imponderáveis deste mundo. Elas também objetivam elucidar a ocorrência de determinados fatos e situações que afetam a vida dos seres humanos, em um empreendimento que tenta conter os efeitos negativos que podem ser desencadeados por tais eventos. Alicerçado em Horton, Appiah adverte sobre a natureza literal destes sistemas de crença. Mais do que crenças simbólicas, Appiah ressalta que:

A teoria religiosa tradicional [...] assemelha-se mais à ciência moderna do que à religião moderna; [...] ela compartilha os objetivos da ciência natural moderna, que podemos resumir no lema “explicação, previsão e controle”. [...] o caráter fundamental desses sistemas religiosos é que as práticas decorrem da crença literal, e não simbólica, nos poderes de agentes invisíveis. [...] os espíritos e similares funcionam, na explicação, previsão e controle, exatamente como o fazem outras entidades teóricas: eles diferem da ciência natural por serem pessoas, e não forças e poderes materiais, mas a lógica de seu funcionamento na explicação e na previsão é a mesma. A visão de Horton, portanto, é que as crenças religiosas dos povos tradicionais constituem teorias explicativas, e que os atos religiosos tradicionais são tentativas de previsão e controle do mundo (APPIAH, *Ibidem*, p.172).

Assim, pelo que apresentamos até agora em nossa exposição, podemos concluir que as práticas que são realizadas nas religiões tradicionais africanas não

¹⁹ Esta expressão pode ser interpretada da forma como foi aplicada por Lévy-Bruhl: “A *mentalidade dos primitivos, sendo mística, é necessariamente também pré-lógica: isto quer dizer que, preocupada sobretudo com as propriedades e forças místicas dos objetos, seres, concebe a relação entre eles sob a lei de participação, sem se inquietar com contradições que um pensamento lógico não poderia mais tolerar*”. (LÉVY-BRUHL, 1910/1951 Apud Goldman, 1994, p. 200-201).

são nem imutáveis e muito menos irracionais. Ao contrário, elas estão sendo guiadas por uma lógica interna de funcionamento. É esta lógica que dota de significados a sua realização, conferindo-lhe um sentido prático e eficiente. Contudo, na maioria das vezes, esses significados só podem ser compreendidos por aqueles que foram iniciados nos fundamentos herdados pela tradição. São conhecimentos construídos e transmitidos de geração em geração. O nosso esforço consiste em tentar discutir em que medida as culturas africanas, em especial as da região da África Central, foram capazes de influenciar no novo tipo de devoção, ou devoções, que surgiram no fluxo da diáspora transatlântica.

As rotas que delinearam o mapa cultural do Atlântico Negro foram traçadas pela conjunção histórica dos grupos étnicos africanos e que foram transformados em objeto de exploração pelo regime escravagista. Classificados como inferiores, os promotores do tráfico justificavam a extrema brutalidade deste sistema, tornando cada vez mais intensa esta violência que iria ser vivenciada por estes africanos escravizados. Todavia, os sofrimentos vividos por eles no interior desta rota atlântica, não puderam reduzir toda a riqueza desta experiência, pois no interior deste tráfico atlântico estes escravizados foram também capazes de gerar novos universos de criação cultural.

Por este motivo, ao invés de buscarmos uma origem ancestral para lidar com o surgimento desta cultura gestada nestas rotas atlânticas, como foi o cerne do afrocentrismo, talvez seja possível adotarmos o conceito de *afro-atlânticidade*. Este conceito levaria em consideração os aspectos referentes à experiência destes africanos escravizados e o legado cultural deixado por eles, e que foi transmitido aos seus descendentes. Esta noção de *afro-atlânticidade* entende que a diáspora africana alimentou o surgimento de uma nova dinâmica cultural, desencadeando novas configurações sociais, bem como saberes e fazeres representados por práticas culturais carregam consigo a possibilidade de produzir novos arranjos espaciais e, conseqüentemente, novas espacialidades. Estes arranjos do fluxo diásporico se converteram em uma dimensão com conseqüentes desdobramentos para a dinâmica social destas culturas negras no Novo Mundo.

A *afro-atlânticidade* reconhece a produção das espacialidades em que os agentes da diáspora foram construindo seus vínculos de pertencimento. Foi na diáspora africana que novos arranjos identitários ganharam sentido e força, sendo o produto de inter-relações entre identidades não essencializadas, nos moldes da

definição de espaço proposta pela geógrafa Doreen Massey. Sua ideia de identidades não essencializadas foi fundamental para emprendermos uma etnografia que visa analisar as especificidades dessa religião afro-atlântica presente nas práticas dos grupos que celebram o Dia dos Santos Reis com suas folias.

Atualmente, estes grupos direcionam suas práticas devocionais no sentido de propor reivindicações por reconhecimento identitário. Os editais de fomento a cultura negra exigem que as folias se auto-identifiquem com esta matriz cultural, especialmente se desejam capitanear subsídios financeiros que apoiem a manutenção de suas práticas culturais. Nesse universo, vemos constantemente a elaboração de políticas públicas que são norteadas por uma noção essencializada de identidade cultural. Nesses editais algumas práticas culturais são consideradas como oriundas da tradição africana, enquanto outras não são vistas da mesma forma.

Desta maneira, a necessidade de definir um pertencimento identitário acaba por ganhar importância e destaque na organização das atividades destes grupos de folia. Muitas vezes, esses editais de incentivo à cultura fomentam uma visão folclorizada destas práticas culturais, adotando uma padronização sistematizada de seus rituais, bem como submetendo essas celebrações a um processo de racionalização. Todavia, essas identidades culturais e suas espacialidades não podem ser essencializadas, pois estão em constante transformação. Para Massey, é fundamental que possamos

Entender o espaço como um produto de inter-relações (o que) combina com a emergência, nos anos recentes, de uma política que tenta comprometer-se com o antiessencialismo. Em lugar de um liberalismo individualista, ou de um tipo de política de identidade, que considere essas identidades já, ou para sempre, constituídas e defenda os direitos ou reivindique a igualdade para essas identidades já constituídas, essa política considera a constituição dessas próprias identidades e as relações através das quais elas são construídas como sendo um dos fundamentos do jogo político. As “relações” aqui são compreendidas como práticas encaixadas. Em vez de aceitar e trabalhar com entidades/identidades já construídas, essa política enfatiza a construtividade relacional (incluindo as chamadas subjetividade política e clientelas políticas). É cautelosa, portanto, a respeito de reivindicações de autenticidade baseadas em noções de identidade imutável. [...]. O espaço não existe antes de identidade/entidades e de suas relações. De um modo mais geral, eu argumentaria que identidades/entidades, as relações “entre” elas e a espacialidade que delas faz parte são todas construtivas (MASSEY, 2008, p.30).

Retomando o conceito de afro-atlânticidade, o Atlântico serviria como uma unidade de análise que poderia nos auxiliar no entendimento da complexidade do

fenômeno de produção cultural na diáspora negra. O conceito também parte da premissa de que, ao nos determos sobre os desdobramentos das rotas transatlânticas, criamos possibilidades de captar as permanências e os deslocamentos da matriz africana nas interações propiciadas pelas relações entre as distintas culturas. É importante lembrar que estas interações se processaram em um ambiente de profundas diferenças sociais, ecológicas e de natureza política, o que proporcionou a criação de um ambiente bem distinto das experiências que estes africanos escravizados tiveram antes do processo de escravização. Deste modo, experiência da diáspora africana veio a imprimir mudanças substanciais na dinâmica cultural destes agentes. Sobre tais transformações, John Thornton afirma que:

As culturas se modificam pela interação com outras, devido ao comércio, à política ou talvez alianças. [...]. Essas mudanças na sociedade africana influenciaram o tipo de mutação cultural que ocorreu com os africanos, a maioria como escravos, que se viram vivendo no mundo atlântico fora da África. em todos os aspectos da mudança cultural, sua dinâmica também teria impactos diversos em diferentes elementos culturais. Os sistemas políticos, a estrutura familiar, a estética, a religião, a filosofia e a linguagem responderam às diversas mudanças em velocidades e formas diferentes, dependendo das especificidades de cada interação e da natureza de cada elemento. Dessa massa de interações emergiria gradualmente uma cultura afro-atlântica, não necessariamente homogênea em todo o Atlântico, mostrando diferenças regionais significativas, mas moldada pelas novas forças em uma nova criação (THORNTON, p.284-285).

Em relação ao campo da estética africana, por exemplo, Thornton afirma que foi nela que ocorreram ampliações na margem de manobra que os africanos tiveram para promover o surgimento das transformações necessárias para tornar possível a manutenção de suas culturas. Segundo ele, não só poderíamos atrelar o sucesso deste empreendimento à capacidade dos africanos em perceberem o potencial transformador do campo estético-cultural, mas também ao fato deste universo não ser percebido pelo pensamento ocidental como um espaço de luta ou de resistência. O espaço do lazer, da brincadeira ou da festa é muitas vezes considerado apenas como o local da fruição, ambiente destituído de conteúdo político. Para Thornton, justamente por fazer uso dos espaços das festas como lugar de manutenção de memória e de reafirmação política das identidades culturais, a estética africana conseguiu perenidade em várias partes das Américas. Desta forma:

[...] a música e a dança africanas estão na raiz da música e da dança afro-americana. [...]. Não obstante, pesquisar a transferência dos princípios estéticos africanos para o mundo atlântico e sua transformação nas Américas requer uma certa reflexão, pois como no caso da transferência linguística, deve-se considerar a situação dos escravos.[...]. Deve-se ter em

mente que o mundo atlântico oferecia um contato intenso entre culturas. Não existe nada inerente à cultura que obrigue as pessoas a aceitarem só suas próprias ideias. Ao contrário da linguagem, que só pode ser apreciada quando todo o sistema é aceito, os princípios estéticos podem ser assimilados, adotados, usufruídos e combinados em uma variedade infinita. [...]. Nesse sentido, apesar de a estética ser o reflexo de uma cultura local, é um elemento que pode ser assimilado ou transformado em contato com outras culturas. Essa transformação se alteraria ou se intensificaria caso as condições da escravidão impedissem os africanos de realizar em toda a sua plenitude sua própria produção artística ou estética (THORNTON, *Ibidem*, p.296-301).

Não somente a estética, mas a estrutura social e as línguas nativas foram impactadas pela experiência vivenciada por estes africanos em sua diáspora para o Novo Mundo. No universo das religiões africanas, tanto em África quanto nas futuras regiões que o contingente de escravizados iria ocupar, podemos ver as marcas do surgimento de uma nova religiosidade tecida no interior desta afro-atlânticidade. O alvo de nossa pesquisa será direcionado para este tipo de religiosidade praticada pelos descendentes de africanos, mas que é comumente relacionada com a matriz da religião cristã, a qual teria servido de instrumento para a conversão dos mesmos. Todavia, nas palavras de Thornton, *“era um tipo de cristianismo que podia satisfazer o entendimento das religiões africanas e europeia.”* (THORNTON, *Ibidem*, p.312), ou seja, um tipo de cristianismo africano que já havia sido inicialmente desenvolvido em algumas regiões daquele continente.

Appiah apontou para a marcante diferença entre as religiões ocidentais e as religiões da tradição africana. Entretanto, no período que vai dos séculos XVI e XVII, as *religiões do livro* não estavam circunscritas aos aspectos doutrinários, ou seja, a sua prática não era apenas definida pela doutrina cristã. Ao contrário, elas eram direcionadas pelo surgimento de revelações de natureza mística. Estas revelações fomentavam um ambiente em que *“as ideias e as imagens eram “recebidas” ou reveladas por seres de outro mundo de alguma maneira, e o único papel dos humanos era interpretar essas revelações e agir de acordo com elas.”* (THORNTON, *Ibidem*, p.313).

O papel de similitude entre essa “exegese mística”, propiciada pelas revelações, e a eficácia prática da mística africana, fez com que os dois sistemas se aproximassem e compartilhassem cosmogonias que se intercambiavam no seu intento de propor uma interpretação do mundo e dos seus fenômenos. Embora as revelações fossem distintas em suas alegorias e representações, ambas dividiam uma mesma geografia imaterial, que atribuía a estes conhecimentos místicos a

condição e o potencial de serem mecanismos dotados da capacidade de angariar os benefícios deste espaço habitado pelos seres sobrenaturais e que influenciariam positivamente em suas existências terrenas:

Africanos e europeus dos séculos XVI e XVII conceberam o cosmos como dividido em dois mundos separados, porém intimamente interligados: “este mundo”, o mundo material no qual todos vivemos e que pode ser percebido pelos cinco sentidos normais, ou o “outro mundo”, normalmente imperceptível, exceto por alguns poucos indivíduos com dons especiais, e habitado por uma variedade de seres ou entidades. Era possível passar deste para o outro mundo pela morte, de modo que as almas dos mortos estavam entre os habitantes do outro mundo (THORNTON, *Ibidem*, p. 313).

As revelações eram o ponto de aproximação entre os sistemas das religiões tradicionais africanas e o da religião cristã. Em ambas as crenças havia a concordância sobre o fato de que tais revelações não estavam franqueadas para a maioria da população, ficando circunscritas ao escopo dos que eram especialistas em lidar com o sagrado. Estes iniciados eram dotados de uma capacidade sobrenatural de traduzir os desejos do plano espiritual para a dimensão terrena, mediante a apreensão de imagens e mensagens que eram enviadas pelas entidades espirituais que habitavam outras dimensões. O dom da mediunidade foi, segundo Thornton, signo capital para a aproximação entre estas duas religiões, especialmente na África Central, onde pululavam espíritos mediúnicos. O dom da mediunidade se converteu em

Uma função na fusão das tradições na África, especialmente quando médiuns possuídos por santos ou advertiam seus descendentes a adotar práticas cristãs. A África Central era a terra dos espíritos mediúnicos por excelência, e temos descrições detalhadas de médiuns possuídos em Angola e no Congo (THORNTON, *Ibidem*, p.321-322).

Pelos pontos apresentados por Thornton, o processo de “conversão” de africanos à religião cristã não foi algo que aconteceu primeiramente no mundo que se abriu para eles com o fluxo da diáspora. Antes, se manifestou já no próprio continente africano. Temos exemplos que nos foram trazidos por estudos fundamentados em pesquisas sobre a presença marcante da religião católica na região do Congo. Naquela região, como parte do processo da expansão colonial ibérica, o clero católico estabeleceu relações estreitas com a realeza autóctone. Estas relações acabaram por propagar a doutrina do cristianismo no interior da sociedade congoleza. Essa dinâmica de expansão da doutrina cristã também fez surgir um quadro de sacerdotes nativos. Estes sacerdotes recebiam sua formação

clerical em Portugal. Charles Boxer nos relata este processo de formação sacerdotal do clero congolês na corte portuguesa:

Depois que estabeleceram relações cordiais com a monarquia banta do Congo durante o reinado de João II de Portugal [...], muitos jovens negros [...] estudavam, ou haviam estudado, latim e teologia, preparando-se para ser enviados à ilha de São Tomé, ao Congo e a outros lugares, como missionários, intérpretes e emissários da Coroa Portuguesa. [...]. Entre os padres africanos educados em Lisboa e que depois voltaram para o seu continente, o mais famoso foi D. Henrique, um dos filhos do grande rei Afonso I do Congo. Em 1518, o papa Leão X consagrou-o, não sem certa relutância, bispo de Utica.[...]. Mesmo antes da morte de D. Henrique, o rei Afonso havia mandado para Portugal vários sobrinhos e primos para se formarem sacerdotes, na esperança de que dois ou três também fossem consagrados. [...]. O que se sabe ao certo é que jovens da nobreza congoleza continuaram a ser regulamente enviados a Lisboa para estudar [...] o caminho parecia aberto para a formação de um clero nativo plenamente habilitado nos dois continentes com a promulgação da bula papal de junho de 1518, que autorizou o capelão real de Lisboa a ordenar “etíopes, indianos e africanos” aptos a atingir os níveis morais e educacionais exigidos para o sacerdócio. (BOXER, 2007, p.14-15).

Segundo pesquisas historiográficas, a região do Congo-Angola, uma das regiões do continente africano que mais forneceu mão de obra escrava para o Brasil, sofreu um processo intenso de catolização. Esta ampla adesão ao catolicismo ocorreu especialmente no período que vai do final do século XV, com a conversão do primeiro soberano do reino do Congo ao catolicismo, e se prolonga até o final do século XVI. Todavia, é importante ressaltarmos que o processo de instauração de um catolicismo na região não significou a supressão das crenças e tradições religiosas dos grupos étnicos que habitavam aquela região:

A história do Congo revela, no entanto, aspectos surpreendentes e não muito conhecidos de nossos historiadores, embora sejam bem estudados por estudiosos estrangeiros, especialmente os belgas e norte-americanos e, em menor escala, franceses e portugueses. Referimo-nos ao extraordinário processo de catolização levado a cabo no Congo, a partir de fins do século XV, e ao “aportuguesamento” de suas instituições sociais e de governo, a partir de inícios do século XVI, processos que não implicaram, porém, muito pelo contrário, o aniquilamento das tradições Bakongo ali vigentes (VAINFAS, 1998, p.96).

Ronaldo Vainfas analisa os desdobramentos da catolização do reino do Congo, destacando a existência de uma *relação analética* na conversão do seu soberano ao catolicismo. Nesta relação analética de conversão religiosa, ao invés de uma aceitação passiva dos padrões da religião cristã por parte deste chefe político e dos membros de sua corte que ocupavam posições de maior destaque na hierarquia social, houve uma aproximação por critérios analógicos. Estas analogias pretendiam

aproximar o que era distinto através da adoção de aspectos ou de detalhes que suscitavam semelhanças. Desta forma, operou-se um processo de tradução dos aspectos da cultura portuguesa para a dos congolese, mediante a utilização de analogias que serviam como um canal facilitador dos diálogos entre visões de mundo distintas. Estas analogias, embora permitissem os diálogos, deixavam as especificidades da cultura autóctone congolese permanecerem inalterados. Vainfas nos apresenta uma destas relações analógicas que correlaciona o nome do Rei de Portugal a uma divindade congolese, e vice-versa:

Aos olhos dos congolese, o rei português passava, pois, a ser assimilado a Zambem-apongo, divindade suprema dos povos bantos, senhor que reinava no mundo dos mortos, pois, vale dizer, a festa era também para João da Silva, congolês batizado e embaixador do Reino do Congo morto na viagem. Senhor do Mundo, porque senhor dos mortos, o Zambem-apongo dos congolese foi entendido pelos observadores portugueses como sendo o rei de Portugal, D. João II especificamente. Doravante, e por muito tempo, portugueses e congolese passariam a traduzir noções alheias para sua própria cultura a partir de analogias que permitiam supor estarem tratando das mesmas coisas quando na verdade sistemas culturais distintos permaneciam fundamentalmente inalterados. No dia seguintes a essa confraternização, o chefe congolês, provavelmente associando as coisas extraordinárias trazidas pelos lusitanos à sua linguagem cultural, pediu para ser batizado sem mais demora. [...] O mani Nsoyo recebeu o nome de Manuel, tal qual o irmão da rainha de Portugal, e seu filho chamou-se Antônio, inaugurando um padrão analógico que regeria os primeiros tempos das relações entre os dois povos. (VAINFAS, *Ibidem*, p.99).

Capitaneado pela difusão da fé cristã, Portugal estabeleceu um intenso e duradouro comércio com o reino do Congo. O papel do catolicismo foi sendo paulatinamente reforçado neste processo de trocas comerciais, especialmente após o falecimento de D. João do Congo e com a ascensão ao trono congolês de D. Afonso I, seu sucessor e fervoroso divulgador da fé cristã. Em seu reinado, não só o alicerce da fé cristã foi sendo cada vez mais sedimentado, mas houve uma verdadeira reordenação das instituições políticas nos moldes do modelo administrativo Português:

D. Afonso promoveu um autêntico “aportuguesamento” das instituições políticas do reino, em consonância com D. Manuel, rei de Portugal [...]. Assim, a justiça do Estado passou a se guiar pelas normas portuguesas [...] e os antigos chefes de linhagem das províncias passaram a intitular-se de condes, marqueses e duques. [...] o Estado congolês foi perdendo as características tradicionais de confederação ou chefatura pluritribal para assumir, ainda que no plano das instituições e da etiqueta política, aspectos da monarquia ocidental [...] traços que sobreviveriam ao reinado de Afonso I [...] apesar dos problemas que seu reinado enfrentou, expandiu as fronteiras do reino, fortaleceu a centralização do poder real, desenvolveu a capital, disseminou o cristianismo e a educação formal, valorizando sobretudo a leitura e a escrita. [...] As bases do catolicismo congolês fincaram raízes

profundas no seu reinado, que se prolongou até quase meados do século XVI. Catolicismo que, não obstante, foi incapaz de remover por completo as tradições religiosas locais, do que resultou um complexo religioso original, híbrido, a um só tempo católico e banto (VAINFAS, *Ibidem*, p.101-104).

Entretanto, com o término do reinado de D. Afonso, o reino do Congo entrou em um processo de acentuada decadência, especialmente com a iniciativa da coroa portuguesa de mudar a rota do tráfico de escravos do Congo para a região de Angola. É neste período que a história registra um fato interessante que se relaciona com este tipo de catolicismo africanizado e que se desenvolveu naquela região. Este fato diz respeito ao antonianismo, um movimento encabeçado pela jovem membro da aristocracia congoleza, dona Beatriz Kimpa Vita. Esta jovem afirmava que após o seu falecimento ela teria renascido como Santo Antônio, tendo por missão a divulgação da doutrina católica por toda a região do Congo. Segundo Boxer,

Com o declínio da autoridade real em consequência da derrota e morte de D. Antônio I nas mãos dos portugueses e dos seus aliados jagas na batalha de Ambuila (29 de outubro de 1665), a forma sincrética do cristianismo (sic) degradou-se e fragmentou-se ainda mais. “O tempo de dificuldades” que se seguiu culminou no início do século XVIII com o aparecimento do curioso movimento Antoniano- uma forma modificada e totalmente africanizada de cristianismo. A fundadora e profeta desse culto foi uma jovem aristocrata chamada Kimpa Vita, mais conhecida como dona Beatriz. Doente à beira da morte, ela teve uma visão em que sonhava tornar-se a personificação de santo Antônio. Dona Beatriz ensinou que o Congo era a verdadeira Terra Santa e que Jesus Cristo nasceu de uma Virgem Maria negra na cidade de São Salvador (Mbanza Congo). Ela adaptou alguns cânticos e orações da religião católica, inclusive a ave-maria e a salve rainha [...]. Dona Beatriz despertou o sentimento nacional, suscitou esperanças messiânicas e previu uma época de ouro para um reino do Congo restaurado, se os congolezes seguissem seus ensinamentos. (BOXER, *Op. cit.*, p.132-133).

Apesar do êxito do trabalho missionário de Beatriz Kimpa Vita, ela foi condenada à morte em meio a acusações de heresia contra a doutrina oficial da Santa Igreja Católica. Para Vainfas, o movimento Antoniano não ficou circunscrito a uma estratégia política de Kimpa Vita, muito menos corresponderiam às acusações do clero católico de se constituírem em profanações dos cânones do catolicismo. Segundo este autor, as ações de Kimpa Vita servem como exemplo desse tipo de catolicismo africanizado que fez parte da história social do reino do Congo:

Com efeito, o movimento Antoniano confirma, antes de tudo, o êxito do processo de catolização do Congo inaugurado no século XV e cristianizado sob o reinado de Afonso I na primeira metade do século XVI. O Deus dos antonianos era, sem dúvida, o Deus cristão o Deus dos missionários, com o qual Kimpa Vita dizia jantar todas as sextas-feiras, após “morrer”, para “ressuscitar” no dia seguinte. Santo Antônio, por outro lado, santo mui valorizado na missionação realizada no Congo, era persona assumida pela profetisa, por ela chamado de “segundo Deus”. Africanizando o catolicismo,

“a Santo Antônio congolesa” dizia que Cristo nascera em São Salvador, a verdadeira Belém, e recebera o batismo em Nsundi, a verdadeira Nazareth. [...]. O catolicismo do movimento Antoniano era, portanto, muitíssimo original, implicando uma leitura banto ou Bakongo da mensagem cristã. (VAINFAS, Op.cit., p.106-107).

O sucesso do movimento Antoniano parece indicar as marcas desta forma distinta de leitura do catolicismo por parte do grupo banto, em uma tentativa que ressignifica o catolicismo português através de uma leitura que parte da visão de mundo deste grupo centro-africano. Assim, de acordo com a leitura de Vainfas, seria necessário relativizar análises que tomam o movimento Antoniano como uma contra-resposta essencialmente política ao processo empreendido pelos dirigentes do reino do Congo em ocidentalizar suas instituições políticas e sociais. Mais do que uma ação que visava combater a modernização do Estado congolês, o qual já encontrava-se enfraquecido, o Antonianismo foi, em sua base, um movimento de fundo eminentemente religioso, de devoção plena à figura de Santo Antônio, não obstante as consequências que provocou no campo político.

Na época de Kimpa Vita, nem o Estado congolês era forte como fora no século XVI, nem tampouco o antonianismo parece ter preconizado um “retorno” radical às tradições anteriores a 1491. O antonianismo, vale lembrar, foi um movimento religioso de inspiração claramente católica e sua grande originalidade foi “refazer” o legado da evangelização à moda local, reinventando o catolicismo, no limite, como tradição tipicamente congolesa. Apropriando-se, portanto, das mensagens, liturgias e dos métodos missionários católicos como se fossem patrimônio da cultura Bakongo (VAINFAS, *Ibidem*, p.109).

Em termos de contribuição do antonianismo para nossas análises sobre a religiosidade afro-atlântica, é importante entendê-lo como um movimento que encontrava-se fortemente alicerçado em um modelo de revelação sobrenatural. Estas revelações tinham como propósito a instauração de um novo ordenamento das condutas no plano da existência material, bem como a promessa de bem-aventuranças sob o signo da proteção de Santo Antônio. Segundo Slenes, este santo teve papel fundamental para a população negra de origem centro-africana, especialmente no Rio de Janeiro da metade do século XIX. Nesta região, os poderes sobrenaturais deste santo ganharam destaque, especialmente sobre sua capacidade de predizer os acontecimentos, de transmutação, de curar doenças, de encontrar objetos perdidos e promover casamentos. Tais fatores muito se assemelhavam a concepções religiosas de povos da África Central. Desta forma, a figura de Santo Antônio

[...] se prestava a ser assimilado pelos paradigmas religiosos da África Central [...] um santo que “voa como um bruxo” e que tem enormes poderes de adivinhação para resolver um crime de morte, fazendo um cadáver falar, apelava para pessoas de muitas outras etnias da África Central, não apenas para os Bakongo. [...] no Vale do Paraíba no século XIX, e também no XX, as pequenas estatuetas de Santo Antônio eram muito apreciadas por escravos e negros livres, e a figura do santo era de longe a imagem religiosa mais procurada pela população como um todo [...]. Ora, algumas dessas estatuetas lembram muito, na fisionomia, postura do corpo e desenho dos braços, as figuras *minkisi* da cultura Kongo, usadas no baixo rio Zaire como fetiches para garantir a boa sorte, evitar a desventura ou (nas mãos de feiticeiros maus) levar o infortúnio para outros. [...]. Apresento estes detalhes sobre Santo Antônio porque há indicações nos dados sobre 1847-48 de que o processo de formação de uma identidade africana/bantu no Brasil estava bem adiantado. (SLENES, 1992, p.64-65).

O exemplo de Santo Antônio trazido por Slenes, mostra como o seu papel foi de grande importância para a constituição de uma identidade Centro-Africana no sudeste do Brasil, especialmente em algumas regiões do Estado do Rio de Janeiro. Neste e em outros contextos, revelações como a que foi narrada sobre a vida de Santo Antônio foram fundamentais para contribuir no surgimento de uma religiosidade que iria adquirir dimensões transatlânticas. O fenômeno da revelação explicita o grau de sua importância como elemento capaz de estabelecer relações analógicas entre os dois sistemas religiosos:

Desempenhou um papel importante no desenvolvimento do cristianismo africano, sobretudo quando as revelações foram aceitas por ambas as partes. Esse processo pode ser claramente observado na missão mais bem-sucedida na África: a missão do Congo. A experiência de conversão no Congo e seu subsequente desenvolvimento foram de grande importância para o desenvolvimento do cristianismo na África. A conversão do Congo depois de 1491 começou com uma série de co-revelações. Logo após a chegada dos primeiros padres católicos oficiais no Congo, dois nobres congolezes sonharam ao mesmo tempo com uma linda mulher que suplicava ao Congo para seguir o cristianismo. Além disso, um deles também encontrou uma pedra, que era “preta e diferente de qualquer outra no país” em forma de cruz próxima à sua casa. Quando o rei Nzinga, um nKuwu, ouviu essas histórias, pediu explicações ao clero cristão presente. Eles explicaram sem hesitar que a mulher no sonho era a Virgem Maria e que ela e a pedra eram “sinais de graça e salvação” e que os eventos eram “milagres e revelações”. [...]. Se o clero via esses eventos como milagres e revelações, o Congo também. Como vimos anteriormente, sonhos e pedras incomuns representavam formas de presságio no Congo, e por isso uma forma aceitável de revelação (THORNTON, Op. cit., p.338).

Desta forma, sob o signo das revelações, podemos perceber a manifestação de uma devoção afro-atlântica. Essa devoção começou fincando suas bases no interior das etnias que constituíam a região Centro-africana. Todavia, sem pretendermos adotar aqui uma visão essencializada e fixa das cosmologias africanas em sua fusão com o catolicismo, devemos considerar a historicidade de

suas origens no continente africano. Este posicionamento pode contribuir para a ampliação das discussões sobre os desdobramentos desta religiosidade, no sentido de podermos examinar:

As circunstâncias históricas em que aconteceu a fusão. [...]. o cristianismo africano podia ser considerado uma forma de cristianismo uma vez que seus adeptos aceitavam uma série de verdades a partir das quais diversos seres do outro mundo- sobretudo santos reconhecidos pelos cristãos católicos, porém filtrados pela tradição religiosa africana- eram dados a conhecer, conquistando desse modo status especial, e sendo adorados pelos africanos. Ao mesmo tempo, entretanto, o cristianismo africano não era idêntico àquele praticado na Europa [...] cuja filosofia resultante continuou a reconhecer muitas outras revelações como válidas e, além disso, nunca aceitou totalmente determinados pontos da doutrina católica, especialmente os que reforçavam o poder do clero [...]. A maioria dos estudiosos interessados na conversão dos africanos ao cristianismo nesse período voltou sua atenção para as Américas e restringiu-se à conversão dos escravos. [...] isso é uma abordagem enganosa, pois a conversão dos africanos na verdade começou na África [...]. Assim, devemos considerar a conversão de africanos como um processo contínuo, iniciado na África e estendido ao Novo Mundo. Além disso, devemos compreender que não era inteiramente dependente da condição da escravidão ou da escravidão sociológica, pois, na parte africana, muitos dos convertidos eram livres e até mesmo poderosos. Tais pessoas quase sempre moldavam a cosmologia e a direção do cristianismo para todos os cristãos africanos, especialmente em regiões como o Congo, onde havia um Estado que dava suporte à Igreja (THORNTON, *Ibidem*, p.334-335).

Desterrados do território africano e enviados para o Novo Mundo, muitos destes africanos que compunham às “nações” africanas, começaram um processo de reconstrução de suas vidas materiais e espirituais. Nesta reconstrução, participavam os aspectos referentes ao contato prévio dos centro-africanos com o catolicismo ibérico. Embora submetidos ao regime escravagista, estes africanos procuraram revigorar suas raízes culturais, especialmente em suas crenças. Esse revigorar não deve ser entendido como se a busca por comunicação com o sagrado se desse da mesma forma como acontecia em África, mas como o surgimento de um novo modo de relacionamento com o panteão de entidades espirituais. Sobre o surgimento deste cristianismo africano no Novo Mundo, Thornton afirma que

Grande parte do cristianismo africano cruzou o Atlântico até a América. Além dos africanos que também eram cristãos, havia catequistas que ajudavam a gerar uma forma de cristianismo entre os escravos que não eram cristãos. Mas o cristianismo no Novo Mundo também possuía algumas características próprias que o separavam de seu ancestral e esteio no Velho Mundo. [...]. Na América, no entanto, pessoas de regiões mais distantes da África seriam reunidas [...]. Assim, os africanos de regiões díspares encontrariam cosmologias bastante diferentes de suas próprias [...] grupos de todas as nações da África atlântica reuniram-se muito próximos uns dos outros nas fazendas e nas cidades americanas. As amizades e os casamentos interétnicos também aumentariam o contato entre povos de

diferentes nações. Eles estavam, sem dúvida, bem conscientes das diferentes cosmologias e revelações específicas das diversas nações e podem ter procurado uma conciliação. Havia muitos motivos nessas circunstâncias para que fosse despendido tempo e esforço considerável para desenvolver uma nova cosmologia, com base nessas várias tradições (THORNTON, *Ibidem*, p.343-345).

Esta religiosidade afro-atlântica foi impactada e conseqüentemente transformada pela experiência do deslocamento forçado e pelo contato entre povos africanos distintos e que iniciavam um processo de convívio entre si no Novo Mundo. Some-se a isso a vivência que tiveram com o cristianismo que foi levado pelas missões do clero português para as regiões africanas. Como vimos anteriormente, este contexto foi o que caracterizou a experiência transcorrida na região Centro-africana em seu contato com o cristianismo português.

Além disso, embora essas “nações” guardassem suas especificidades linguísticas e culturais, pesquisas como as que foram realizadas por Slenes retrataram processos de interação cultural entre distintas etnias africanas. Suas pesquisas apontam para o surgimento de sínteses de práticas culturais e de seus sistemas linguísticos. Slenes aponta para a possibilidade de constituição de uma identidade banto no fluxo da diáspora transatlântica. Sua afirmação se diferencia da de Gilroy sobre o fato dos navios negreiros servirem como elementos condutores de inúmeras expressões culturais. Segundo Gilroy, eles representaram espaços de mudança e transformações culturais entre os lugares fixos que eles conectavam. Estes navios negreiros foram os veículos carreadores de identidades culturais africanas com potencial suficiente para serem ressignificadas nos territórios para onde estavam sendo deslocadas. Todavia, segundo Slenes, estas interações culturais, especialmente no âmbito da linguagem, já teriam ocorrido previamente no continente africano.

A formação de uma “identidade bantu” comum, se chegou a acontecer, só podia ter sido resultado de um processo complexo. Sugeri que para muitos africanos **esse processo iniciou-se, não na experiência compartilhada da terrível travessia para a América, mas antes disso, no suplício da viagem para a costa**; e começou pela descoberta de que a comunicação com os companheiros dessa viagem não era impossível. A continuação ou rompimento desse processo, contudo, teria dependido da experiência dos escravos no Novo Mundo, e das suas possibilidades de encontrar outras afinidades entre si, para além da comunidade da palavra. [...] enfoco a região Centro-Sul do Brasil, especialmente as áreas rurais do Rio de Janeiro e de São Paulo, na primeira metade do século XIX [...] porque em nenhuma outra região do Brasil e em nenhum outro período as condições foram tão favoráveis para o surgimento de uma identidade comum entre escravos africanos. Além disso, me interessam as conseqüências políticas da possível formação de uma “protonação” bantu no Brasil, numa época e

região em que havia um intenso tráfico de escravos africanos e uma grande preocupação, entre fazendeiros e políticos influentes no governo central, não apenas com questões imediatas de segurança mas com a própria construção da “nação brasileira” (SLENES, Op. cit., p.54-55).

Desta maneira, embora existisse uma heterogeneidade cultural, foi possível o estabelecimento de diálogos linguísticos e culturais, fruto de fusões e sínteses culturais. Talvez tenha sido esta dinâmica que tornou viável o aparecimento de novas experiências sociais. Sendo que tais experiências suscitaram diferentes vínculos de pertencimento e de relacionamento social, em uma tentativa de recriação da vida boa, em um mundo em que o mal estava constantemente presente. Segundo Karasch, estes escravos envidaram esforços para alcançarem este estado ideal, em uma tentativa de

Maximizar a boa fortuna numa série de costumes, primariamente ligados às imagens dos santos católicos. Nos cucumbis, o feiticeiro e São Benedito ajudavam Mamêto a triunfar sobre a morte (bruxaria, feitiçaria) e as forças brasileiras do mal, simbolizadas pelo cabloco. Mas São Benedito não era o único santo a quem os escravos podiam recorrer. A cidade estava cheia de imagens de “santos bons” em seus sacrários, em cada casa, cada rua, cada igreja. As estátuas de Cristo, da Virgem Maria, Santa Ana, Santa Luzia, Santa Bárbara, Santo Antônio e São Jorge estavam por toda parte. Além disso, muitos eram os santos que podiam ajudar especificamente os africanos a alcançar os objetivos que valorizavam. A virgem Maria, enquanto Nossa Senhora do Parto, assistia as mulheres no parto; São Sebastião ajudava os caçadores; São Jorge protegia os homens em brigas de rua; São Gonçalo arranjava casamentos que elevavam a posição social; e uma multidão de santos curava-os das doenças (KARASCH, Op. cit., p.357).

Para Karasch, estes santos do universo da religião católica funcionavam perfeitamente para satisfazer as necessidades do complexo “fortuna-infortúnio” ou ventura-desventura. Este complexo estava baseado na premissa de que “o universo é caracterizado em seu estado normal pela harmonia, o bem-estar, a saúde, e que o desequilíbrio, o infortúnio, a doença são causados pela ação malévolos de espíritos ou de pessoas, frequentemente através da bruxaria ou da feitiçaria.” (SLENES, Op. cit., p.58). Segundo Karasch, a relação entre estes dois elos foi parte constitutiva do sistema de crenças destes africanos, caracterizando o modo pelo qual eles entendiam as forças que promoviam o equilíbrio ou, ao contrário, provocavam a desarmonia em suas vidas e na vida de seus correlatos. Assim, em um Rio de Janeiro atravessado por forças espirituais ameaçadoras, por contendas entre pares, e por relações de constante conflito, era fundamental a posse desses instrumentos

de proteção. Eles seriam utilizados contra os efeitos deletérios desse embate de forças e dos usos que cada indivíduo poderia perpetrar contra o outro.

Neste sentido, como proteção e objetivando que a fortuna preponderasse sobre os infortúnios, existia a necessidade da realização da purificação ritual. Esses rituais de purificação seriam procedimentos necessários para o estabelecimento das forças capazes de afastar o mal. Assim, estes rituais eram realizados com o intuito de conduzir o grupo, ou algum dos seus membros, a um *“estado de pureza- associado especialmente à dança, à música e ao transe- geralmente são feitos em torno de um fetiche (charm), que é um objeto feito sob inspiração, incorporando os símbolos mais poderosos do movimento (religioso).”* (SLENES, *Ibidem*, p.58).

Consequentemente, o que realmente importava era a força que cada santo detinha ou era capaz de concentrar. Essas forças poderiam inclusive ser direcionadas para um problema em especial, quer esse problema estivesse atingindo a coletividade ou um determinado indivíduo em particular. Esses santos católicos foram cultuados sob a forma de amuletos, uma tradição encontrada amplamente na África Central:

Derivados do complexo fortuna-infortúnio e seus objetivos e valores, os rituais desenvolvidos na África Central são atos simbólicos (sic) que geralmente se reúnem na forma de um amuleto, que encarna os símbolos mais poderosos de cada movimento religioso da região. [...]. A fim de trazer sorte e afastar o infortúnio, os escravos cariocas tinham, portanto, de obter um amuleto poderoso, colocá-lo num santuário e observar tabus ou realizar rituais de purificação, rezar, fazer oferendas e sacrifícios e comunicar-se com o mundo dos espíritos por meio de músicas, cantos e danças, em transe ou em sonhos. [...] amuletos individuais para trazer boa sorte ou afastar o mal, especialmente a doença, estavam por toda a parte. Os escravos usavam-nos abertamente sobre o corpo ou nas roupas. Os feixes de símbolos (amuletos) coletivos que a polícia associava aos feiticeiros eram cautelosamente escondidos; a perseguição policial levava os escravos a mudar para novos símbolos- associados aos santos católicos. [...], em outras palavras, os santos católicos serviam de amuletos africanos. (KARASCH, *Ibidem*, p.357-361).

Para entender esta relação de analogia deliberada pelos grupos africanos no que se refere aos santos do catolicismo, Slenes ressalta uma característica fundamental da maioria das crenças religiosas centro-africanas. Essa característica encontra-se na capacidade de incorporar novos símbolos, resignificando os mesmos segundo as próprias bases do seu sistema de crenças. Tais símbolos eram empregados para oferecer respostas ao paradigma da ventura-desventura, não encontravam-se hermeticamente encapsulados no universo da cosmologia centro-

africana, mas, ao contrário, estariam sujeitos a novas reinterpretações, pois, de acordo com Slenes:

Esses símbolos, por sua vez, não formam um sistema fechado e estanque. Os movimentos religiosos dessa parte da África primam pela sua capacidade de criar novos símbolos e de reinterpretar o sentido de objetos e rituais “estrangeiros”, de acordo com os preceitos do complexo cultural centrado na noção de “ventura-desventura” (SLENES, Op.cit., p.58).

Assim, esses grupos centro-africanos acreditavam que, para alcançar a felicidade e combater os espíritos malignos, bem como fazer oposição aos feitiços daqueles que lhes desejavam mal, era preciso recorrer ao auxílio de um feiticeiro, ou de alguém que em vida tivesse tido a capacidade de promover a recuperação ou afastar o mal causado pelo feitiço encomendado em sua intenção por alguém. Iniciados no catolicismo na África ou no Brasil, os africanos escravos ou crioulos dotaram a religião dos portugueses dos ingredientes inerentes às tradições religiosas africanas, especialmente a música e a dança, em manifestações performáticas cheias de efusão.

Era um catolicismo repleto de festas, de muita comida e bebida, de intimidades com os santos, tal qual a relação dos africanos com seus Orixás, Voduns e Inquices. As promessas aos santos, pagas com a reza das missas, tinham função semelhante às oferendas que acompanhavam os pedidos feitos aos ancestrais divinizados e às entidades espirituais africanas. Para homenagear os santos que eram alvos de suas devoções, os negros organizavam grandes festas nas suas respectivas irmandades religiosas. Daí porque muitos escravos africanos se aproximaram do catolicismo sem necessidade de que, para isso, fossem forçados pelos seus senhores a se converterem.

Aliada a esta intervenção dos escravos africanos na religião católica, não podemos deixar de ressaltar as características herdadas do catolicismo oriundo de Portugal. Este, longe de ser uma prática espiritual de introspecção, se apresentava na forma de um catolicismo piedoso e também festivo, onde o culto aos seus santos era ato prioritário. Era um catolicismo que se expressava nos exercícios de piedade individual e de comunicação com Deus, quase sempre intermediado pelos santos. Nestes atos devocionais, existia a valorização dos aspectos visíveis da fé, através da realização de cerimônias públicas, dos sacramentos, das novenas, das trezenas, das rezas “fortes”, das romarias, das procissões dos santos padroeiros, cheias de

alegorias, de que participavam centenas de pessoas, das devoções especiais às almas do purgatório e muitas outras, conforme a região. (SOUZA, 1986).

Todavia, estas devoções dos africanos eram exponencialmente amplificadas quanto à intensidade de suas celebrações e folguedos. Era uma manifestação sempre caracterizada como ruidosa, que se distanciava da serenidade estética do catolicismo ibérico. Assim, devido a esta característica, elas foram constantemente impedidas de serem realizadas. Frente a estas proibições, os africanos estabeleceram estratégias para continuarem vivenciando tais práticas autóctones, promovendo a criação de novos grupos sociais e religiosos, tais como as irmandades religiosas. Essas irmandades eram espaços de participação dos escravos na religião católica. Devido ao caráter de suas práticas católicas, elas eram, na maioria das vezes, reconhecidas pelas autoridades da Igreja. Assim, tornavam-se espaços flexíveis e não interditos para as manifestações da religiosidade dos negros, pois:

[...] se as festas de negros eram cerceadas pelas autoridades administrativas, algumas vezes eram permitidas no âmbito das instituições religiosas, que aceitavam que celebrassem a Virgem Maria vestidos à sua moda, com danças e ritmos africanos executados até dentro das igrejas (SOUZA, 2002, p.160).

É importante lembrarmos aqui que essas irmandades, além das atividades religiosas que se manifestavam na organização de procissões, festas, coroação de reis e rainhas, também exerciam atribuições de caráter social, tais como: ajuda aos necessitados, assistência aos doentes, visita aos prisioneiros, concessão de dotes, proteção contra os desmandos de seus senhores e ajuda para a compra da carta de alforria. No entanto, uma das atribuições mais lembradas nos capítulos dos estatutos ou compromissos das irmandades refere-se à garantia de um enterro para os escravos, frequentemente abandonados por seus senhores nas portas das igrejas ou nas praias. Os rituais fúnebres eram essenciais para as diferentes etnias africanas. Ao tratar dos compromissos presentes nestas irmandades, Reis observa que:

Além de regularem a administração das irmandades, os compromissos estabeleciam a condição social ou racial exigida dos sócios, seus deveres e direitos. Entre os deveres estavam o bom comportamento e a devoção católica, o pagamento das anuidades, a participação nas cerimônias civis e religiosas da irmandade. Em troca, os irmãos tinham direito à assistência médica e jurídica, ao socorro em momento de crise financeira, em alguns casos ajuda para a compra de alforria e, muito especialmente, direito a

enterro decente para si e membros da família, com acompanhamento de irmãos e irmãs de confraria, e sepultura na capela da irmandade (REIS, 1991, p.50).

As festas organizadas pelas irmandades em homenagem aos santos padroeiros eram grandiosas e costumavam reunir centenas de pessoas dentro e em volta das igrejas. As novenas e procissões aconteciam em meio a muita dança, batuques, fogos de artifício, comida e bebida. A organização das festas dos santos protetores ocupava os irmãos durante todo o ano. Estas festas representavam o momento de reunir todos eles, reforçar os laços de solidariedade e de angariar fundos para socorrer aqueles que tinham maior necessidade. Estas ações representavam uma parte importante nas diversas práticas que aconteciam no interior destas irmandades. Tais ações abriam possibilidade de fomento dos laços de sociabilidade e a construção de uma identidade compartilhada:

As irmandades significavam para os seus membros um espaço de socialização onde ocorriam trocas culturais. A princípio a aproximação de uns com os outros se dava em função da busca do semelhante, ou seja, do portador da mesma língua, dos mesmos hábitos, das mesmas crenças. Cada indivíduo ao encontrar um semelhante reconfortava-se, pois encontrava uma segurança que era simbólica e respondia à sua afetividade. Esse outro podia ou não pertencer à sua comunidade de origem [...] Efetuavam trocas materiais e simbólicas. (BORGES, 2005, p.24).

Desta forma, as irmandades eram espaços de reforço dos laços de solidariedade, ao mesmo tempo em que propiciavam a recriação das tradições oriundas do continente africano, já transformadas pelo contato com o catolicismo dos portugueses. Nelas, além de aprender a doutrina cristã, os africanos tinham oportunidade de conviver com outros africanos que falavam a mesma língua e compartilhavam lembranças da terra natal. Nas celebrações das confrarias negras, o sagrado e o profano se entrelaçavam²⁰ continuamente. Através destas festas, elementos da religiosidade africana se manifestavam no interior do catolicismo:

Expressão teatral de uma organização social, a festa é também fato político, religioso ou simbólico. Os jogos, as danças e as músicas que a recheiam não só significam descanso, prazeres e alegria durante a sua realização; eles têm simultaneamente importante função social: permitem às crianças, aos jovens, aos espectadores e atores da festa introjectar valores e normas da vida coletiva, partilhar sentimentos coletivos e conhecimentos comunitários [...]. A alegria da festa ajuda as populações a suportar o trabalho, o perigo e a exploração, mas reafirma, igualmente, os laços de solidariedade ou permitem aos indivíduos marcar suas especificidades e diferenças. (PRIORE, 1994, p.10)

²⁰ Para uma análise mais profunda da sobre a relação entre o sagrado e o profano no campo das relações entre espaço e práticas religiosas, ver: ELIADE, 2002; ROSENDAHL, 1996; 1999.

Esse aspecto das festas, presente nas irmandades religiosas, se constitui em um atributo que não diz respeito somente a esses grupos em particular, mas fazem parte da própria história da criação dos espaços de convivência humana. Segundo Fernandes, ao promover sua análise sobre a relação entre a cidade e as festas, observa que as mesmas estão profundamente relacionadas com a própria constituição da sociedade, onde elas podem exercer papel capital na promoção das identidades sociais:

Festa é coisa de quem tem muito a fazer, daqueles que desejam controlar ou pelo menos influenciar na promoção da identidade de um grupo social. Das comunidades primitivas à pós-modernidade, a história dos grupos humanos pode ser contada pela constante criação de motivos e novas formas de festas, mas também de como velhas festas se transformam, se modernizam, competem, persistem e muitas vezes superam rituais contemporâneos. (FERNANDES, 2001, p.3)

As festas, em toda a sua complexidade, ultrapassam a simples, embora importante, questão da diversão. A diversão também é o momento em que as tensões são aliviadas, onde os que a ela se entregam podem encontrar novos sentidos para suas vidas, enriquecendo-as com momentos de felicidade. Além disso, as festas são fenômenos em que podemos identificar as marcas de uma determinada organização social. Nelas, um grupo em particular pode, através da dinâmica festiva, explicitar os valores que lhe são caros e que foram introjectados sob a forma de *habitus*²¹. Nesse sentido, os espaços das cidades são socialmente habitados e construídos, em uma arquitetura humana que dialoga com o universo da materialidade que a envolve. Para os que pesquisam as manifestações da cultura dos grupos sociais, tais espaços se tornam um documento significativo em que múltiplas territorialidades escrevem suas histórias. Estes espaços sociais se tornam a expressão do *ethos* dos seus portadores:

A cidade é, também, um signo que comporta vários territórios, várias culturas e saberes e realiza trocas simbólicas de informações. Apesar da ocultação da multiplicidade dos saberes, novos sentidos são criados, assim como formas de se ver e de se ler o mundo diferentes dos padrões

²¹Embora o conceito de *habitus*, calcado no conceito grego de *hexis*, que se refere a aspectos relacionados ao corpo e a alma, que são apropriados pelo ser através de múltiplos processos de aprendizagem esteja presente em inúmeros pensadores que fazem parte da tradição das ciências humanas, entendemos o conceito da mesma maneira como foi definido por Pierre Bourdieu, ou seja: "(...) um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas" (BOURDIEU, 1983b, p. 65).

estabelecidos. [...]. A cidade não é apenas um espaço físico, mas também um espaço que nos comunica mensagens, símbolos e significados. É um espaço onde se confronta uma multiplicidade de culturas. Ali são transmitidas sensações que nos orientam na produção de linguagem, de história e de cultura. Enfim, na cidade circulam vários modos de ser, em territórios diferenciados de cultura e saberes. Cada um desses territórios comunica uma forma particular de pensar, sentir e agir no mundo. (BARATA, 2002, p.6)

É também no espaço das ruas que as celebrações dos grupos sociais irão se desenrolar, ganhando complexidade. Esta complexidade surge das interações que são estabelecidas entre os grupos que iniciam um processo de interação. Essas celebrações conferem espacialidade aos caminhos da cidade, mediante as elaborações performáticas dos corpos em movimento. Na maioria das vezes, tais atos performáticos acabam gerando estranhamento em pessoas que não compartilham da mesma gramática dos foliões. Percebemos isto no relato sobre um dia de folia de Santos Reis apresentada por Moraes Filho. Suas considerações exemplificam como uma manifestação cultural pode ganhar diferentes interpretações dependendo da posição sociocultural daquele que faz a apreciação:

E pelas ruas, pelas cidades, internando-se nas fazendas do Engenho Velho, do Engenho Novo, do Macaco, de Santa Cruz, nos limites da autorização concedida, levadas de pretos, dançando e cantando, rufavam caixas de guerra, tangiam instrumentos músicos de seus climas natalícios, recebendo esmolas profusas, dádivas valiosas, que entravam para o cofre da irmandade, por conta da qual corria a despesa da festa [...]. A esses bandos tumultuários, a esses homens esculturais, nus da cintura para cima, de rosto deformado ou tatuado, segundo os estilos de suas nações, sucediam-se avultadas turmas de outros negros, de mulheres e crianças de diversas tribos, que se associavam a alheios prazeres. [...] na Capela da Lampadosa erigia-se o trono para a coroação, armava-se o altar do Santo Rei Mago [...]. Apenas amanhecia o dia de Reis, o campo de São Domingos, nas proximidades da capela, opulentava-se de um espetáculo variado e estranho em que Moçambiques, Cabundas, Benguelas, Rebolos, Congos, Cassanges Minas, a pluralidade finalmente dos representantes de nações d'África, escravos do Brasil, exibiam-se autênticos [...]. Homens e mulheres, e crianças, em largo regozijo da liberdade de um dia [...] aguardando a cerimônia da coroação do soberano, e rendendo culto ao Santo Rei Baltasar, que lhes recordava, pela cor que tinha, a cor de sua pele e de seu destino. (MORAES FILHO, 1999, p.226)

Afirmamos que estes espaços são mais do que o campo que serve como suporte material para que os homens possam viver. Suas conformações físicas estão constantemente sob influência das ações humanas. Em relação às celebrações, estes espaços se tornam o suporte da dinâmica dessas festas em um determinado tempo histórico. De acordo com a natureza dessas festividades, as configurações espaciais vão sendo alteradas pela dinâmica das celebrações e

folguedos. Assim, através da ação humana presente no ato de celebrar, esses espaços se tornam vivos e dinâmicos. Desta maneira, o espaço se faz pelas espacialidades humanas, universo que engendra toda uma relação simbólica que move a construção das identidades dos grupos sociais. Tais espacialidades funcionam como estratégias de sobrevivência e de perpetuação desses grupos sociais, verdadeiros campos de poder e de legitimação de suas existências enquanto grupos. Uma teoria do conhecimento sobre os espaços passa pela presença das subjetividades que deles se apropriam e fazem uso ativo para a produção dos elementos distintivos de suas culturas.²²

É necessário começar deixando tão clara quanto possível a distinção entre espaço per se, o espaço como um dado contextual, e a espacialidade de base social, o espaço criado da organização e da produção sociais. [...] Mas esse espaço físico foi uma base epistemológica ilusória para se analisar o sentido concreto e subjetivo da espacialidade humana. O espaço em si pode ser primordialmente dado, mas a organização e o sentido do espaço são produtos da translação, da transformação e da experiência sociais. (SOJA, 1993, p.100-101)

Assim, em relação ao nosso objeto de estudo, ver a festa religiosa e a participação dos afrodescendentes em sua dinâmica, é ver a construção de uma espacialidade da religião afro-atlântica. Esta espacialidade, entendida como “o estado empírico-concreto de organização da forma de existência espacial dos entes” (MOREIRA, 2008, p.55), encontra-se profundamente alicerçada na manifestação das memórias que foram delineadas pela experiência da diáspora africana. Estas memórias foram fruto da capacidade que os seus produtores, os africanos escravizados, tiveram de saber jogar com as ambiguidades do próprio sistema social para onde eles estavam sendo direcionados.

Portanto, o espaço da festa é um espaço vivo, repleto de realizações humanas. Ele é a expressão dos desejos, dos anseios, das apreensões e expectativas daqueles que constituem o grupo social. É um espaço que se conquista, onde se travam lutas, batalhas cotidianas para que os que nele se encontram possam viver da melhor maneira possível. Para as culturas da diáspora africana, estes foram espaços conquistados. Diferentemente do que se pensa, não

²² Michel Foucault, ao escrever sobre a geografia, trata da questão da preponderância do tempo sobre a dimensão do espaço, dessa alegada negação do tempo pelo espaço, ao afirmar que: “Seria necessário fazer uma crítica dessa desqualificação do espaço que vem reinando há várias gerações. Foi com Bergson, ou mesmo antes, que isso começou. O espaço é o que estava morto, fixo, não dialético, imóvel. Em compensação, o tempo era rico, fecundo, vivo, dialético” (FOUCAULT, 1979, p.159).

foram espaços esvaziados de estratégias e de possibilidades de resistência, mas universos em que africanos escravizados e seus descendentes conseguiram viver novamente seus ritos, seus cultos aos ancestrais e divindades, bem como promover a recriação dos seus vínculos com a comunidade:

[...] É possível compreender como estes grupos, no interior das irmandades, acionaram os símbolos devocionais enquanto um dos elementos de construção de suas respectivas identidades, já que, como afirmam Manuela Cunha e Roberto Cardoso de Oliveira, a religião é um dos elementos importantes a ser observado no processo de constituição dos grupos étnicos. Desta forma, acredito que se possa pensar na recriação de símbolos étnicos identitários, a exemplo do lunga dos mbundu e dos voduns jejes, resignificados na imagem dos santos católicos. (OLIVEIRA, 2006, p.80)

É dessa forma que alguns elementos foram escolhidos para servirem de base na constituição de uma nova experiência existencial. Essa experiência foi marcada pelo movimento da diáspora, pelo deslocamento em massa de um contingente humano. Nessa experiência, a convivência forçada entre grupos étnicos diversos recebeu sentidos os mais distintos. A violência dos deslocamentos promoveu estranhamentos entre aquelas alteridades que se confrontavam, sob a forma de distintas etnias.

Mas, também, em outra chave interpretativa, a diáspora possibilitou a aglutinação das diferenças, a reconstrução de novos vínculos de pertencimento identitário, novas possibilidades de ser e de existir. Entre essas etnias se processaram permanentes e intensas trocas culturais. Tais trocas não significaram substituições ou eliminações, mas complementos que tornavam a vida mais plena de sentido. Sodré faz referência a esses encontros, que funcionaram como novas possibilidades de resistência, configurando um complexo dispositivo de reorganização cultural. O autor ressalta a sua natureza, a qual marcou a formação de uma cultura negra específica no Brasil. Aqui:

Não se tratou jamais de uma cultura negra fundadora ou originária que aqui se tenha instalado para, funcionalmente, servir de campo de resistência. Para cá vieram dispositivos culturais correspondentes às várias nações ou etnias dos escravos arrebatados da África entre os séculos XVI e XIX. Tais culturas já conheciam mudanças no próprio continente africano em função das reorganizações territoriais e das transformações civilizatórias (substituições de antigos reinos e impérios por novos dispositivos políticos de natureza estatal), precipitadas pelas estruturas de tráfico de escravos montadas pelos europeus. (SODRÉ, Op. cit., p.92)

A não observância da dinâmica destes “dispositivos culturais”, acionados nos vários desdobramentos do fluxo da diáspora negra, faz ressaltar uma suposta atitude ambígua de seus agentes, condensada na explicação dicotômica entre conformismo e/ou resistência. Essa postura seria fruto de uma suposta incapacidade quase orgânica que os africanos cultivavam de empreender ações efetivas contra os processos de dominação a que estavam subjugados. Esta suposta incapacidade decorreria, segundo esta perspectiva, de uma subalternidade quase ontológica, de uma natureza intrinsecamente servil que os negros carregavam. Este pensamento justificou o direcionamento dos grupos de africanos e de seus descendentes para a ocupação de posições marcadas pela desqualificação social, pela incapacidade e atraso mental como fator que serviu de explicação de seu suposto caráter servil. Pela adoção desta visão, os frutos das desigualdades produzidas pela dinâmica da nossa sociedade, são escondidos e permanecem sendo colhidos.

Também decorre deste pensamento uma visão dos africanos e dos seus descendentes como incapazes e naturalmente propensos ao trabalho servil. Além disso, qualquer movimento que eles empreendam e impliquem apropriação de elementos culturais provenientes dos grupos dominantes era lido como subserviência, ou, na melhor das hipóteses, como fruto da sua assimilação no interior do sistema cultural hegemônico. Este tipo de pensamento negativo sobre a herança cultural africana propiciou o surgimento de ideias fundamentadas nas noções de assimilação, de hibridismos culturais, de misturas sincréticas, entre outras. Ressaltam-se as junções, os complementos entre culturas e principalmente as misturas, não importando quem perdeu ou quem ganhou, deixando de lado os processos de violência física e simbólica perpetradas contra os negros.

Nas culturas da diáspora africana, as danças, as músicas, celebrações e festas serviram como dispositivos eficientes na restituição dos fragmentos simbólicos. Esses eventos propiciavam a reconstrução de memórias, uma estratégia marcadamente pautada na relação analógica entre símbolos e funções. Desta maneira, foi de extrema relevância o papel das trocas culturais e não da substituição de uma cultura por outra, como nos é representado pela ideia de sincretismo. Nessa troca, o que vem à tona é a desestabilização do conceito como elemento explicativo, e não a sua reificação. Aquilo que é não mais se firma como premissa, sendo preenchido pelo que está em torno, nas margens, circundando o conceito em movimento, uma dinâmica fornecida pelo grupo e não pela abstração:

Na cultura negra, a troca não é dominada pela acumulação linear de um resto (o resto de uma diferença), porque é sempre simbólica e, portanto, reversível: a obrigação (de dar) e a reciprocidade (receber e restituir) são as regras básicas. É o grupo (concreto) e não o valor (abstrato) que detém as regras das trocas. E a troca simbólica não exclui nenhuma entidade: bichos, plantas, minerais, homens (vivos e mortos) participam ativamente, como parceiros legítimos da troca, nos ciclos vitais. A isso a ideologia ocidental tem chamado de animismo, porque, apegada a seu princípio exclusivista de realidade, separa radicalmente a vida da morte e entende a troca simbólica com outros seres ou com os mortos como uma projeção fantasiosa da vida. (SODRÉ, Op. cit., p.95)

Essa busca do pensamento ocidental pelo real, por um real que se acredita dotado de profundidade e de natureza universal, faz com que ele desconsidere outras formas de pensar o mundo, outras maneiras de lidar com o real. Formas de pensar diferentes do modelo ocidental são percebidas como remanescentes de uma fase primitiva do pensamento e da ação humana. A busca pela profundidade, segundo Sodré, torna inviável a aproximação interpretativa mais acurada do pensamento ocidental, por exemplo, em relação à cultura negra. Sodré identifica uma característica preponderante nessas culturas negras, a saber: as aparências. As aparências e não as profundidades são os elementos buscados. Todavia, o pensamento ocidental, partindo da premissa de que o que é aparente não carrega a verdade, trata as práticas culturais negras como ilusórias, como superficialidades:

Efetivamente, no século V A.C., para um sofista como Protágoras, aparência (*phantasia*, em grego) não indicava nenhum conhecimento enganoso, mas tudo o que seduzia o falante ou o ouvinte. Era o modo de fazer aparecer uma coisa como melhor que outra. [...]. Claro, as aparências enganam, como atesta o provérbio. Mas só o fazem porque têm o vigor de aparecer, a força de dissimulação e de ilusão, que é um dos muitos caminhos em que se desloca o ser humano. Aparência não implicará aqui, entretanto, facilidade ou a simples aparência que uma coisa dá. O termo valerá como indicação da possibilidade de uma outra perspectiva de cultura, de uma recusa do valor universalista de verdade que o Ocidente atribui a seu próprio modo de relacionamento com o real, a seis regimes de veridicção (a própria noção romântica de cultura é um esforço moderno de universalização da verdade). As aparências não se referem, portanto, a um espaço voltado para a expansão, para a continuidade acumulativa, para a linearidade irreversível, mas à hipótese de um espaço curvo, que comporte operações de reversibilização, isto é, de retorno simbólico, de reciprocidade na troca, de possibilidades de resposta. (SODRÉ, *Ibidem*, p.102)

É neste círculo não virtuoso da perspectiva universalista de uma verdade que se pretende não parcial, embora tenha sido construída segundo uma visão particular de mundo, que o pensamento ocidental se fecha. Esse fechamento torna difícil o diálogo sempre salutar com outras possibilidades de sentir e de pensar. Assim, fecham-se os espaços e as possibilidades de construção de outros suportes para a

produção de conhecimento. Tais espaços de produção de conhecimento são sociais, políticos e também culturais. Os saberes ali construídos são pautados pela oralidade, pelo uso da voz, onde a memória é o veículo privilegiado para a construção do conhecimento. A escrita, com a sua utilização de códigos externos ao sujeito, reduz a escala de importância, abrindo espaço para o suporte da palavra, que é a utilização da memória como código independente da escrita. Em sua análise sobre o universo do samba, Barata sinaliza que

Há saberes que escapam dos muros institucionais e são construídos pelos sujeitos em outros espaços, tais como a rua, o bairro, a favela e a cidade. São saberes elaborados e adquiridos independentemente de qualquer formação escolar. Os sambistas não vivenciaram seu processo de criação musical na escola formal, porém são todos conhecedores da linguagem musical e se expressam através dela. Esses sujeitos, produtores de cultura, são profundos conhecedores dos seus espaços. Seus discursos são resultado desse conhecimento que os legitima. O que é dito não é apenas geográfico. É um lugar social, político e cultural, que se reflete nas formas que esses grupos têm de viver, cantar, dançar, falar, vestir, comer, ler, escrever e representar o mundo. Os sambistas aprendem/aprenderam sonoramente com a cidade porque possuem “ouvidos pensantes”, “olhares pensantes”, enfim, porque têm seus sentidos refinados e são sujeitos dos estímulos que recebem a cada momento dos espaços onde circulam. (BARATA, 2002, p.3)

De maneira semelhante ao universo do samba citado acima, acreditamos que a folia dos Santos Reis, objeto de nossa atenção etnográfica no próximo capítulo de nossa pesquisa, faz parte deste universo cultural da diáspora negra. Todavia, por se tratar de uma devoção que apresenta fortes marcas do catolicismo ibérico em algumas etapas de seu ritual, as marcas dos elementos culturais da matriz africana são desconsideradas. Nosso objetivo no próximo capítulo é o de identificar estas marcas. Para isso, procuramos analisar as ações performáticas dos palhaços da folia, personagens que estão quase sempre presentes nos ternos de folia pelo Brasil a fora. Seja nos grandes centros urbanos ou nas pequenas cidades do interior, a folia dos Santos Reis pode ser considerada como uma prática cultural da tradição ancestral africana. Elas constituem espaços que propiciam a construção de relações simbólicas. Tais construções tiveram início com os africanos escravizados no fluxo da diáspora negra e que vem tendo sua continuidade com os seus descendentes, perpetuando os seus elementos da cultura negro brasileira que caracterizavam esta celebração.

Essa tradição religiosa afro-atlântica, que perdura até os nossos dias, responde através de uma multiplicidade de formas em seus mais ricos detalhes.

Estas formas afro-atlânticas se lançam no interior do real através de uma presença concreta, tendo o corpo como suporte privilegiado para vivenciar as experiências que a vida cotidiana tem a oferecer. Esta concretude não se configura pela imobilidade ou pelo enrijecimento, mas pela constante possibilidade de poder ser e ao mesmo tempo de se transformar enquanto se é, enquanto existência.

[...] toda concretude, toda reversibilidade, toda recusa de acumulação de excedentes (que gera abstração e valor) desafia o poder ocidental sobre o sentido. A cultura, entendida como relacionamento com o real e, portanto, como extermínio dos termos finalísticos do sentido, das posições ideológicas do sujeito, implica excesso (não excedente, que é resto acumulado), consumação, reversibilidade. Não é nenhum sistema, nenhuma estrutura, mas o sedutor vazio que nos indetermina. (SODRÉ, Op. cit., p.88)

Assim, o que se busca não é o sentido, os significados por trás das ações, tendo a arquitetura abstrata dos conceitos como guia prospectivo. O que se objetiva, ou melhor, o que se deseja é a potência de existir no momento presente, manifestada nos gestos, nas palavras e nos movimentos do corpo. Assim, os espaços da celebração da folia de reis se abrem como espaços de plenitude, onde suas ações performáticas já são estratégias políticas, estratégias veiculadas pelo corpo, suporte expressivo das memórias da experiência ancestral. Desta forma, como afirma Sodré, estas formas outras de construir conhecimento desafiam o conhecimento hegemônico.

3 A FOLIA DE SANTOS REIS: RITUAL E PERFORMANCE NA DEVOÇÃO AFRO-ATLÂNTICA.

3.1 Os lugares da cultura popular

Em nosso primeiro capítulo procuramos apresentar as perspectivas de alguns dos representantes do pensamento social brasileiro e que fizeram parte do período que vai do final do século XIX até as primeiras décadas do século XX. Joaquim Nabuco, Silvio Romero, Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Gilberto Freyre e Arthur Ramos fizeram parte do rol de pensadores que elencamos em nossa pesquisa. Ao destacá-los, nossa intenção foi a de nos determos sobre certos aspectos de suas formulações teóricas, sem nenhuma pretensão de esgotamento de suas vastas produções. Em especial, procuramos trazer para nossa discussão as perspectivas destes autores que são direcionadas para a contribuição dos africanos e de seus descendentes na formação do povo brasileiro.

Estes intelectuais envidaram esforços na identificação de um padrão humano que melhor pudesse definir a nossa brasilidade. Essa brasilidade foi compreendida por eles como a identidade cultural capaz de caracterizar o tipo humano genuinamente nacional. A busca por essa identidade se tornou objeto privilegiado de seus estudos e pesquisas acerca da sociedade brasileira e de sua população. Vimos que essa preocupação esteve em torno do complexo que envolvia aspectos físicos, genéticos, culturais e simbólicos dos grupos humanos, bem como sobre o impacto dessas características na dimensão psico-fisiológica da demografia nacional.

Para uma parcela considerável dessa intelectualidade, que partia dos avanços no campo do conhecimento científico de sua época, essa identidade brasileira tinha cor, constituição morfológica e era derivada de um padrão cultural ou de padrões culturais específicos. Segundo esses intelectuais, os referidos padrões seriam transmitidos para as futuras gerações, que herdariam seus elementos positivos e negativos. Em muitos momentos, os padrões que eram vistos como componentes particulares de cada grupo se tornaram responsáveis por gerarem definições acerca dos atributos das identidades sociais e culturais.

Além disso, ao adotarem esses padrões como baliza para suas análises, esses intelectuais também produziam classificações valorativas entre os grupos sociais. Estas distinções de fundo valorativo favoreceram em muito as posições de

destino que os grupos iriam ocupar em nossa estrutura enquanto sociedade. Os padrões que demarcavam distinções quase sempre ficavam escondidos na imensidão semântica inscrita no conceito de cultura popular, ou de folclore. A descrição da produção cultural do povo pelos termos genéricos de cultura popular ou folclore mascarava sua diversidade e todo o jogo de classificações que atribuíam a estas manifestações culturais do povo um lugar menor em relação à cultura que era vista como legitimamente civilizada. Vilhena nos mostra este momento, destacando o lugar da subtração a que eram alocados os negros nesse período da história nacional:

Pode-se dizer que a combinação entre perspectivas evolucionistas e racistas que dominavam o pensamento social brasileiro no início do século correspondia a um esforço de unir os anseios de integração à civilização de inspiração européia, que tinham nesse evolucionismo sua ideologia legitimadora, aliados à necessidade de explicar as dificuldades que o Brasil encontrava para essa integração. Numa sociedade que, com o avanço da modernização, se secularizava, a persistência de crenças animistas e fetichistas testemunhadas pelo candomblé representava para Nina Rodrigues, o resultado da pretensa incapacidade do negro em absorver as concepções abstratas implicadas pelo monoteísmo, etapa que, dentro da cartilha evolucionista, antecederia o pretense declínio definitivo da religião. (VILHENA, 1997, p.118)

Profundamente calcados na ideia de que as culturas de matriz africana seriam marcadamente fetichistas, animistas ou totêmicas, os representantes dessa intelectualidade nacional hierarquizaram e definiram um futuro para a nossa sociedade, tanto como possibilidade, quando essa herança era vista como frutífera e capaz de produzir uma população que seria o resultado bem acabado deste amálgama, quanto como inviabilidade, quando o soldo deste quantum genético-cultural era visto como a representação do atavismo e da degenerescência. Embora tenhamos que relativizar e contextualizar cada posição tomada por esses intelectuais naquele momento histórico, os aspectos culturais destes grupos humanos foi a questão que mais interessou aos componentes da intelligentsia nacional.

Para esta intelligentsia, pensar a cultura, e as manifestações culturais que se desenrolavam no Brasil, era pensar uma divisão entre cultura erudita e cultura popular. Essa divisão servia como pano de fundo para a criação e sustentação de seus modelos interpretativos. A cultura erudita ou letrada era aquela que estava presente nas altas rodas sociais, nas escolas, nos mosteiros, nas universidades, nas igrejas e em suas instituições religiosas de ensino, etc. A erudição era uma

produção cultural vista como o campo que possuía os mecanismos necessários para a elevação do espírito humano, ambiente de potencialização das capacidades intelectuais e morais dos seres humanos, universo imperativo do desenvolvimento da mente e de suas faculdades cognitivas.

Por outro lado, a cultura popular ou iletrada era percebida como seu elemento antagônico. Esta cultura popular perfaz o universo dos contos, das lendas, das festividades e celebrações religiosas, dos folguedos, da adoração das imagens e dos locais de peregrinação. Na maioria das vezes, eram espaços vistos como extremamente grotescos, perigosos e impuros. Era nestes espaços que os homens se entregavam aos imperativos sensuais dos corpos e de seus desejos libidinosos. Mikhail Bakhtin destaca os elementos considerados como grotescos dessa cultura popular no medievo e no Renascimento. Debruçando-se sobre a obra de François Rabelais, Bakhtin denota o papel capital do corpo como o elemento intermediário de um modelo tridimensional que o liga ao mundo cósmico e ao mundo social:

No realismo grotesco (isto é, no sistema de imagens da cultura cômica popular), o princípio material e corporal aparece sob a forma universal, festiva e utópica. O cósmico, o social e o corporal estão ligados indissolavelmente numa totalidade viva e indivisível. É um conjunto alegre e benfazejo. [...]. No realismo grotesco, o elemento material e corporal é um princípio profundamente positivo, que nem aparece sob uma forma egoísta, nem separado dos demais aspectos da vida. O princípio material e corporal é percebido como universal e popular, e como tal opõe-se a toda separação das raízes materiais e corporais do mundo, a todo isolamento e confinamento em si mesmo, a todo caráter ideal abstrato, a toda pretensão de significação destacada e independente da terra e do corpo. O corpo e a vida corporal adquirem simultaneamente um caráter cósmico e universal. [...]. O porta-voz do princípio material e corporal não é aqui nem o ser biológico isolado nem o egoísta indivíduo burguês, mas o povo, um povo que na sua evolução cresce e se renova constantemente. Por isso o elemento corporal é tão magnífico, exagerado e infinito. Esse exagero tem um caráter positivo e afirmativo. O centro capital de todas essas imagens da vida corporal e material são a fertilidade, o crescimento e a superabundância. [...]. A abundância e a universalidade determinam por sua vez o caráter alegre e festivo (não cotidiano) das imagens referentes à vida material e corporal. O princípio material e corporal é o princípio da festa, do banquete, da alegria, da “festa”. Esse aspecto subsiste consideravelmente na literatura e na arte do Renascimento, e sobretudo em Rabelais. (BAKHTIN, 2008, p.17)

Bakhtin destaca o povo como o elemento concentrador da materialidade, da concretude orgânica corporificada. Essa corporalidade ganha espacialidade através das celebrações e festas populares. Ao contrário, a cultura erudita, entendida como aquela que prima pelo suporte das letras como expressividade de pensamentos e sentimentos, procura se distanciar dos elementos constitutivos dessa tradição

popular, em que o corpo recebe o fluxo contínuo do mundo cósmico e do mundo social. Esta tradição popular é percebida como de menor importância pela ótica da tradição erudita. O povo e sua cultura seriam considerados incapazes de fornecer a precisão necessária para constituir visões de mundo que sigam o fluxo da tradição clássica, seja para a Escolástica, ou, em um momento ulterior, para os avanços da ciência e do pensamento ilustrado.

Podemos constatar que o pensamento erudito, ao se opor a essas formas populares de produção de conhecimento, se constitui pela tentativa de fechamento, pela construção de barreiras que limitam a espontaneidade do corpo. No espaço do erudito, a tônica recai sobre a criação de modelos que pretendem regular as ações e os comportamentos, dando prioridade à abstração da esfera do pensamento. O pensar seria entendido como o conhecimento realmente autêntico.

No realismo grotesco, ao contrário do ponto de vista erudito, o destaque recai sobre o corpo. Nele, o corpo funcionaria como a esfera de abertura para as exterioridades. Ele seria um corpo em constante transformação, pois estaria sendo sempre afetado pelas relações que ele estabeleceria com as forças que lhe transcendem. Nesta forma de produção de conhecimento, as fronteiras entre o material e o espiritual são porosas. Na cultura popular, as instâncias transcendentais adquirem materialidade, pois são conduzidas para o mundo da vida, em uma topografia que se projeta nos corpos e nos lugares em que habitam os seres humanos:

O traço marcante do realismo grotesco é o rebaixamento, isto é, a transferência ao plano material e corporal, o da terra e do corpo na sua indissolúvel unidade, de tudo o que é elevado, espiritual, ideal e abstrato. [...]. No realismo grotesco, a degradação do sublime não tem um caráter formal ou relativo. O “alto” e o “baixo” possuem aí um sentido absoluto e rigorosamente topográfico. O “alto” é o céu; o “baixo” é a terra; a terra é o princípio de absorção (o túmulo, o ventre) e, ao mesmo tempo, de nascimento e ressurreição (o seio materno). Este é o valor topográfico do alto e do baixo no seu aspecto cósmico. No seu aspecto corporal, que não está nunca separado com rigor do seu aspecto cósmico, o alto é representado pelo rosto (a cabeça), e o baixo pelos órgãos genitais, o ventre e o traseiro. [...]. Rebaixar consiste em aproximar da terra, entrar em comunhão com a terra concebida como um princípio de absorção e, ao mesmo tempo, de nascimento: quando se degrada, amortalha-se e semeia-se simultaneamente, mata-se e dá-se a vida em seguida, mais e melhor. Degradar significa entrar em comunhão com a vida da parte inferior do corpo, a do ventre e dos órgãos genitais, e portanto om atos como o coito, a concepção, a gravidez, o parto, a absorção de alimentos e a satisfação das necessidades naturais. A degradação cava o túmulo corporal para dar lugar a um novo nascimento. E por isso não tem somente um valor destrutivo, negativo, mas também um positivo, regenerador: é ambivalente, ao mesmo tempo negação e afirmação. Precipita-se não apenas para o baixo, para o

nada, a destruição absoluta, mas também para o baixo produtivo, no qual se realizam a concepção e o renascimento, e onde tudo cresce profusamente. O realismo grotesco não conhece outro baixo; o baixo é a terra que dá vida, e o seio corporal; o baixo é sempre começo. (BAKHTIN, *Ibidem*, p.18-19)

Assim, pelo que nos expõe Bakhtin, a visão de mundo do universo popular, ou, como ele mesmo denomina mais especificamente de realismo grotesco, se distancia dos padrões morais e estéticos adotados pela visão da cultura erudita. Deste modo, o realismo grotesco acaba por se constituir em um universo particular e muito próprio. Todavia, é importante notar que esta separação não é de maneira nenhuma plenamente nítida, ou visivelmente delimitada. Muitas vezes, estas duas esferas se inter cruzavam, gerando pontos de aproximação e de transformação mútua. Esta relação se processa em um regime de confluência e de fluxos entre os elementos de ambos os universos culturais. Assim, em termos práticos, seria muito difícil efetuarmos uma cisão sobre o que fazia parte da cultura erudita e o que era decorrente da tradição popular. Para tornar isto mais claro, Bakhtin traz o riso carnavalesco e o seu impacto entre os grupos de religiosos na era medieval como exemplo desta relação de influência mútua:

Explicaremos previamente a natureza complexa do riso carnavalesco. É, antes de mais nada, um riso festivo. Não é, portanto, uma reação individual diante de um outro fato “cômico” isolado. O riso carnavalesco é em primeiro lugar patrimônio do povo (esse caráter popular, como dissemos, é inerente à própria natureza do carnaval); todos riem, o riso é “geral”; em segundo lugar, é universal, atinge todas as coisas e pessoas (inclusive as que participam do carnaval), o mundo inteiro parece cômico e é percebido e considerado no seu aspecto jocoso, no seu alegre relativismo; por último, esse riso é ambivalente: alegre e cheio de alvoroço, mas ao mesmo tempo burlador e sarcástico, nega e afirma, amortalha e ressuscita simultaneamente [...] o riso popular ambivalente expressa uma opinião sobre o mundo em plena evolução no qual estão incluídos os que riem. [...]. A influência da concepção carnavalesca do mundo sobre a visão e o pensamento dos homens era radical: obrigava-os a renegar de certo modo a sua condição social (como monge, clérigo ou erudito) e a contemplar o mundo de uma perspectiva cômica e carnavalesca. Não apenas os escolares e clérigos, mas também os eclesiásticos de alta hierarquia e os doutos teólogos permitiam-se alegres distrações durante as quais repousavam da sua piedosa gravidade, como no caso dos “jogos monacais” (*Joca monacorum*). [...]. A literatura latina paródica ou semiparódica estava extremamente difundida. Possuímos uma quantidade considerável de manuscritos nos quais toda a ideologia oficial da igreja, todos os seus ritos são descritos do ponto de vista cômico. O riso atinge as camadas mais altas do pensamento e do culto religioso. (Bakhtin, *Ibidem*, p.10-12)

A interpretação de Bakhtin sobre o papel e a influência do riso carnavalesco nos estratos mais elevados da sociedade medieval nos mostra, embora não de forma explícita, a ideia de circularidade cultural. A circularidade cultural seria esta

relação de mão dupla onde as distinções culturais são menos rígidas e a influência dos elementos de cada cultura seguem por fronteiras mais porosas. Foi Carlo Ginzburg, historiador italiano, quem pôs em maior evidência este conceito, especialmente ao trabalhar sobre determinados aspectos da vida do moleiro Menocchio, no seu livro “O queijo e os vermes”, clássico da produção historiográfica.

Ginzburg, partindo de uma perspectiva que procura estabelecer um caminho interpretativo intermediário, faz com que a cultura popular ganhe destaque e se apresente como aquela que se opõe às imposições de dominação empreendidas pela cultura letrada. Assim, este autor destaca os elementos do conflito entre esses grupos antagônicos, mas, também, as relações que são definidas segundo os encontros que ocorrem com esta mesma cultura letrada. Assim, os agentes da cultura popular, mediante seus próprios critérios e valores, elegem aquilo que irá lhes servir como estratégia de perpetuação existencial. Para Ginzburg, a cultura letrada também realiza este mesmo movimento, se relacionando e selecionando aquilo que ela própria elege como significativo:

[...] o emprego do termo cultura para definir o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento próprios das classes subalternas num certo período histórico é relativamente tardio e foi emprestado da antropologia cultural. Só através do conceito de “cultura primitiva” é que se chegou de fato a reconhecer que aqueles indivíduos outrora definidos de forma paternalista como “camadas inferiores dos povos civilizados” possuíam cultura. [...] dessa maneira foi superada, pelo menos verbalmente, não só a concepção antiquada de folclore como mera coleção de curiosidades, mas também a posição de quem distinguia nas ideias, crenças, visões de mundo das classes subalternas nada mais do que um acúmulo desorgânico de fragmentos de ideias, crenças, visões de mundo elaborados pelas classes dominantes provavelmente vários séculos antes. A essa altura começa a discussão sobre a relação entre a cultura das classes subalternas e a das classes dominantes. Até que ponto, a primeira está subordinada à segunda? [...] É possível falar em circularidade entre os dois níveis de cultura? [...] com muita frequência ideias ou crenças originais são consideradas, por definição, produto das classes superiores, e sua difusão entre as classes subalternas um fato mecânico de escasso ou mesmo de nenhum interesse.[...]. É bem mais frutífera a hipótese formulada por Bakhtin de uma influência recíproca entre a cultura das classes subalternas e a cultura dominante. (GINZBURG, 1987, p.16-24)

Ressaltamos que o campo religioso foi um dos que mais fez uso deste tipo de distinção entre o que era visto como popular e o que representava o campo da erudição, muitas vezes ajudando a corroborar tal perspectiva. Como exemplo significativo, temos o próprio cristianismo, o qual lançou mão dessa separação entre as culturas populares e as culturas dos eruditos. Através dessa separação, esse sistema religioso acabou se beneficiando para marcar sua visão singular acerca do

mundo sobrenatural e do seu impacto no plano terreno e na vida dos seres humanos. A legitimação das diferenças e dos privilégios que constituíam a vida das classes mais abastadas se fundamentava na premissa que considerava a posse de bens, riquezas e posição social privilegiada como a representação de estados espirituais mais elevados. Possuir maior monta de bens e ocupar posições superiores na hierarquia social era estar mais próximo de Deus.

Além disso, como elemento adicional, esse lugar privilegiado era ocupado por todos aqueles que eram capazes de decodificar eficientemente tais elementos do universo sagrado. Estes elementos do sagrado tinham como suporte e ponto de apoio a palavra escrita das escrituras sagradas. Estas escrituras não só forneciam o ethos norteador das condutas, mas, também, sistematizavam a autoridade sacramental inscrita nos rituais litúrgicos. Pela palavra escrita, a Igreja foi capaz de tornar oficial sua visão de mundo, criando códigos e procedimentos que tornaria possível identificar o verdadeiro cristão, ou, melhor dizendo, para identificar como cristão aquele que se ajustava aos padrões que a Igreja estabelecia como o mais autêntico.

Essa hegemonia do verbo como o ponto chave para o exercício das ações devocionais no plano mundano, objetivava a salvação das almas, sendo ampliada exponencialmente pelo movimento da reforma protestante. A reforma protestante, além de todos os questionamentos em relação aos dogmas e doutrinas da igreja católica apostólica romana, procurou tornar viável a leitura e a compreensão do conteúdo bíblico a um espectro mais amplo de devotos. Com este intuito, seus líderes empreenderam um trabalho marcadamente calcado na tradução da palavra bíblica escrita em latim para as línguas nacionais. Como consequência, a igreja católica de Roma se empenhou em lançar uma Contra-Reforma. Esta Contra-Reforma iria promover *“uma era marcada pelo enrijecimento hierárquico, pela doutrinação paternalista das massas, pela extinção da cultura popular, pela marginalização mais ou menos violenta das minorias e dos grupos dissidentes.”* (GINZBURG, Ibidem, p.33-34).

Partindo do ponto de vista interpretativo de Bakhtin e que foi retomado por Carlo Ginzburg, o qual dá destaque aos aspectos da circularidade na interação entre grupos culturais de origens distintas, há que se relativizar a premissa de uma cisão objetiva e bem demarcada entre o que é erudito e o que é popular no universo das práticas religiosas. Segundo Ginzburg, mesmo no exemplo da Contra-Reforma,

embora ele tenha sido um movimento que buscou a supressão dos elementos da cultura popular, esta supressão não foi total. A própria igreja católica continuou fazendo uso dos elementos das culturas subalternas para seus intentos de catequese e de ampliação do seu poder religioso. Marianna Monteiro, em sua pesquisa sobre a relação que se estabelece entre a dança popular e a dança erudita no Brasil, faz um breve passeio pelas festas barrocas ibéricas, destacando as estratégias complexas de utilização do corpo e da dança corporal pelo catolicismo ibérico em sua expansão na América portuguesa:

No início do século XVIII, na América portuguesa, as autoridades eclesiásticas também exigiam dos senhores brancos que impedissem seus escravos de dançarem em frente ao painel da virgem, alegando que seus bailes, gestos e meneios constituíam ameaça à salvação de suas almas e daqueles que os viam. [...]. A tensão entre palavra e gesto, característica da longa tradição cristã de ligar o corpo ao pecado, acentuava-se com a ampliação do âmbito social da escrita, sem, no entanto, deixar de gerar uma tendência contrária. A Igreja, ao perder o monopólio da escrita, tinha necessidade de encontrar novos meios de poder simbólico e o fazia pela retomada da exaltação gestual. Tudo aponta para um movimento pendular, e seria muito simplista ver nesse percurso da dança na modernidade um progresso linear que consagraria a razão e a escrita em detrimento do gesto. [...]. No caso que aqui nos interessa, das festas barrocas ibéricas com fortes conotações religiosas, o que se verificou exatamente foi uma inflação de símbolos plásticos e gestuais que, sob constante suspeição, estarão sempre sujeitos a iniciativas a fim de controlá-los, submetê-los, evitando todo tipo de excesso. No século XVII, Felipe III, da Espanha, por ocasião de sua estada em Lisboa, reclama de ir sempre no “couce” da procissão de Corpus Christi: quer também poder ver as folias, as danças de negros, galegos, ciganos e judeus, que vão bem na frente. Do ponto de vista da atividade catequética, houve uma ampla utilização da cultura popular no teatro, na dança e na música, sendo, no início da colonização, bastante mitigada pela ação missionária, a luta contra infiltrações pagãs na liturgia católica. Ao longo dos séculos XVII e XVIII, foram inúmeras as regulamentações impondo limites à dança, ao vestuário, aos gastos com festas, tanto na metrópole como na colônia, o que, no entanto, só evidencia, pela reiteração das proibições, a persistência dessas práticas populares até nas instâncias mais oficiais da vida cultural e religiosa. (MONTEIRO, 2011, p.28)

No escopo que aqui nos interessa, que é o da esfera religiosa, como afirma também Monteiro, para a cultura cristã portuguesa, é de considerável relevância estabelecer um limite entre o que é erudito e o que vem a ser o popular. Esta distinção, elaborada pelos membros das classes privilegiadas, demarca, por exemplo, o lugar dos africanos e de suas práticas culturais na sociedade. Esta oposição produziu uma distinção binária entre as manifestações culturais que poderiam ser vistas como divertimentos honestos e, ao contrário, as que eram caracterizadas como diversões desonestas, ou mesmo, em uma forma mais

extrema, como práticas diabólicas. Nesta distinção é possível entrever os constantes e intensos embates entre o saber/fazer destes grupos que ganhavam materialidade em suas práticas devocionais:

A perspectiva das classes dirigentes impõe à cultura dos africanos e seus descendentes, na América portuguesa, a fórmula que estabelece a identidade cultural a partir da distinção entre divertimentos honestos, como os reinados de congo, as folias e pastoris, e os desonestos, como calundus, lundus, batuques. Essa dualidade percebida pelos estudiosos de cultura popular, pensada até agora exclusivamente na chave da dominação escravista, a meu ver, deve também ser compreendida a partir de fins do século XVIII, na afirmação de um pensamento ilustrado na colônia. [...]. A princípio, a cultura popular é combatida em nome da perseguição religiosa contra resquícios pagãos; na América, contra práticas fetichistas de negros, percebidas por portugueses e estrangeiros como diabólicas. Em fins do século XVIII, já se pode pensar em batuques permitidos, baile popular, lazer profano, que, sem serem inocentes, correspondem aos fandangos e fofas portuguesas, e são diferentes dos batuques de terreiro, voltados para os cultos fetichistas. As danças da “ralé” poderiam ser toleradas desde que profanas. (MONTEIRO, *Ibidem*, p.31)

Na citação acima, fruto da pesquisa de Monteiro, podemos pensar que os reinados de Congo, as folias e os pastoris, ao serem incluídos e classificados como divertimentos honestos, nos revelam um fato interessante e que sempre é repetido e reforçado na forma como tais práticas são vistas. O que sempre se destaca é que tais manifestações culturais são de origem portuguesa, fruto de um catolicismo ibérico, que se tornou o espaço propício para que os africanos e seus descendentes pudessem manifestar sua devoção ao sagrado utilizando o universo religioso do cristianismo.

Mesmo quando leva em consideração a influência dos elementos culturais africanos nessas práticas devocionais católicas, o que é ressaltado é a forma como os próprios portugueses se apropriaram do catolicismo romano. Segundo esta interpretação, os portugueses deram mais ritmo e movimento ao catolicismo, tornando-o menos formal e mais livre das regras e dos dogmas da liturgia de Roma. Assim, não se percebe como os africanos e seus descendentes foram também capazes de transformar e de alterar a dinâmica do catolicismo português, transformando-o em um catolicismo negro, como aquele do qual nos falou Thornton quando tratou da expansão desta religião na região Centro-Africana.

Desta forma, pelos aspectos apresentados anteriormente, é possível perceber que as fronteiras que separam o erudito do popular não são tão nítidas como se pretende crer. Esta separação parece funcionar como um artilheiro ideológico que deixa passar despercebidos os pontos de interseção e de diálogo entre os dois universos

religiosos. Estes diálogos fronteiriços promoveram apropriações e ressignificações de ambos os lados. Muitos dos aspectos que se referem ao universo particular de uma dessas culturas puderam coexistir em ambos, ou mesmo passarem a ser modificados e transformados por uma delas. Esta influência recíproca não se configurou em um processo de aculturação, de sincretismo ou de hibridização. Aquilo que hoje é apropriado pela cultura popular pode, em um movimento ulterior, ganhar relevo para a cultura erudita e ser utilizado como fator de relevância para as suas estratégias de sobrevivência e conquista de maior reconhecimento social.

Assim, o que nos parece mais nítido é o fato de que a produção engendrada na esfera nomeada como popular, em que pese o seu destaque e sua contribuição, muitas vezes sendo entendida como sinônimo de identidade nacional, é na maior parte das vezes vista como menor, como algo que, embora ainda esteja presente, pertence a um momento anterior ao desenvolvimento da modernidade. O que é popular singulariza as marcas de uma sobrevivência que deve ser vista como um espectro a ser superado pelos elementos desta modernidade. De acordo com Monteiro, esta visão vai servir como pano de fundo para o surgimento do conceito de *sobrevivência cultural*, conceito que esteve presente nos estudos sobre o folclore no Brasil:

Fortemente marcado pela antropologia nascente, ao aproximar cultura popular de cultura primitiva, o estudo do folclore acaba por adotar o conceito de sobrevivência cultural. A cultura popular passa a ser compreendida no quadro das sobrevivências no homem moderno de traços de uma mentalidade primitiva. O objeto de estudo do folclore volta-se para aquelas manifestações que não se deixaram contaminar pelo progresso, espécie de sobrevivências culturais arcaicas na modernidade. (MONTEIRO, *Ibidem*, p.34)

Monteiro prossegue em suas análises sobre a relação entre os estudos do folclore no Brasil e as contribuições deste campo para a construção de uma ideia de identidade nacional. Fechando o escopo de sua perspectiva sobre o caso brasileiro, ela afirma que aqui se deu uma busca por elementos arcaicos para a construção de uma identidade nacional. Esta busca se assemelharia à que foi empreendida em estudos sobre a cultura popular, desenvolvidos em países como a Alemanha, por exemplo. Naquele país, como aqui, processou-se uma busca pela definição de uma identidade nacional mediante o levantamento de características culturais pregressas. Tais características seriam capazes de fornecer uma suposta organicidade cultural unificadora. Aqui, em nosso caso particular, segundo Monteiro, a busca por uma

história local que pudesse fornecer as bases para esta unidade orgânica foi buscada na mística do paganismo que antecedeu o cristianismo, suprimindo as mediações que foram produzidas pela colonização portuguesa, tais como as que surgem com a diáspora dos africanos escravizados:

A busca das “raízes” da cultura popular [...] no Brasil, ironicamente, se vê às voltas com os episódios da colonização portuguesa, nos antípodas do que se poderia considerar uma história local. Estaria a cultura popular também no Brasil sendo associada a sobrevivências intocadas de fórmulas antigas que a modernidade ainda não teria deturpado? [...]. A resposta é afirmativa sempre que a origem de tais fórmulas for buscada no paganismo europeu pré-cristão, nas cruzadas, nas guerras de reconquista da península Ibérica, supostas “raízes” da cultura popular brasileira. Nesse caso, a reflexão sobre a cultura brasileira identifica-se com a cultura portuguesa por meio de referências comuns medievais ou pagãs. Em compensação, sublima o episódio da colonização, deixando na obscuridade inúmeras mediações. [...]. Para acompanhar a tradição europeia dos estudos de folclore, reinventa-se uma história que despreza no projeto expansionista português o ideal católico tridentino de reconstituição de uma república cristã de caráter universal, uma república cristã escravista. (MONTEIRO, *Ibidem*, p.35)

Monteiro também identifica outra forma de superação desta herança da colonização portuguesa, a saber: a ideia de mestiçagem proveniente do mito da fusão das três raças. Esta ideia é identificada por Monteiro em sua gênese na obra de Sílvio Romero. Como vimos ao analisarmos a produção teórica da intelectualidade nacional sobre a formação da identidade do povo brasileiro, inclusive tendo em Sílvio Romero um destes representantes, o elemento mestiço foi acionado como chave explicativa para o que poderia surgir como síntese humana de uma civilização nos trópicos. Seja em seu potencial positivo ou negativo, residiu neste mestiço a esperança de concretização efetiva de uma civilização que fosse capaz de se adequar ao ideário da modernidade:

Além da identificação entre cultura popular e cultura primitiva, há outra mais sutil de sublimação das determinantes culturais da política colonial portuguesa. [...]. A verdade da cultura brasileira deixa de ser localizada no passado com a primeira aparição da fábula das três raças. [...]. Sílvio Romero, nosso primeiro folclorista representativo [...]. Mais tarde, superando teorias racistas que viam a mestiçagem como fonte de degenerescência racial, e, por decorrência cultural, [...] passa a considerar positiva para a cultura brasileira a consolidação de um novo tipo humano: o mestiço. [...]. A formação da nacionalidade brasileira, na contramão da história, diz respeito a futuras possibilidades culturais que se dariam na e pela modernidade. [...]. O genuíno brasileiro [...] não é [...] este ou aquele dos concorrentes, mas o resultado de todos e a forma nova produzida pelos três fatores, o branco, o índio e o negro. [...]. Os estudos folclóricos no Brasil enfatizam o caráter autêntico e comunitário de certa cultura do “povo”, na definição de um caráter nacional, mas, na condição de ex-colônia, vincula à ideia de nacionalidade, à de construção nacional, como de superação do atraso e

constituição de uma pátria moderna. O lugar da ideologia nacionalista brasileira confunde-se em grande parte com o projeto de modernização do país, que acaba por dar outra tonalidade aos estudos de folclore entre nós. (MONTEIRO, *Ibidem*, p.36-37)

No Brasil, seja buscando origens pretéritas e relacionando a cultura popular com algum tipo de cultura primitiva, seja considerando a cultura popular como decorrente do somatório dos três tipos humanos que contribuíram para a formação do povo brasileiro, a ideia de folclore se torna um problema. Este conceito, pela forma genérica com que engloba aspectos os mais variados das singularidades culturais, não consegue descrever, classificar e conceituar as manifestações culturais dos grupos sociais que são nomeados através desta categoria com a necessária acuidade. Na verdade, como nos fala Roger Chartier, sob determinado ângulo, a categoria cultura popular pode ser considerada como uma categoria erudita. Este conceito acaba tendo o papel de delimitar produções culturais que são realizadas fora do contexto da produção erudita e que não são definidas assim por aqueles que são encarregados de sua produção:

A cultura popular é uma categoria erudita. [...] os debates em torno da própria definição de cultura popular foram (e são) travados a propósito de um conceito que quer delimitar, caracterizar e nomear práticas que nunca são designadas pelos seus autores como pertencendo à “cultura popular”. Produzido como uma categoria erudita destinada a circunscrever e descrever produções e condutas situadas fora da cultura erudita, o conceito de cultura popular tem traduzido, nas suas múltiplas e contraditórias acepções, as relações mantidas pelos intelectuais ocidentais (e, entre eles, os scholars) com uma alteridade cultural ainda mais difícil de ser pensada que a dos mundos “exóticos”. (CHARTIER, 1995, p.179)

A denominação generalizadora de folclore serve para esconder diferenças e especificidades que dizem respeito aos atributos sociais e culturais destes grupos. Esta imprecisão analítica não nos deve parecer estranha, pois reflete a relação do método científico com o real, um processo seletivo, feito de escolhas e de descartes, onde elencamos o que nos parece significativo, justamente por se adequar ao paradigma científico vigente. A produção cultural, que é decorrente da visão de mundo de um determinado povo, é vista como precária em termos de constituição de saberes válidos, especialmente porque se encontra fora dos limites que circunscrevem o paradigma ocidental de hegemonia da razão.

Nesta perspectiva, que se fundamenta nos moldes estabelecidos pela racionalidade ocidental, equaciona-se pensamento racional com produção de conhecimento válido. É desta maneira que a razão se torna um atributo da essencial

para a elaboração de saberes que são vistos como autênticos. Neste modelo que se fecha em si mesmo, a verdade e a falibilidade do conhecimento residem na própria dinâmica dos seus processos cognitivos. Esses processos cognitivos colocam em relevo os elementos formais da lógica e de suas premissas. São essas mesmas premissas que irão fornecer os atributos da veracidade aos enunciados.

Seguindo esse mesmo caminho traçado pelo conhecimento racional como conhecimento hegemônico, a própria definição de cultura foi sendo construída em torno de uma dinâmica semelhante. Nessa concepção existe um pressuposto, um axioma. Neste axioma, o homem é visto como portador de uma essência própria, de uma cultura, que o diferencia da natureza ou do mundo das coisas e de seus elementos. Esta suposição de que o homem tem uma essência própria e que ela é apreensível, é uma construção da modernidade.

Essa essencialização do humano permite dois tipos de recortes: em uma escala micro, é possível concebê-lo nessa essência de portador de algo que o torna singular, naquilo que comumente chamamos de cultura; em um escopo macro, essa singularidade traz a oposição ou distinção qualitativa entre o que pertence ao homem e o que é atributo da natureza ou do universo das coisas. Essa concepção moderna acerca da natureza humana trouxe consigo uma clivagem entre espírito e matéria, entre o mundo social e o mundo natural. A modernidade fundamenta-se no ideário da ruptura, considerado como um dos seus elementos fundamentais. Romper com o velho, com o arcaico, com o primitivo, negando aquilo que existia previamente. Com isto, reafirma-se o novo, em um movimento de oposição ao que se considera superado.

A pretensão de mudar radicalmente o todo, em uma tentativa de se manter distanciado de uma suposta lógica primitiva que antes imperava, seja o pensamento mítico, o animismo, ou o totemismo, tornando-se capaz de fornecer uma visão da totalidade, pode ser considerado como o objetivo que a modernidade deseja concretizar. Para isso, ela possui na ciência seu instrumento privilegiado, dotando-o de poder explicativo sobre o real. Este poder explicativo tem como respaldo o método científico e a rigorosidade dos procedimentos racionais. Todavia, na construção deste conceito de cultura ao longo da história, marcou-se uma cisão valorativa entre culturas consideradas como superiores e culturas vistas como menores.

Segundo esta perspectiva existiriam culturas mais avançadas e culturas menos evoluídas, pois estas últimas ainda estariam em estados primitivos do desenvolvimento humano. Assim, a ideia de cultura estava intimamente ligada à erudição. A erudição como modelo hegemônico colaborou para a eliminação dos bens materiais e simbólicos de outros povos, bem como de saberes ou conhecimentos produzidos por outras culturas. Esta eliminação encontra-se nos moldes do conceito de epistemicídios de Boaventura Santos. Desta maneira, ao vislumbrar apenas os valores dos grupos hegemônicos, a noção de cultura acabou servindo como um mecanismo redutor das diferenças étnicas, classistas e de gênero:

Ainda observamos em vários espaços (escola, família, religião) a associação entre cultura e erudição, o que faz do conceito de cultura um redutor de diferenças étnicas, de classe e de gênero, já que não inclui os valores de toda a sociedade, mas apenas os valores dos grupos hegemônicos. Dessa forma, ignora-se o fato dos sujeitos se diferenciarem em seus saberes, fazeres e viveres, em uma busca preconceituosa de igualar as diferenças sob uma mesma ótica, um mesmo saber e um mesmo desejo. Faz-se, então, necessário trazer à tona a pluralidade que está ocultada nessa relação, objetivando rever os modos pelos quais são legitimadas as esferas de produção e circulação dos bens simbólicos. [...]. Hoje, fala-se tanto em ecologia. Mas a devastação não é apenas material. Bens simbólicos também são destruídos. Grupos sociais também desaparecem, assim como os seus modos de viver e de pensar. Saberes são ocultados, desvalorizados e esmagados. (BARATA, 2009,p.35)

Nesta perspectiva apresentada por Barata, cujo destaque recai sobre os aspectos internos da construção da ideia de cultura pelo pensamento hegemônico, podemos nos perguntar pelo impacto deste conceito norteador sobre os saberes e fazeres dos africanos trazidos como escravos no movimento da diáspora. A perspectiva hegemônica de cultura define o outro, a alteridade, em sua ontologia. O olhar e a compreensão que se faz sobre o outro define também o seu destino, marcando sua posição de acordo com o valor que o olhar dominante vai atribuir a ele. Nesse sentido, esta ideia de cultura age como uma forma de violência simbólica, mesmo quando procura dar destaque à produção que se faz fora do universo dos saberes produzidos no ocidente.

As observações feitas por Barata acima são úteis na tentativa que podemos ter de elucidar os fatos pretéritos desta violência simbólica sobre as culturas africanas na diáspora. Esta perspectiva pode inclusive trazer benefícios para a construção de análises que procurem escalonar este impacto nas gerações dos descendentes destes africanos no tempo presente. Todavia, recorrendo mais uma

vez a Chartier, quando este procura sintetizar a forma como a cultura erudita percebe e define a cultura popular em seu empreendimento descritivo/interpretativo de natureza dicotômica, podemos acrescentar um fator interessante a esta elaboração. Na visão que nos traz Chartier, a cultura popular, mediante o olhar da cultura erudita, ou é reduto de práticas culturais dotadas de autonomia simbólica, ou, ao contrário, representam formas de saber e de fazer que estão em uma relação de dependência com a cultura dominante. Para Chartier, este modelo dicotômico perfila vários campos da produção científica que se dedicam a estudar a cultura popular:

Assumindo o risco de simplificar ao extremo, é possível reduzir as inúmeras definições da cultura popular a dois grandes modelos de descrição e interpretação. O primeiro, no intuito de abolir toda forma de etnocentrismo cultural, concebe a cultura popular como um sistema simbólico coerente e autônomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irreduzível à da cultura letrada. O segundo, preocupado em lembrar a existência das relações de dominação que organizam o mundo social, percebe a cultura popular em suas dependências e carências em relação à cultura dos dominantes. Temos, então, de um lado, uma cultura popular que constitui um mundo à parte, encerrado em si mesmo, independente, e, de outro, uma cultura popular inteiramente definida pela sua distância da legitimidade cultural da qual ela é privada. [...]. Estes dois modelos de inteligibilidade, portadores de estratégias de pesquisa, de estilos de descrição e de propostas teóricas completamente opostas, atravessam todas as disciplinas que pesquisam a cultura popular, seja a história, a antropologia ou a sociologia. (CHARTIER, *Ibidem*, p.179-180)

Seja pondo ênfase na autonomia na cultura popular, seja entendendo-a como em relação de dependência com a cultura erudita e dominante, estes dois modelos nos remetem à própria perspectiva trazida por Monteiro sobre a forma como se pensou a identidade brasileira, a qual esteve muitas vezes correlacionada com as supostas ligações entre cultura popular e culturas primitivas ou, de outra forma, com o amalgamento engendrado pela confluência da tríade racial que teria fornecido as bases para o surgimento do nacional autêntico e singular, fruto da soma de todos e não apenas de uma matriz cultural:

[...] pode-se acrescentar que o contraste entre estas duas perspectivas- a que enfatiza a autonomia simbólica da cultura popular e a que insiste na sua dependência da cultura dominante- tem servido de base para todos os modelos cronológicos que opõem uma suposta idade de ouro da cultura popular, onde esta aparece como matricial e independente, a épocas onde vigoram censura e coação, quando ela é desqualificada e desmantelada. (CHARTIER, *Ibidem*, p.180)

Todavia, é importante observarmos como se elaboraram e continuam sendo perpetuadas as relações complexas entre os saberes e práticas dos grupos hegemônicos com os iguais saberes e práticas dos grupos subalternos. Estas

relações ocorrem especialmente nas situações em que os grupos subalternos pretendem fazer valer os seus direitos e conquistar maiores espaços de reconhecimento. Tais iniciativas se deram mediante afirmações identitárias e de vínculos de pertencimento frente às constantes tentativas de apagamento e supressão de suas formas de se manifestar culturalmente. Entretanto, a força coercitiva dos modelos culturais dos grupos dominantes sobre estes dominados, os portadores da cultura popular, não elimina os seus espaços de resistência:

O destino historiográfico da cultura popular é portanto ser sempre abafada, recalcada, arrasada, e, ao mesmo tempo, sempre renascer das cinzas. Isto indica, sem dúvida, que o verdadeiro problema não é tanto datar seu desaparecimento, supostamente irremediável, e sim considerar, para cada época, como se elaboram as relações complexas entre formas impostas, mais ou menos constrangedoras e imperativas, e identidades afirmadas, mais ou menos desenvolvidas ou reprimidas. [...]. É preciso, ao contrário, postular que existe um espaço entre a norma e o vivido, entre a injunção e a prática, entre o sentido visado e o sentido produzido, um espaço onde podem insinuar-se reformulações e deturpações. Nem a cultura de massa de nosso tempo, nem a cultura imposta pelos antigos poderes foram capazes de reduzir as identidades singulares ou as práticas enraizadas que lhes resistiam. O que mudou, evidentemente, foi a maneira pela qual essas identidades puderam se enunciar e se afirmar, fazendo uso inclusive dos próprios meios destinados a aniquilá-las. [...]. Compreender a “cultura popular” significa, então, situar neste espaço de enfrentamentos as relações que unem dois conjuntos de dispositivos: de um lado, os mecanismos da dominação simbólica, cujo objetivo é tornar aceitáveis, pelos próprios dominados, as representações e os modos de consumo que, precisamente, qualificam (ou antes, desqualificam) sua cultura como inferior e ilegítima, e, de outro lado, as lógicas específicas em funcionamento nos usos e nos modos de apropriação do que é imposto. (CHARTIER, *Ibidem*, p.181-185)

Nas estratégias empregadas pelos grupos subalternos, muito escapa ao que se considera como racionalmente lógico na concepção do pensamento ocidental. Tais estratégias de afirmação identitária e de reconhecimento social se baseiam em elementos outros que não os da dinâmica vigentes na cultura ocidental e em sua razão cientificista. Podemos pensar aqui em uma oposição entre elementos simbólicos e representação racionalista. Ao discutir sobre as formas distintas de conhecimento que se diferenciam do conhecimento do ocidente, Barata nos traz o símbolo como elemento fundamental para a organização dos múltiplos saberes e práticas que são desenvolvidas pelos povos do continente africano. Nestas culturas, o símbolo seria o meio que viabilizaria a expressão do conhecimento, elemento que segundo ela não teria legitimidade pelos parâmetros da racionalidade ocidental:

O pensamento ocidental se pretende claro, determinante, dizível, argumentativo e decifrador. Ele se estrutura através do método, no qual não é uma imagem ou símbolo, acreditando-se descrição e explicação da

essência. A linguagem conceitual não pretende substituir as coisas. Ela se considera a compreensão intelectual delas, a partir de uma análise exaustiva que quer organizar a experiência de todo universo. Essa concepção, que se considera a única forma lógica de conhecimento, declara como aparência ou ilusão as práticas que não lhe são familiares, o que não consegue compreender ou o que não deseja conhecer. [...]. Por isso, os grupos que conhecem o mundo dessa forma são considerados como seres da oralidade, da festa e sem história. [...]. A forma simbólica com que o iorubano se relaciona com o real afirma a resistência à significação e a interpretação, materializando o mistério e o estranho através de jogos e mitos que buscam ocultar a essência da verdade, a concepção de trabalho ocidental (como tripallium) e a lógica formal. (BARATA, Op. cit., p.41)

Da mesma forma que o simbolismo na cultura iorubana, vimos a importância da perspectiva simbólica para as culturas centro-africanas, destoando do ponto de vista do ocidente, que atribui a essa visão de mundo o espaço da obscuridade, da dispersão e do indeterminado. O que se entende por pensamento simbólico, segundo a visão do Ocidente, se constrói tendo como pano de fundo a falta, a falibilidade ou mesmo a noção de que se está diante de uma elaboração mentalmente primitiva. Este simbolismo representaria estágios que antecederam o aperfeiçoamento do que se considera como formas avançadas da cognição humana. Para Barata, ao contrário, o símbolo seria o elemento de rememoração aplicado pelo grupo e que é marcado pelo uso das metáforas e das analogias. A dinâmica simbólica produz significações moventes, fluidas, embora isto não venha a significar a eliminação dos princípios, pois eles ainda continuam presentes. Esta dinâmica simbólica é um jogo de analogias entre elementos distintos, onde o que mais importa é o sentido que este elemento irá fornecer para a existência dos entes:

A forma de utilização dos símbolos, de lembrar e esquecer coisas, são modos de organização da cultura. O símbolo é algo que nos faz recordar de alguém, uma coisa, mas também o próprio fundamento que constitui o grupo. Este recordar é sempre organizador, pois implica no estabelecimento de um invariante em face da multiplicidade. [...]. O discurso simbólico se organiza a partir de metáforas e analogias, constituindo-se de imagens imersas em sentidos múltiplos, simultâneos, que explicam coisas diferentes ou substituem uma coisa por outra. Nesta perspectiva, se desconstrói o princípio da verdade, já que os símbolos podem ser trocados por quaisquer materiais. (BARATA, *Ibidem*, p.41)

Desta forma, a dinâmica fluida da perspectiva simbólica permite aos membros destas culturas efetivarem construções de sentido que escapam ao desejo de desvelar verdades e garantir que elas subsistam. O símbolo permite que aquilo que uma entidade espiritual ou um determinado espaço sagrado significam possa ser deslocado para outra imagem ou para outro local distinto, conservando suas significações. Por este viés, possuir conhecimento ou ser detentor de saberes não é

tê-los em maior quantidade, pois o conhecimento não está encapsulado no reino da abstração, em um universo que pode ser apartado do mundo vivido. Conhecimento se relacionaria com competência, que se acumula no decorrer de uma existência própria e em sua relação com as concepções da coletividade. O mais sábio não seria aquele que conseguiu construir um soldo de acumulação de saberes, mas aquele que conseguiu conviver por mais tempo com a maior parte do conhecimento que foi construído por todos aqueles que lhe antecederam:

Em lugar do pensamento e da interpretação únicos, este tipo de conhecimento estimula a espontaneidade e a percepção de relações. É um conhecimento transmitido pela narrativa e não através de axiomas. Dentro dessa linguagem, as imagens se tornam coisas, as coisas são ideias, colocando na palavra um poder de vida e de morte. Este saber é construído na experiência, ao lidar com conhecimentos práticos. Dentro dessa concepção, ter conhecimento não é aprender coisas, no sentido de acumulação de informações no indivíduo. Conhecimento é ter competência [...] acumulada ao longo da vida. Por isso, os mais velhos são considerados mais sábios por que puderam conviver, durante sua vida- que é mais longa-, com os modos de pensar construídos pelo grupo. A apreensão desse tipo de conhecimento, que é bastante lenta, construído através de um processo de iniciação. (BARATA, *Ibidem*, p.42)

A construção deste conhecimento se dá por intermédio das narrativas. Estas narrativas, apesar de estarem sempre fazendo referência aos tempos pretéritos, correlacionadas com as vivências daqueles que os antecederam, de forma alguma pode significar cristalização de saberes e fazeres. Ao contrário, são narrativas que se reinventam por intermédio dessa rememoração, no fluxo sempre atual da memória. Rememorar é viver, e viver é existir em comunidade, é participar na vida sagrada dos seus ancestrais e antepassados. A tradição é vivida aqui como transformação, em um entrelaçamento entre o passado e o presente. Este entrelaçamento não produz uma divisão binária entre passado e presente, o que colocaria os dois tempos terminantemente em disjunção e em descompasso.

Barata, ao tratar das culturas que fornecem posição de reconhecimento privilegiado ao suporte vocal, atenta para a sua relação com as esferas que estão correlacionadas com o tempo de vivência ancestral, entendendo a ideia de tradição sob outro ângulo. Aqui, ao inverso do pensamento moderno, que anseia por transformar o presente em futuro, de preferência em um futuro melhor do que o presente vivido, o presente contém o passado, atualizando-o e dotando-o de novas significações:

Quando nos referimos a tradições transmitidas através da voz, estaremos sempre falando de textos moventes, lugares de variantes textuais. A tradição é materializada durante a produção e difusão das músicas. E o que se transmite é a compreensão de traços arcaicos que são recebidos. Assim, são mantidas as formas de ver, pensar e sentir o mundo de uma comunidade, sem as quais seus membros se perderiam. [...]. As culturas tradicionais vivenciam suas transformações de uma forma lenta, [...] diferentemente das outras culturas que vivem um tempo linear, que só convivem com o passado de uma forma distante e como algo a ser superado imediatamente. Para essas culturas modernas, o ideal é quando o presente se transforma em futuro. [...]. O passado está sempre de uma forma viva, intensa e real, por isso não se distancia e nem se separa do presente. [...]. A tradição implica em transformação, que não é percebida como uma rejeição cega ao passado, mas como um movimento onde se percebe o que é necessário ser mantido, o que é relativo e pode ser negociado dentro de um limite através de analogias. (BARATA, *Ibidem*, p.43)

Decorre desta ideia que a própria vida dos descendentes seria uma extensão da vida dos seus antepassados. Além disso, esta vida presente vai se converter em um período temporal de preparação para que as suas existências se perpetuem através dos seus descendentes. Esta perpetuação se fará sob a forma de um conhecimento dinâmico e não abstrato, que se materializa na sazonalidade das festas e folgedos vividos no ambiente da comunidade. Este conhecimento se agita no suporte corporal, buscando sua significação no corpo em ação, um corpo em estado performático. Estas festas são, segundo Barata:

[...] sempre celebrações e atividades alegres. Assim esse conhecimento se materializa durante rituais, jogos, eventos e festas coletivas, quando os membros da comunidade se reúnem e relembram sua história. Esse tipo de discurso não se prende ao conteúdo, não pretende significar o uno, o que ele busca é uma performance bem realizada. Desse modo, é um conhecimento que considera sua significação no mais extremo sentido corporal. [...] o corpo é o meio de transmissão dos saberes e dos ritos da tradição. O saber se relaciona com o corpo e não com uma forma reflexiva mental e a sua apropriação passa pelo domínio do próprio corpo. O corpo em movimento estimula a sensibilidade, interfere produzindo energia que se transfere para o outro, para o espaço e para si mesmo. Assim se constrói o conhecimento sobre o real. [...]. O corpo é expressão que transmite um saber que vai além da representação, que não se reduz às palavras, escritas ou mimetismos. São ações e códigos que se repetem sem descrever ou transmitir significados. Estão além do conceito, propiciando experiências. É um saber relacionado com a repetição de uma memória ancestral. (BARATA, *Ibidem*, p.42)

Vemos que esta posição de destaque atribuída ao corpo difere da tradição judaico-cristã. Nesta tradição, o princípio de tudo encontra-se sob a égide do verbo, da palavra escrita. Conhecer é ser capaz de decodificar o significado que se encontra no texto, desvelando o que o seu conteúdo pode guardar. Para desvendá-lo, precisamos dominar o signo da palavra escrita e entender o que está por trás do

que se diz, do que se deseja falar ao se escrever. Ao contrário, para as tradições de matriz africana, a importância recai sobre a forma da voz, seu timbre, sua altura, seu fluxo, seus ritmos e sobre os corpos, que funcionam como canais de expressividade do ser. Estes corpos não são apenas veículo que serve de suporte para a expressão do ser existente, mas são corpos que funcionam como espaço de abertura para o outro, o outro ancestral que está presente na memória oral que se deixa materializar pela palavra, conduzida através dos gestos do corpo:

Nas formas poéticas orais é o corpo que fala, não só porque a voz emana do corpo, que permite sons, ritmos, sinais, pulsações, mas porque a memória oral faz do corpo seu suporte. O corpo se constitui em texto, produzindo uma narrativa ritmada por práticas corporais mentalizadas, imersas na subjetividade e na memória do cantador que transmite diversas formas para diversos públicos. Assim, a voz é o fundamento, muito mais do que as palavras que são comunicadas. A voz é a memória em ação. O “como se diz” é mais importante do que “o que se diz”. (BARATA, *Ibidem*, p.43)

Desta maneira, o corpo se configura como o elemento privilegiado para as pesquisas que se dedicam a compreender o papel fundamental que as práticas performáticas podem representar para estes grupos da diáspora africana. O corpo, que para o pensamento ocidental ocupa um lugar menos privilegiado em relação ao pensamento, ou aos processos intelectivos de apreensão dos saberes, adquire relevância na apreensão e na construção de conhecimento para as sociedades africanas. Da mesma forma, acreditamos, também, que esse tipo de privilégio do corpo recebe sua continuidade entre seus descendentes, estando presente em muitas de suas celebrações.

Não só a folia de reis, objeto de nosso estudo aqui, mas nos Maracatus, sejam eles de baque virado ou rurais, nos jongos, nos tambores de crioula, na embolada e nos repentis, nas rodas de samba e no partido-alto, entre outras manifestações culturais, o corpo é utilizado como suporte privilegiado de uma expressividade que se manifesta através das celebrações de caráter religioso ou não. Em tais práticas, muitas vezes o que o pensamento ocidental compreende como engajamento parece estar ausente. Esta ausência é percebida quando aplicamos o modelo ocidental de resistência, ou seja, uma estratégia intencionalmente construída.

Nas práticas da diáspora africana, o engajamento ou a resistência, parecem se processar mediante outra natureza, mediante a adoção de outros dispositivos. No espaço da música, da dança, onde a ludicidade e a brincadeira são a tônica, e por

meios destes elementos que surgem as estratégias de construção de identidades. Essas identidades são construídas ou reconstruídas mediante a reafirmação das memórias ancestrais daqueles que participam destas celebrações. Nas práticas acima referidas, como também acreditamos que aconteça na folia de Santos Reis, o impulso gerador foi o aprendizado inscrito no corpo e na voz, em uma memória que se manifesta no ato performático.

3.2 Etnografando na chacinha: elementos do ritual da folia dos Santos Reis em Valença

A exigência de atenção de um relato etnográfico não repousa tanto na capacidade do autor em captar fatos primitivos em lugares distantes e leva-los para casa como uma máscara ou um retalho, mas no grau em que ele é capaz de esclarecer o que ocorre em tais lugares, para reduzir a perplexidade a que naturalmente dão origem os atos não-familiares que surgem de ambientes desconhecidos.

Geertz, 1989, p.12

Nesta etapa de nossa pesquisa sobre manifestações do catolicismo negro nos desdobramentos da diáspora afro-atlântica, fizemos uso da etnografia como instrumento metodológico. Entendendo a relevância das escolhas metodológicas no desenvolvimento de pesquisas científicas, Clifford Geertz nos lembra do papel que a etnografia desempenha no universo dos estudos antropológicos. Para isso, Geertz pontua suas especificidades e possibilidades que estão potencialmente inscritas em seu arcabouço, enfatizando que o seu conteúdo pode auxiliar na constituição de um saber que visa promover a compreensão das múltiplas sociedades humanas.

Para Geertz, a antropologia possui o claro papel no tratamento dos fenômenos culturais, vistos por ele como sistemas dotados de significados. Estes significados não são automaticamente dados, estando passíveis de interpretação por parte do pesquisador. Esse caráter interpretativo da ciência antropológica se torna possível graças à metodologia que lhe serve de substrato, ou seja, a etnografia. Tal método prima pelo estabelecimento de análises dos diversos grupos sociais, onde o pesquisador, ao se deslocar para o campo, objetiva entrar em

contato com as diferentes visões de mundo de que estes grupos são portadores. No trabalho de campo, ele observará a dinâmica do grupo, fazendo parte desta mesma dinâmica, embora na posição de quem é de fora, de um “outsider”. Essa vivência será o produto de sua presença no campo, do seu “estar lá”. Esse produto servirá como seu material de pesquisa para as suas elaborações de natureza teórica sobre o grupo pesquisado.

Trazendo este esclarecimento sobre o método etnográfico, Geertz deseja propor que se aprofunde a própria compreensão do que vem a ser o conhecimento antropológico. Esse aprofundamento poderia contribuir para o enriquecimento do seu potencial analítico. Para cumprir esse intento, faz-se necessário o aprofundamento do sentido que está presente no trabalho de campo. Este trabalho iria para além da pretensão de “*estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante*” (GEERTZ, Op. cit., p.4), embora saibamos que tais aspectos são de grande importância como ferramentas que tornam possível a prática etnográfica e a construção do conhecimento antropológico.

Desta maneira, segundo Geertz, para além destes detalhes procedimentais, a etnografia consiste na busca por uma metodologia objetiva, não sendo apenas uma descrição de um dado evento, mas, de modo mais complexo, a apreensão das estruturas de significados presentes na narrativa do outro. Este procedimento é o que Geertz denomina de *descrição densa*:

Em antropologia ou, de qualquer forma, em antropologia social, o que os praticantes fazem é etnografia. E é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. [...] a etnografia [...] é um risco elaborado para uma “descrição densa”. [...]. A etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato, a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados, é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreende e depois apresentar. (GEERTZ, op. cit., p.4-7)

Na produção deste saber de alta densidade, Geertz retrata os campos distintos que são ocupados concomitantemente pela cultura dos grupos humanos e pelo conhecimento antropológico que vai sendo construído tendo como ambiente privilegiado o universo cultural que está sob escrutínio. O trabalho de campo se desenvolve no espaço onde a cultura se manifesta, seja este espaço uma aldeia, um

vilarejo ou uma cidade. Sejam os habitantes deste espaço um grupo que reside em uma metrópole, ou, diferentemente, uma determinada comunidade distante dos grandes centros urbanos. De uma forma ou de outra, estes seriam os espaços privilegiados pelo método etnográfico, dos quais ele depende para se afirmar enquanto conhecimento válido.

Assim, de posse dos dados que foram levantados em campo, o pesquisador segue para a produção dos seus textos. Esses textos serão elaborados nos gabinetes das universidades, nos centros de pesquisa, nos museus, ou mesmo no espaço do seu lar. Tais locais delineiam o universo do conhecimento antropológico, do estudo do homem e da teoria que se engendra neste campo do conhecimento que se pretende científico. Todavia, esses locais, embora dependam dos desdobramentos do que foi recolhido como material etnográfico e do que foi vivenciado mediante a presença no campo, estão distantes espacialmente do lugar ocupado pelo grupo estudado.

Muitas vezes, o método etnográfico levanta suspeitas. Sua dinâmica pode ser vista como passível de comprometer as pesquisas no que se refere à objetividade do conhecimento científico que ele pretende ser o suporte enquanto mecanismo metodológico. Geertz nos esclarece que este perigo é meramente uma ilusão, uma suspeita superficial. A força do trabalho de campo, segundo ele, reside na capacidade que o pesquisador teve em ultrapassar o mero relato dos fatos pitorescos e de suas curiosas particularidades, indo atingir o cerne das ações que se desenvolveram no interior de um determinado grupo, bem como os significados contidos em suas ações.

Para que tenha eficácia, esse fazer etnográfico demanda do antropólogo realizar um esforço intelectual de cunho interpretativo. Esse empreendimento interpretativo, que seria o pressuposto primordial de qualquer etnografia, gera a noção de que os dados que foram levantados pelo pesquisador e que ele se incumbira de analisar, são frutos da ação desses grupos sociais em seus espaços de produção cultural. Caberá a este pesquisador analisar a produção cultural dessa alteridade. Essa produção do diferente outro será objeto de sua análise interpretativa, de sua hermenêutica da diferença. Aliás, essa interpretação já seria, como afirma Geertz, uma interpretação de segunda mão, uma interpretação da interpretação. Isso se dá porque o etnógrafo analisa aquilo que o grupo escolheu,

ou, melhor dizendo, interpretou como mais significativo para caracterizá-lo enquanto cultura singular.

Na busca pela redução da perplexidade frente ao não familiar, ao que acontece em um local distinto do seu, para utilizarmos uma expressão muito cara ao próprio Geertz, é preciso que o pesquisador compreenda a relação entre um saber local e o conhecimento que ele próprio tenta dar conta. Tendo este quadro como premissa, caberá a ele procurar identificar os limites interpretativos para a sua etnografia em relação aos próprios limites do saber local, da sua capacidade analítica e do próprio ambiente em que transcorre o trabalho etnográfico.

Partindo ainda das ideias de Geertz, afirmamos que, na construção da etnografia, o aspecto autobiográfico é de grande relevância. É nesse espaço de construção de conhecimento sobre o outro, sobre a alteridade, que se elabora uma reflexão sobre o mesmo, sobre aquele que escreve. Assim, a antropologia promove o retorno do sujeito como campo de conhecimento válido. Nos textos antropológicos, os quais são quase sempre embasados em pesquisas etnográficas, o outro, a alteridade (ou a outridade) é uma questão que se põe como relevante. Ela é importante porque se relaciona com a forma ou a maneira como este outro será representado. Assim, temos presente uma hermenêutica do sujeito. Para uma antropologia pós-moderna, diferente das pretensões de outros modelos antropológicos, tais como a antropologia estrutural, que acreditava na capacidade da linguagem em conseguir representar o real, temos, segundo Klinger:

[...] o abandono da expectativa quanto à possibilidade de se captar alguma “verdade” do outro, e a consideração da linguagem já não como uma matéria inerte e transparente, na qual procurar “conteúdos”, e sim como o lugar mesmo onde se produzem as categorias, as identidades, as exclusões e, enfim, os jogos de poder e, portanto, lugar de passagem que entranha conflitos de tradução e representação. (KLINGER, 2012, p.74)

Esta ação auto-reflexiva da antropologia, que questiona as bases epistemológicas que configuram o seu campo de conhecimento, leva muitos daqueles que utilizam seus procedimentos a compreenderem que a interpretação sobre o outro já é uma interpretação eivada de subjetividade. Construimos um conhecimento sobre o outro, partindo das nossas visões particulares sobre o que vem a ser o homem e a humanidade. Este outro, vale aqui lembrar, não é um objeto estático, mas um sujeito dinâmico. Assim, a dinâmica não é somente da ciência antropológica, que avança entre pesquisas e debates de natureza teórica sobre os

seus conhecimentos. A dinâmica é também um atributo desse seu suposto objeto, que se encontra em permanente transformação.

Percebendo a dinâmica dos sujeitos a serem estudados, a antropologia se vê forçada a repensar suas maneiras de lidar com os grupos sociais. Com esta mudança de rumo em sua perspectiva sobre o outro, onde são deflacionadas as pretensões de objetividade sobre o conhecimento que se propõe a construir sobre as alteridades, a antropologia pode contribuir para uma maior compreensão de formas culturais que tenham sido produzidas a partir de modelos distintos do padrão civilizatório hegemônico ocidental.

Em nossa pesquisa de campo, onde pudemos acompanhar uma folia de Santos Reis no município de Valença, Estado do Rio de Janeiro, esse sujeito da etnografia foi afetado pelo contato com o outro que ele supunha conhecer previamente. Descobrimos que nosso conhecimento era institucional, ou seja, que ele era fruto de uma experiência com o saber religioso que costumamos chamar de oficial. Este saber, produzido nos interstícios dos dogmas e da observância dos procedimentos rituais, foi vivido no contato com os elementos sagrados do catolicismo da Igreja oficial. Ele é um conhecimento que se pretende padronizado, e que, embora seja diverso em seus desdobramentos pelo mundo afora, procura transmitir a ideia de que ele segue um modelo uniformizado.

Para quem viveu esta produção do saber religioso oficial, uma folia de reis sintetiza a representação de uma prática devocional popular. Fruto da expressão de um catolicismo percebido como simplificado, uma espécie de catolicismo ingênuo, em que as intenções de viver uma vida melhor se sobrepõem ao viver uma vida na fé pela fé. Neste tipo de devoção, pela fé do homem simples, que vive seu cotidiano sempre cercado pelos imponderáveis, pedir por graças e cumprir promessas é uma rotina que expressa a sua relação com o sagrado. Seja para pedir uma graça ou para agradecer a graça alcançada, a folia é a manifestação de uma devoção ao sagrado. Receber a visita da folia durante sete anos é ter a oportunidade de consagrar o lar e seus moradores. Nestas visitas, ou, nos termos nativos, nas cheganças, a toada e seu estilo responsorial expressam o rogo pela graça que se deseja alcançar ou a paga da promessa pela jornada cumprida:

CHEGADA:
Pai e filho, Espírito Santo,
E o santo sinal da cruz,
Nós andamos e festejamos

O nascimento de Jesus.
Haverá a meia noite,
O galo asas bateu,
Ele veio anunciando
Que Jesus Cristo nasceu.

SAÍDA:
Meu devoto, adeus, adeus
Até para o ano que vem
O senhor fica com Deus
E pede a Deus e nós também.
E a bandeira já vai embora
E seguindo pra Belém.

Para nós, o trabalho etnográfico se constituiu em um movimento pelos caminhos de contato com aspectos particulares da vida deste grupo de foliões em seu espaço devocional. Vivenciamos suas alegrias, suas dificuldades, seus momentos de conflito. Alegria e tristezas que se manifestavam dentro do próprio grupo, na relação do grupo com as instituições que os cercavam, bem como com outros grupos de folia. Assim, por exemplo, entrar em contato com uma folia de Reis em uma determinada localidade, tal qual fizemos na chacrinha, era estabelecer um laço de fidelidade, uma relação de exclusividade. Não nos foi possível participar em outro grupo de folia, mesmo que de forma breve, em uma etapa pontual do seu ritual. Durante quatro anos, entre os dias vinte e quatro de dezembro e seis de janeiro, período que perfaz o ciclo das jornadas da folia, passamos a seguir o grupo de foliões da comunidade chacrinha pelas ruas deste bairro.

A peregrinação era feita em direção às casas daqueles que observavam o cumprimento das promessas e dos agradecimentos. Para esse tipo de peregrinação, utilizava-se a denominação de jornada, a qual tinha seu momento de preparação. Na verdade, este momento de preparação seria mais parecido com uma concentração do que com algum tipo de ensaio. Nestas situações, para o pesquisador, que não estava inicialmente habituado com a dinâmica da folia, a paciência era a palavra-chave. Espera-se muito. Muitas vezes sem nenhuma informação sobre qual casa será visitada e a que horas a folia partirá para a jornada. Quase sempre, por volta das cinco horas da tarde, com o sol ainda presente, os primeiros foliões começam a chegar. Conversavam entre si, trocavam suas roupas pela indumentária da folia, ajustavam os instrumentos, bebiam e comiam, falando das situações do dia-a-dia, das jornadas de trabalho, dos deslocamentos extensos para o emprego e que antecederam a chegada deles ao bairro da Chacrinha.

Nestas concentrações, procurávamos nos informar dos detalhes da dinâmica do ritual da folia de Santos Reis, bem como da previsão de saída para a primeira casa a ser visitada. Entretanto, esta casa ainda não havia sido determinada, ou quando o dia da visitação tinha sido marcado previamente, imprevistos aconteciam e o aviso de cancelamento chegava após muito tempo e muitas informações desencontradas. O senhor Alberto, o mestre da folia que nos acompanhou desde cedo, procurava efetuar os últimos acertos sobre a jornada, recebendo notícia sobre o cancelamento de uma casa e a chegada de uma nova solicitação.

Três ou quatro horas depois todos nós partíamos com mínimas informações, mas que eram suficientes para chegarmos ao nosso destino. Rumo a ele, realizávamos uma caminhada que poderia se estender por mais de cinco quilômetros. “Jornada é para quem tem fé”, ouvia de alguns nestes momentos. “sem esforço e sacrifício não existe os santos reis”, explicava-me outro integrante da folia. Falas como estas marcavam as diferenças entre nós e os devotos, entre aqueles que dominavam o fundamento e os que estavam participando como observadores.

Também pudemos ouvir relatos que diziam respeito ao contato dos foliões com outros pesquisadores. Antropólogos, pesquisadores do folclore, documentaristas, equipes de programas de televisão do Brasil e do exterior, muitos estabeleceram contato com este grupo da folia de Santos Reis. Esses contatos, na maioria das vezes, segundo o que nos foi falado, foram marcados pelo desejo desses pesquisadores em conhecer a dinâmica da folia. Perguntas foram feitas, fotos foram tiradas, imagens foram registradas, gravações foram realizadas, etc. Todavia, em muitos desses relatos, algo foi recorrente, a saber: o retorno quase nulo do material produzido. Como consequência dessas experiências negativas, fomos herdeiros de uma postura de desconfiança em relação à nossa presença no bairro. Muitas vezes, ouvimos comentários irônicos: “você vai ficar rico com todas estas fotos que está tirando, não é?!”; “Quanto a folia dos Santos Reis vai ganhar pela reportagem que você está fazendo?”; “Será que um dia nós vamos ver as fotos que você está batendo?”, “Você é repórter em qual emissora de televisão?”

Todavia, a cada ano que passava, a cada visita que fazíamos, pudemos constatar uma maior familiaridade com os integrantes da folia e uma aproximação mais estreita entre nós. Resistências foram sendo quebradas e experiências foram sendo compartilhadas. A convivência abriu espaço para que desempenhássemos distintos papéis: carregamos objetos, auxiliamos na preparação de comida,

seguramos crianças nos braços, atuamos como fotógrafos em festas de aniversários comemoradas ali mesmo, nas longas horas de espera pela saída da folia.

Figura 1 - Comemoração de um aniversário de criança na concentração da folia



Para nós, a participação na dinâmica da folia se deu no papel de observadores participantes, função que desempenhamos na maior parte das vezes. Este foi o único papel que nos coube, tendo em vista que a folia é uma celebração que pressupõe uma iniciação. Nela, estes iniciados compartilham informações, experiências e memórias ancestrais que não estão escritas em um livro com o qual pudéssemos ter contato apenas dominando os signos da linguagem escrita. Aos iniciados não era o “estar lá” do etnógrafo que lhes dava autoridade e legitimação, mas o ter estado lá antes, ouvindo e experienciando a tradição em tudo aquilo que via, em todas as coisas que a voz da memória lhe transmitia.

Neste trânsito de informações compartilhadas, abrem-se os espaços de convivência, atravessam-se fronteiras que demarcam divisões que o pensamento científico do ocidente se empenhou em estabelecer: as divisões fronteiriças de natureza valorativa entre a oralidade e a escritura. Aqui, as instâncias da produção que privilegiam a oralidade ganham destaque, se distanciando dos vilipêndios

decorrentes da sacralização da linguagem escrita, no império das letras. Sobre as tradições orais, Paul Zumthor afirma que:

Ninguém sonharia em negar a importância do papel que desempenharam, na história da humanidade, as tradições orais. As civilizações arcaicas e muitas culturas das margens ainda hoje se mantêm graças a elas. E ainda é mais difícil pensá-las em termos não-históricos, e especialmente nos convencer de que nossa própria cultura delas se impregna, não podendo subsistir sem elas. A mesma coisa ocorre com a oralidade da poesia: admite-se a realidade como uma evidência, que se trate de etnias africanas ou ameríndias; é preciso um esforço de imaginação para reconhecer entre nós a presença de uma poesia oral bem viva. [...]. Já há muito tempo, com efeito, em nossas sociedades a paixão da palavra viva se extinguiu, progressivamente expulsa de sua “personalidade base”, matriz de nossos traços de caráter individual: esta história foi muitas vezes contada. Em razão de um antigo preconceito em nossos espíritos e que performa nossos gostos, todo produto das artes da linguagem se identifica com uma escrita, donde a dificuldade que encontramos em reconhecer a validade do que não o é. (ZUMTHOR, 2010, p.8-9)

Assim, ao adentrarmos no universo do grupo da folia de santos reis da chacinha, foi possível nos depararmos, através do contato imediato com os relatos orais, com a produção de um conhecimento que adquire sua legitimação pela acumulação do tempo vivido. Esta legitimação se consubstanciava na figura daqueles que tinham mais anos de vida lidando com os elementos simbólicos que configuravam a folia de Santos Reis e que se estabeleciam nos locais da fala privilegiada.

Eram nestes relatos que essas vozes ganhavam relevo e densidade, especialmente pelo grau de contato que o tempo de convivência com os fundamentos da folia foram capazes de lhes outorgar. No caso da folia de Reis da Chacinha, esta posição estava ocupada pelo mestre da folia Alberto Carlos dos Santos. O tempo lhe conferia a legitimidade necessária para que ele fosse reconhecido no espaço da comunidade como a referência direta em termos de folia de Reis. Mestre Alberto era pessoa encarregada de lidar com os elementos sagrados da devoção. Além disso, ele coordenava os integrantes da folia e se responsabilizava por executar as várias etapas do ato devocional, especialmente durante aqueles dias que eram reservados para esta celebração no calendário religioso católico.

Mestre Alberto, nas oportunidades que tivemos de entrevistá-lo em nosso trabalho de campo, foi aquele que pôde nos oferecer o panorama da folia que estava sob o seu comando. Ele nos contou que iniciou esta folia no ano de 1963, com o nome de *Pastores do Oriente*. Este nome seria uma alusão direta à figura dos três

reis magos da narrativa bíblica. Já em sua quarta geração, a folia passou a ser denominada de folia *Comunidade Chacrinha*, sendo remanescente direta da folia *Pastores do Oriente*. Nesta nova etapa da folia, durante os primeiros sete anos, a folia saía da *Igreja São Judas Tadeu*, no centro de Valença. Posteriormente passou a sair da casa de uma sobrinha de mestre Alberto.

Figura 2 - Mestre Alberto em uma cantoria da folia de Reis



Este fato deve ser aqui ressaltado, pois, ao longo do período de quatro anos em que durou a nossa pesquisa etnográfica, vimos que os foliões davam maior destaque às jornadas que eram realizadas nos lares dos moradores do bairro Chacrinha. Tanto o mestre responsável por ela, quanto os demais foliões, privilegiavam este momento, em detrimento, por exemplo, das apresentações que ocorriam na praça principal da cidade, em frente à igreja Matriz de Valença. Para eles, pelo que pudemos perceber em seus relatos e na postura de maior desinteresse quando participavam das apresentações neste local, tais momentos pareciam encontrar-se em um nível abaixo na escala de importância das jornadas nos lares. Mesmo os encontros de folia, em que pese o seu grau de centralidade, não recebiam o destaque que era atribuído aos momentos das jornadas. Nas apresentações em frente à igreja matriz, o ritual tinha que ser abreviado, pois

inúmeras folias iriam se apresentar. Além disso, vimos uma presença reduzida dos instrumentos percussivos. Os palhaços também realizavam suas performances de maneira mais contida.

Em conversa com a informante que nos apresentou a folia de mestre Alberto, ela nos relatou que durante onze anos, inúmeras folias fizeram apresentações em um espaço cultural da cidade de Valença. Nessa época, no período de 26 de dezembro a 06 de janeiro, as folias se apresentaram na Igreja de Nossa Senhora das Mercês, que ficava em um espaço anexo a este centro cultural. Segundo ela, era uma folia por noite, que cantava diante do presépio. Após esta cantoria no interior da igreja, a folia vinha para a rua para realizar sua apresentação.

Mencionamos este episódio porque, segundo nossa informante, esse período em que as folias fizeram suas apresentações, embora tenha sido uma época de grande celebração, foi também muito difícil em termos de organização do evento. Para que as folias pudessem ser realizadas no espaço interno da igreja, a dinâmica das folias teve que ser alterada. Uma das mudanças mais significativas foi a não presença dos palhaços no interior da nave. Este espaço foi interditado a estes componentes do terno de folia, nome que também designa esta celebração.

Mesmo com a retirada dos palhaços, que só se apresentavam na praça, após a dinâmica no interior da igreja, a forma de organização das folias trouxe dificuldades para a continuidade das mesmas no espaço reservado para suas exhibições. Este aspecto, segundo nos foi relatado, favoreceu o encerramento das apresentações que eram realizadas no interior da igreja. O ritmo das folias obedece a uma dinâmica espaço-temporal muito específico, um tempo estendido e que não é marcado por horários precisos. Nelas, o ritmo é o das junções, das chegadas dos integrantes do grupo. Primeiro existem as conversas, as trocas de “causos” e o compartilhar de situações do cotidiano, algumas inclusive extrapolando o universo da celebração.

Talvez esteja presente no exemplo acima a dificuldade que o pensamento ocidental tem de se relacionar com formas de produção de conhecimento que se distanciam dos seus padrões. A suposta falta de organização dos integrantes da folia, cada um chegando em um determinado horário, o barulho dos instrumentos de percussão, ou mesmo a dificuldade que nos foi relatada pela nossa informante para organizar em fila reta a louvação ao presépio, podem caracterizar uma tentativa de promover um ajustamento daquilo que não está dentro deste modelo de organização

pautado pela racionalização dos espaços, dos corpos e dos seus comportamentos. Esta racionalização dos espaços prima pela observação do tempo do relógio, pelo cuidado com os intervalos e com o início, o meio e o fim dos eventos. Nesta perspectiva, estas festividades devem ter hora para começar e para acabar.

Diferente deste tipo de apresentação, a jornada da folia rumo à casa dos devotos se ajustava a outro tipo de configuração espaço-temporal. Ao entrarmos em contato com ela, poderíamos, à primeira vista, entendê-la como desorganizada, um evento onde tudo seria permitido. Todavia, com o aumento da nossa familiaridade com a dinâmica da celebração, percebemos que era nestes momentos de aparente desorganização, onde tudo parecia estar solto, que uma outra forma de organização era promovida.

Nestas etapas, muitos dos compromissos que ligavam os foliões à folia da Chacrinha eram renovados. Em suas conversas, nos cumprimentos que trocavam, nas brincadeiras que faziam entre si, a dimensão da fé e do pertencimento a uma identidade compartilhada eram renovados. Estórias que foram ouvidas da boca dos mais velhos estavam sempre presentes. Elas pareciam estar ali para lembrar a todos que a celebração da folia era um ato devocional que acontecia no tempo presente, mas que constantemente se referenciava aos momentos pretéritos. Seu movimento era o da circularidade e não obedecia à linearidade do tempo do relógio.

É importante ressaltar que esta dimensão devocional não é uma esfera imutável e fixada em um ponto específico de um tempo pretérito cristalizado. Ao contrário, ele ia sendo constantemente renovado. A cada caso contado, em cada estória da vida que se vivia e que se compartilhava na folia, ele se renovava enquanto evento trazido à tona pela memória. Esses momentos eram cruciais para o compartilhamento das memórias que circulavam pelos anos em que a folia vinha sendo realizada. Rememorações daqueles que se foram, das dificuldades de cada ano em que a folia saía pelas ruas do bairro, das promessas pagas, dos milagres alcançados pelos foliões e que recebiam a folia em seus lares como manifestação de gratidão. Outras memórias externavam as rupturas na obrigação, os descumprimentos dos deveres para com a folia de Santos Reis. Estas atitudes, como se falava por ali, colocavam em risco a vida dos faltosos. O risco estava constantemente rondando os negligentes e ameaçando aqueles que não cumpriam à risca os 7 anos de devoção aos Santos Reis.

Figura 3 - foliões compartilhando memórias em suas conversas



Figura 4 - foliões compartilhando histórias antes da saída da folia



Em muitos destes momentos em que se compartilham as memórias das folias realizadas, a observância do seu fundamento era sempre destacada pelos foliões. Eles apontavam-no como o fator primordial para que um folião pudesse permanecer como seu integrante em conformidade com os princípios que marcam a sua relação

com o ato de devoção ao sagrado. O fundamento se encontra na força sagrada da folia. Esta força, materializada em sua bandeira, é capaz de mudar a vida dos devotos, transformando situações negativas em positivas. Observar o seu fundamento é agir em conformidade com esta força, respeitando-a através de uma postura de fé.

Nesta devoção ao sagrado, esta postura de fé vai ser vista como mais autêntica quanto mais o devoto conseguir executar as obrigações que a sua função na folia exige. Assim, na realização desta devoção religiosa, o mundo da vida mantém o seu encantamento, conservando os seus elementos mágicos e sobrenaturais. Nesta visão de mundo dos devotos e foliões, a experiência do cotidiano sofre a influência de forças benignas e malignas, cabendo a cada um buscar proteção, quando a influência é maléfica, ou de se manter sempre conectado ao sagrado, quando a energia é de origem positiva.

Receber a folia por sete anos marca esse pedido de proteção, bem como o registro de um agradecimento pelas bênçãos recebidas diante de situações adversas. Na folia de Santos Reis, a obrigação é o que norteia a devoção. Esta obrigação exige que o devoto se organize, que ele guarde dinheiro para as refeições que são servidas aos foliões, que limpe sua casa, como preparação para receber a folia e sua bandeira. O respeito a essas obrigações vai abrir caminho para que toda a família possa receber a emanção do poder sagrado dos Santos Reis. É o seguir à risca essas obrigações que abrirá caminho para que a força divina conceda a graça e abençoe a casa. Desta forma, a folia cumpre um duplo papel. Em um determinado momento, sua celebração encontra-se dirigida para a promoção da bem aventurança e para a atração das bênçãos do céu. Em outro momento, em um sentido inverso, a folia deve ser eficiente em esconjurar as forças malignas que afetam os homens.

A jornada que configura a trajetória do ritual da folia, a bandeira dos Santos Reis ocupa uma posição de centralidade. Segundo os foliões, a bandeira é a representação da sagrada família, ou seja, São José, pai de Jesus, nossa senhora, sua mãe, e o próprio Cristo. Esta posição central da bandeira lhe caracteriza como a interface privilegiada para a intermediação com a ordem supramundana, a dimensão mágica das forças do universo do sagrado. No ritual dos Santos Reis, a bandeira é encarada como o objeto dotado da capacidade potencial de carrear as bênçãos e as graças de Deus. Ela é capaz de favorecer os ganhos materiais e de ser eficiente no processo de cura dos enfermos. Quando o devoto recebe a bandeira e circula com

ela pelas dependências do seu lar, ele e seus familiares objetivam alcançar graças e propiciar a purificação da casa, limpando-a das energias negativas. Assim, eles *“esperam que esses benefícios venham diretamente do objeto material, por meio de sua presença, proximidade, visibilidade e contato”*. (BITTER, 2010, p. 129).

Figura 5 - moradores de uma residência aguardando a entrada da bandeira



Figura 6- A presença da bandeira da folia na casa dos devotos



Figura 7 - O cumprimento de uma devota a bandeira



Lembramos, ainda, que Chacrinha, nome que é dado a esta folia, é uma referência ao bairro onde ela faz as suas jornadas. Este bairro é o lar da maioria de seus componentes e dos seus devotos, que solicitam as visitas em suas casas no período das festividades natalinas. A própria folia da chacrinha é composta por muitos de seus familiares, vizinhos e moradores deste bairro e de bairros vizinhos a ele, tais como o bairro do canteiro. Ao longo da existência desta folia, mestre Alberto conseguiu formar seis mestres foliões, e que, segundo o próprio mestre Alberto, são os encarregados pela condução da folia, tanto de sua parte material, como a arrecadação de valores para a confecção das roupas e dos instrumentos, quanto da parte da própria jornada que constitui a folia, ou seja, de todo o percurso da festa onde:

A folia pretende reproduzir- “em ponto pequeno”, como salientou Solano Trindade- a viagem dos Magos a Belém, ao encontro do Filho do homem. [...]. Os foliões partem à meia-noite, no Natal- quando os Magos teriam recebido o misterioso aviso- e encerrariam a sua jornada no dia dos Reis, [...] que vai até o dia 6 de janeiro. [...]. A folia apregoa o nascimento de Cristo e, teoricamente, dirige-se a Belém, para adorar o Menino, mas os soldados de Herodes- os palhaços- tentam desviá-la do caminho apontado pela Estrela do Oriente. [...]. Parece que, no interior, a folia passava todo o tempo da jornada pelas estradas, cantando e folgando em casas amigas, em constante peregrinação. (CASTRO & COUTO, 1977, p.35)

Figura 8 - Bairro Chacrinha-Valença/RJ



Muitos destes mestres iniciaram-se na folia como palhaços, que representam os soldados de Herodes, como apresentado na citação acima. Outros, por sua vez, participaram inicialmente como requintas, que é a denominação dada às crianças cuja faixa etária gira em torno dos oito anos de idade. Nesta função, estes pequenos foliões realizam o arremate, que é a resposta em um tom mais alto para os versos em forma de trova e que são cantados pelos demais integrantes da folia.

Em nossa pesquisa etnográfica, no recorte que estabelecemos, procuramos nos deter na figura dos palhaços da folia de Santos Reis. Nosso foco se deteve especialmente na dinâmica das suas performances. Tais performances eram sempre realizadas no decorrer das jornadas pelo bairro da Chacrinha. Seja nas ruas onde se encontravam as casas que recebiam a visita da folia comunidade Chacrinha, seja em bares e lojas, procuramos analisar a dinâmica do ritual das suas chulas, pondo maior ênfase nos seus aspectos performativos.

3.3 Os palhaços e a chula na folia de Santos Reis: construção performática da religiosidade afro-atlântica.

Os palhaços que compõem o ritual da folia de Santos Reis são peças fundamentais para o próprio desenvolvimento desta celebração. Embora existam relatos de folias em que sua figura é inexistente, costuma-se afirmar que sem palhaço nenhuma folia estará completa. Esta afirmação convive com o fato de que

sobre sua figura pesam aspectos sombrios do imaginário religioso. Estes palhaços representariam a alegoria bíblica dos soldados do rei Herodes. Disfarçados de palhaços, eles foram os responsáveis por tentar desviar os três reis magos da sua peregrinação rumo à maior hierofania do calendário cristão, que surge com o nascimento de Jesus Cristo, na cidade de Belém. Esse tipo de hierofania seria fundamental para o surgimento dos espaços sagrado. Segundo Mircea Eliade, o espaço sagrado:

Implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente. [...]. O simbolismo implícito na expressão “porta dos Céus” é rico e complexo: a teofania consagra um lugar pelo próprio fato de torna-lo “aberto” para o alto, ou seja, comunicante com o Céu, ponto paradoxal de passagem de um modo de ser a outro. [...] as hierofanias anularam a homogeneidade do espaço e revelaram um “Ponto fixo” [...], o sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade. O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente- e não numa ilusão. (ELIADE, 1992, p.30-32)

No que nos apresenta Eliade, o sagrado é vivido pelo homem religioso como uma dimensão que embora esteja eivada de forças sobrenaturais e transcendentais, se ancora na realidade do seu mundo material. O sagrado faz parte da dimensão simbólica, mas é vivido como uma experiência dotada de potencial capaz de fornecer sentido para esta vida terrena, e não só para uma vida que se encontra além, em uma dimensão espiritual distante. Nessa experiência com o sagrado, Eliade afirma a ideia de espaço limiar. Este espaço limiar mostra a cisão entre a esfera sagrada e a dimensão profana que caracteriza a não uniformidade dos espaços. Os espaços não seriam homogêneos, sendo dotados de significados específicos que lhes fornecem atributos qualitativos. Diríamos mesmo que esta não uniformidade espacial se inscreve no campo simbólico da existência humana, pois são os seres humanos que atribuem significado aos espaços em que eles habitam.

A existência de lugares em que o sagrado se revela de modo mais pleno do que em outros, bem como a presença de regiões limítrofes entre sítios sagrados e profanos, denota a eficácia simbólica dessa distinção entre o sagrado e o profano para que o homem possa se orientar no mundo. Mesmo para o homem que se autodenomina como não religioso, segundo Eliade, alguns espaços seriam também interpretados de acordo com uma dinâmica não-homogeneizadora, servindo como um ponto eficiente de orientação desse homem no mundo material:

A revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um “ponto fixo”, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a “fundação do mundo”, o viver real. A experiência profana, ao contrário, mantém a homogeneidade e portanto a relatividade do espaço. Já não é possível nenhuma verdadeira orientação, porque o “ponto fixo” já não goza de um estatuto ontológico único. [...], contudo, nessa experiência do espaço profano ainda intervêm valores que [...] lembram a não-homogeneidade específica da experiência religiosa do espaço. Existem, por exemplo, locais privilegiados qualitativamente diferentes dos outros: a paisagem natal ou os sítios dos primeiros amores [...]. Todos estes locais guardam, mesmo para o homem francamente não-religioso, uma qualidade excepcional, “única”: são os “lugares sagrados” do seu universo privado, como se neles um ser não-religioso tivesse tido a revelação de uma outra realidade, diferente daquela de que participa em sua existência cotidiana. (ELIADE, *Ibidem*, p.27-28)

Embora Eliade amplie a existência de sentido destes espaços não homogêneos para o homem que se autoneia como ateu, o nosso interesse reside sobre aqueles em que a religião desempenha um papel capital. Nas vidas desses homens, de uma forma premente, as circunstâncias em que habitamos o universo que nos faz transitar no espaço intermediário entre o universo sagrado e o profano são de extrema relevância, pois trazem consequências para suas vidas. Apesar de representar o espaço da indefinição, onde o destino encontra-se suspenso e onde a sua determinação corre o risco de pender para o lado da dessacralização, tão temido por quem confia o seu destino ao universo religioso, este espaço liminar é também o espaço em que se presentifica a comunicação entre as dimensões do sagrado e do profano:

A fim de por em evidência a não-homogeneidade do espaço, tal qual ela é vivida pelo homem religioso, pode-se fazer apelo a qualquer religião. [...]. Para um crente, essa igreja faz parte de um espaço diferente da rua onde ela se encontra. A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e sagrado. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos- e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado. [...]. Uma função ritual análoga é transferida para o limiar das habitações humanas, e é por essa razão que este último goza de tanta importância. Numerosos ritos acompanham a passagem do limiar doméstico: reverências ou prosternações, toques devotados com a mão, etc. o limiar tem os seus “guardiões”: deuses e espíritos que proíbem a entrada tanto aos adversários humanos quanto às potências demoníacas e pestilenciais. É no limiar que se oferecem sacrifícios às divindades guardiães. É também no limiar que certas culturas paleoorientais (Babilônia, Egito, Israel) situavam o julgamento. O limiar, a porta, mostra de uma maneira imediata e concreta a solução de continuidade do espaço; daí a sua grande importância religiosa, porque se trata de um símbolo e, ao mesmo tempo, de um veículo de passagem. (ELIADE, *Ibidem*, p.28-29)

O espaço liminar é construído na vivência dos homens no espaço, gerando situações ou eventos de liminaridade. A liminaridade pode ser entendida como uma

condição de existência ambígua entre dois mundos. A ideia de liminaridade se tornou um conceito chave em algumas teorias desenvolvidas no campo da antropologia. Autores como Mary Douglas, Edmund Leach e Victor Turner, se debruçaram sobre este conceito, convertendo-o em um conceito relevante para o universo antropológico.

Victor Turner, por exemplo, possui em Arnold Van Gennep o seu ponto de sustentação para propor sua abordagem sobre os estados liminares. Van Gennep, ao tratar dos aspectos relacionados com os ritos de passagem, desdobra os mesmos em fases, a saber: uma fase de separação, quando o sujeito do ritual é apartado de seus direitos e deveres relacionados com a sua experiência cotidiana no seu meio social; o momento de transição, ou seja, o momento liminar (a soleira ou o limem), que ocupa um papel central na transformação ontológica dos indivíduos; e, por fim, a etapa da incorporação/reincorporação a um novo estado de responsabilidades a ser desempenhado no seio da sociedade. Para Gennep, estes ritos são necessários, pois:

É o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial a outra e de uma situação social a outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza, a saber, nascimento, puberdade social, casamento [...] viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer. É agir e depois parar, esperar e repousar, para recomeçar em seguida a agir, porém de modo diferente. E sempre há novos limiares a atravessar [...]. (GENNEP, 1977, p. 26-158)

Turner empreendeu maior destaque sobre os estados liminares que caracterizam uma das etapas destes ritos de passagem. Este autor dedica especial atenção à questão das situações limítrofes. Desta forma, desenvolveu seu conceito de liminaridade, ou seja, a vivência dos elementos de um grupo em um estado intermediário, ou de suspensão. Estudando a sociedade dos Ndembu na região da África Central, Turner afirma que:

Os atributos de liminaridade, ou de personae (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais. [...]. As entidades liminares [...] podem ser representadas como se nada possuíssem [...], não possuem status, propriedade, insígnias, roupa mundana indicativa de classe ou papel social, posição em um sistema de parentesco, em suma, nada que as possa distinguir de seus colegas neófitos ou em processo de iniciação. (TURNER, 2013, p.98)

É importante não nos esquecermos de que Turner está estudando uma etnia que faz parte do espaço geográfico da África Central uma sociedade tribal. Nesta sociedade, os estamentos são muito mais bem delineados do que na nossa sociedade pós-moderna, com sua ordem social multifacetada. Desta forma, seria necessário estabelecermos que a utilização do conceito de liminaridade precisa ser aplicado com ressalvas, em que pese estarmos estudando aqui uma manifestação religiosa que teve sua origem nesta mesma região estudada por Turner.

Victor Turner, ao utilizar o conceito de liminaridade, apresenta-o sob uma luz romântica, em que aqueles que se encontram em situação de liminaridade estariam habitando um espaço em que seriam postas em questão certas regras que norteiam as condutas de suas sociedades, em um estado de transgressão social. Este estado liminar, por sua característica de antiestrutura, suscitaria possibilidades de mudança ou de transformação de antigas estruturas sociais. Estes estados de transgressão social seriam engendrados na *communitas*, ou seja, “*um relacionamento não estruturado que muitas vezes se desenvolve entre liminares.*” (TURNER, Op. cit., p.13):

Em Zâmbia, na África Central, minhas próprias observações do comportamento de neófitos durante a etapa liminar dos ritos de circuncisão Ndembu, sugeriram que estes meninos, “nivelados” e “despidos” [...] do status, posto em posição social inferior, desenvolveram entre si um companheirismo baseado na escolha individual de amigos, ao invés de no parentesco e na proximidade, de certa forma, à moda dos recrutas modernos no mesmo alojamento em um acampamento militar. [...]. Eles não eram mais netos, filhos, sobrinhos, mas apenas neófitos anônimos em confronto com a categoria dos homens mais velhos iniciados [...] a estrutura social foi simplificada e homogeneizada. [...]. Ao usar os termos “estrutura” ou “estrutura social” não me refiro ao mesmo que Lévi-Strauss [...] a uma estrutura de “categorias inconscientes” localizadas em nível mais profundo do que o empírico, mas sim ao que Robert Merton chamou de “os arranjos padronizados de conjuntos de papéis, conjuntos de posições e sequências de posições (role-sets, status-sets e status-sequences)” reconhecidos conscientemente e operando regularmente em uma sociedade determinada e intimamente ligados a normas e sanções legais e políticas. [...]. Nos ritos de passagem, os noviços ou iniciantes passam de uma posição ou condição estrutural para outra. Porém, na passagem de estrutura para estrutura, se os ritos forem de caráter coletivo, eles podem vivenciar- e geralmente vivenciam- a *communitas*. A liminaridade, cenário ideal das relações de *communitas*, e a *communitas*, relação gerada espontaneamente entre os seres humanos totais e individuados, nivelados e iguais, despidos dos atributos estruturais, constituem o que se poderia chamar de antiestrutura. A *communitas*, no entanto, não é a estrutura com os sinais invertidos [...], pois a sua própria existência questiona todas as regras sociais de caráter estrutural sugere novas possibilidades. A *communitas* vai em direção ao universalismo e da abertura [...]. Aqui, a *communitas* se afirma em favor da “parte” e à custa do “todo” [...], permanece aberta e não-especializada, como manancial de pura possibilidade, bem como realização imediata da libertação das necessidades e obrigatoriedades estruturais cotidianas. (TURNER, 2008, p.187-188)

Para Turner, a relação de *communitas* que se estabelece nas experiências liminares é que seria este espaço potencialmente transformador. Segundo este autor, esta experiência que abre suas portas para o surgimento de novos arranjos na estrutura social, seria potencializada nas sociedades mais complexas, devido ao delas já terem se libertado em maior grau das limitações provenientes dos tabus e interdições sobre a pureza e a impureza, sobre a distinção entre o sagrado e o profano, aspectos que ainda são de grande relevância para as sociedades de natureza tribal. Assim, segundo Turner, nestas sociedades complexas, haveria um maior potencial de ampliação dos resultados da experiência de criação de uma antiestrutura através dos estados de liminaridade vividos na *communitas*:

Sociedades dotadas de maior complexidade e diversidade desenvolvem religiões que emancipam, até certo ponto, a *communitas* deste envoltório. Tais religiões reconhecem algumas das características antiestruturais da *communitas* e buscam estender sua influência a populações inteiras como forma de 'libertação' ou 'salvação' dos jogos de desempenho de papéis (role-playing) "sociedades pioneiras, formadas por profetas, santos e gurus juntamente com seus discípulos, fornecem os modelos culturais e paradigmas". (TURNER, *Ibidem*, p.189)

Roberto DaMatta, em um artigo no qual ele se propõe a analisar os conceitos de liminaridade e de individualidade, sinaliza esta perspectiva romântica de Turner. Para ele, Turner exhibe uma esperança no surgimento de individualidades que, mediante a experiência liminar, seriam capazes de alterar os velhos códigos e convenções vigentes, criando novas possibilidades de relações sociais antiestruturais. Para DaMatta, autores como Turner, Douglas e Leach, tratam a natureza da liminaridade como eminentemente ambígua, paradoxal, perigosa e negativa, perspectivas divergentes da visão que estabelece ao analisar o carnaval brasileiro como um exemplo de liminaridade. Em sua análise, DaMatta não só procura inscrever os estados liminares em uma chave mais "Positiva", reconhecendo o potencial criativo destes estados, como também atenta para o risco da essencialização do conceito de liminaridade. Ao essencializá-lo, segundo DaMatta, Turner acabou desconsiderando as possibilidades de individualização contida na experiência liminar. Para o antropólogo brasileiro, diferentemente do que pensou Turner, a situação de permanecer separado da sociedade por um determinado período não faz com que aqueles que vivenciam os estados liminares rompam definitivamente com o coletivo. Ao contrário, esta separação reforçará os elos que unem estes indivíduos ao grupo, bem como com a tradição. Esta aproximação maior com o grupo social e com a tradição deste grupo é designada por DaMatta de experiência da individualidade.

Esta individualidade, nos termos concebidos por este autor, não significa um reforço dos traços do eu, do “self” moderno. Ao contrário, esta individualidade levaria o reconhecimento por parte dos indivíduos dos laços que os unem ao grupo. Carregados de ausência, de vazios existenciais provocados pela retirada brusca do meio social, permanecendo sempre sob a ameaça do desconhecido, os estados liminares reforçam a necessidade dos noviços de se juntarem ao grupo para o desempenho de novos papéis que garantirão a continuidade de suas vidas e da vida da comunidade:

Meu argumento central é o seguinte: o que caracteriza a fase liminar dos ritos de passagem é a experiência da individualidade vivida não como privacidade ou relaxamento de certas regras (pois o neófito está sujeito a inúmeras regras), mas como o período intenso de isolamento e de autonomia do grupo. [...]. Ou seja, a individualização dos noviços nos ritos de passagem não envereda pelo estabelecimento de uma ruptura, por meio da ênfase extremada e radical em um espaço interno ou em uma subjetividade paralela ou independente da coletividade; antes, pelo contrário, essa individualização é inteiramente complementar ao grupo. Trata-se de uma autonomia que não é definida como separação radical, mas como solidão, ausência, sofrimento e isolamento que, por isso mesmo, acaba promovendo um renovado encontro com a sociedade na forma de uma triunfante interdependência quando, na fase final e mais básica do processo ritual, os noviços retornam à aldeia para assumir novos papéis e responsabilidades sociais. (DAMATTA, 2000, p.17)

Seguindo o argumento de DaMatta, acreditamos que a liminaridade em que se encontra a figura do palhaço da folia funciona, não para romper com os aspectos tradicionais do universo social. A tradição, que torna vivo os saberes e as práticas que são gestadas no seio da comunidade, utiliza a figura desses palhaços como ponto de legitimação da sua própria tradição religiosa. Assim, a presença dos palhaços não representaria uma transgressão das formas tradicionais de existência. Ao contrário, eles significariam a continuidade e o reforço da importância da tradição na construção e manutenção dos espaços em que o grupo vivencia seus vínculos identitários.

Em termos práticos, essa legitimação se faz presente na reverência dos palhaços ao símbolo mais sagrado da folia, e que expressa o respeito dos mesmos pelo seu fundamento: a bandeira de Santos Reis. Reverenciar a bandeira é manifestar o seu reconhecimento e a materialização do sentimento de exaltação pela sua sacralidade. A experiência desta liminaridade performática torna possível a junção da individualidade e da coletividade, *“pois neles se reafirma que coletivo e individual constroem-se simultaneamente, sem fendas, descontinuidades ou separações.”* (DAMATTA, Ibidem, p.19).

Figura 9 - Os palhaços da folia reverenciando a bandeira



Afirmar a não existência de uma individualidade forte, que se separa da comunidade para se afirmar como um eu autônomo, gerando uma posição de oposição e de negação dos seus valores, pode também nos abrir uma perspectiva sobre a relação entre as dimensões do sagrado e do profano. A situação de liminaridade fornece designações de natureza pejorativa ao palhaço da folia. Não foram poucas as vezes que em nossa pesquisa de campo pudemos escutar em tom mais baixo a manifestação de desgosto pelo comportamento irreverente, pela postura desafiadora que eles adotavam, ou pela própria excitação provocada por eles quando se aproximava o momento da chula. Nestes momentos, a comunidade da chacinha era um misto de medo e expectativa diante da chegada iminente dos palhaços da folia, estimulados pela imanência do sagrado corporificado nestes brincantes:

O sagrado se manifesta sempre através de alguma coisa; o fato de esta alguma coisa (que denominamos “hierofania”) ser um objeto do mundo imediato ou um objeto da imensidão cósmica, uma figura divina ou um símbolo, uma lei moral ou até uma ideia, não têm importância. O ato dialético permanece o mesmo: a manifestação do sagrado através de alguma coisa diferente de si mesma; aparece nos objetos, nos mitos, nos símbolos, mas nunca integralmente, e de maneira imediata, na sua totalidade. [...], ao manifestar-se, o sagrado limitou-se, incorporou-se. O ato paradoxal da incorporação, que torna possíveis todas as espécies de hierofanias, desde as mais elementares até a suprema encarnação do Logos em Jesus Cristo. [...]. A incorporação da divindade revela a sua liberdade de tomar qualquer forma, assim como a condição paradoxal do

sagrado, que pode coincidir com o profano sem anular a sua própria modalidade de ser. [...]. O sagrado manifesta-se num objeto profano. [...], o que revelam todas as hierofanias, até as mais elementares, é esta paradoxal coincidência do sagrado e do profano, do ser e do não-ser, do absoluto e do relativo, do eterno e do devir. [...]. Toda a hierofania mostra, manifesta a coexistência das duas essências opostas: sagrado e profano, espírito e matéria, eterno e não eterno. [...]. O sagrado manifesta-se sob qualquer, até sob a mais aberrante. Em resumo, o que é paradoxal, o que é ininteligível, não é o fato da manifestação do sagrado nas pedras ou nas árvores, mas o próprio fato de ele se manifestar e, por consequência, de se limitar e se tornar relativo. (ELIADE, 2002, p.31-34)

Como Eliade, acreditamos que o sagrado pode fazer uso da prerrogativa de se manifestar sob a interface do sagrado e do profano. Mas essa capacidade não pode ser compreendida em uma perspectiva reificada. Como prática realizada pelos seres humanos, as devoções são fruto de suas visões de mundo, de seu ethos, como seres encarnados. Desta forma, suas visões em relação ao mundo da vida é que torna possível a existência do sagrado como fluidez, como processo de troca entre as dimensões que aparentemente podem parecer dissociadas.

A própria folia de Reis se constitui em um exemplo. Sua existência é, em boa parte das vezes, referenciada como uma prática do catolicismo português, transposta para o Brasil no processo de colonização do seu território. Sob esta classificação genérica e redutora, elidem-se os aspectos microdinâmicos da construção de espaços de afirmação identitária e de manutenção de memórias. Em que pese o fato de este catolicismo ibérico já ser relativamente distinto de sua matriz romana, menos rigorosa quanto à observância das regras e procedimentos formais dos seus rituais litúrgicos, a folia parece nos remeter à habilidade das culturas negras da diáspora de jogar com as ambiguidades, com as diferenças, de conseguir resistir mediante o uso do dispositivo da sedução.

Nestas culturas que compõem o quadro da diáspora africana, a dança, a música e as festas serviam como dispositivos que restituíam fragmentos simbólicos, propiciando a reconstrução e a transmissão das memórias. Nesta reconstrução das memórias, à sedução pela diferença caberia um papel preponderante. Seu recurso ao uso de analogia de símbolos e funções, muitas vezes entendida como destituído de engajamento ou de resistência efetiva à opressão, foi capaz de desviar e enganar o pensamento forte da cultura do ocidente.

Mais do que uma proposta de convencimento, em que o argumento mais forte era o mais qualificado para ganhar a disputa, a cultura negra da diáspora jogou com a esfera da sedução. Em sua apropriação desse atributo, o jogo de seduzir vencia pela aparente não resistência. A deslocar o centro da resistência para o corpo, aspecto desprivilegiado pelo pensamento racional, a cultura da diáspora criava sua

margem de manobra, seus espaços de “resistência” política. Desta forma, a dimensão do lúdico seduziu a racionalidade:

Após a diáspora, quando escravizados em território brasileiro, os africanos tiveram todas as suas organizações desestruturadas. A música, a dança e as festas foram as formas encontradas por eles para se reconstituírem e se reterritorializarem como sujeitos e comunidade; foi por meio dessas práticas que conseguiram reatar seus fragmentos simbólicos, reconstruindo e transmitindo memórias. Para isso, os escravos e seus descendentes precisaram estabelecer relações de trocas com outros elementos culturais pertencentes às diversas etnias africanas, com europeus e indígenas. [...]. As relações simbólicas dos escravos africanos e seus descendentes com a cultura ibérica e indígena foram constituídas por meio de uma sedução pelas diferenças, graças às suas formas de conhecimento com base em analogias de símbolos e funções. Mas essas trocas não eliminaram as querelas, nem construíram nova síntese histórica e cultural. Assim, participar de festas em louvor a São Benedito aparentaria uma conversão à cultura do outro, enquanto poderia ser apenas uma relação analógica. (BARATA, 2012, p.29)

Devido à natureza singular das manifestações culturais da diáspora africana, é importante tornarmos mais explícito o que entendemos por cultura. No âmbito da pesquisa etnográfica, Victor Turner nos auxilia de maneira eficiente quando foca seu olhar antropológico sobre aquilo que o grupo realiza mais do que no que o grupo pensa ou elabora intelectualmente. Este atributo de seu olhar etnográfico servia para distingui-lo de outros antropólogos, tais como Lévi-Strauss, que pôs em relevo as estruturas do inconsciente. Em suas pesquisas, o foco de Turner se concentra na ação, retirando a possibilidade de fomento de uma perspectiva analítica que considera a cultura como de natureza supra-orgânico. O supra-orgânico funcionaria como uma espécie de reificação do conceito de cultura, algo recorrente em muitas das interpretações sobre cultura. Turner entende a cultura de um grupo como uma dinâmica que se produz nas relações sociais que se constituem mediante as interações entre os sujeitos que compõem este grupo. Este conceito é detalhado pelo geógrafo James Duncan, ao apontar para esta tendência nos primórdios de uma antropologia que marcou os primeiros anos do século XX, especialmente nas formulações teóricas propostas por Alfred Kroeber. Segundo Duncan, a cultura:

Era vista como uma entidade acima do homem, não redutível às ações dos indivíduos e misteriosamente respondendo a leis próprias. [...]. Para Kroeber, a mudança do individual para o social e cultural não constitui um “elo numa corrente, nem um passo em um caminho, mas um salto para um outro plano”. Ele concebeu a realidade como sendo composta por alguns níveis, começando com o inorgânico na base, seguido pelo orgânico que, por sua vez, é coberto por um nível psicológico ou biofísico e, finalmente, coroado pelo nível social ou cultural. [,,]. Isto foi, em parte, uma tentativa para distinguir a antropologia da psicologia e, mais tarde, da sociologia, focalizando a cultura como sendo um nível independente da realidade. Ao elevar a cultura a um nível supra-humano, o antropólogo não tinha mais

necessidade dos indivíduos e, portanto, não precisava dos processos psicológicos. (DUNCAN, 2003, p.64-67)

Essa perspectiva de Turner foi fundamental para que ele desenvolvesse suas pesquisas com grupos sociais que dão destaque aos elementos que escapam ao universo do pensamento racional como princípio privilegiado, incluindo também a dinâmica corporal. Com isso, além de poder viabilizar uma maior compreensão de suas práticas rituais, tais como em suas festas e celebrações de natureza religiosa, Turner se afasta da ideia de cultura como algo independente, deslocado do mundo da vida e existindo em um universo reificado.

Com isso, talvez seja possível apontar para uma proposta diferente no entendimento antropológico sobre o significado de cultura. Uma interpretação sobre cultura poderia compreendê-la como o campo onde não só as elaborações de ordem intelectual podem ser geradas, mas também o espaço em que a natureza simbólica da cultura se engendra na esfera somática, em seus sentidos corporais. Abrangendo a dimensão do corpo, os símbolos seriam analisados levando-se em consideração as instâncias da corporeidade, ou seja, levando-se em consideração o contexto corporal. Desta forma, a tessitura da teia de significados que Geertz definiu como a natureza da cultura poderia ser ampliada para o espaço do corpo e das práticas que estão diretamente ligadas com a dinâmica da ação corporal.

Com esta visão sobre a cultura dos grupos da diáspora, que acrescenta a dimensão do corpo para ampliar o entendimento sobre as práticas culturais, a liminaridade pode ser vista como um dos aspectos presentes no interior de sua dinâmica social. Na folia de Reis, o estado liminar que é ocupado pelos palhaços influencia a forma como será desempenhado o seu próprio ato performático. O significado do palhaço, que se encontra relacionado com os soldados do Rei Herodes e com o papel de enganar os Reis Magos, de jogar com o destino dos três reis magos de vivenciarem a hierofania, parece, à primeira vista, romper com a “ordem natural” estabelecida pelos padrões de uma devoção ao sagrado e que dá sentido à existência da folia. Entretanto, o papel destes palhaços é significativo, não pela subversão da ordem dominante, desta ordem que reitera os valores da comunidade. Seu papel de relevância na trama da narrativa é o de reconhecimento da plenitude da vida social em comunidade. Os palhaços, ao encherem de tensão e movimento a hierofania cristã, ao provocarem temor e trazerem o desconhecido para a representação do ato devocional, reforçam a necessidade do exercício devocional. Além disso, na expressão lúdica do jogo performático dos palhaços, que seduz pelo riso, pela dança e pela dinâmica do desafio versado, vai sendo reforçada a

necessidade da permanência e manutenção do vínculo de cada indivíduo com a coletividade e com suas práticas religiosas fundadas e legitimadas na tradição.

Figura 10 integrantes da folia no interior de um bar e o palhaço na soleira



Figura 11 - Um outro palhaço observando a cantoria da folia



Figura 12 - O palhaço executando sua performance diante da soleira de um bar



É este estado liminar que interdita aos palhaços da folia o espaço da casa dos devotos. Nas casas daqueles que recebem os ternos de folia e a bandeira, os palhaços não podem entrar. Desta interdição, decorre que lhes será reservado o espaço que antecede a soleira das casas. Será nestes espaços que a dinâmica de suas atuações performáticas se concretizará o que, na maioria das vezes, significa realizar a chula pelas ruas da comunidade. Estes espaços performáticos se tornarão os territórios em que seus corpos irão ganhar expressividade, na multiplicidade dos gestos que compõem as suas danças, na vocalidade dos versos da demanda que caracterizam as batalhas entre os palhaços. Nos espaços das ruas do bairro da Chacrinha é que se formam os círculos que delimitam os seus territórios, à imagem do *circle shout*, o *grito de roda* descrito por Slenes em sua pesquisa sobre identidade centro-africana na região sudeste do Brasil:

Não devemos subestimar as possibilidades dos africanos de manterem vivas suas identidades originais; contudo, na labuta diária, na luta contra os (des)mandos do senhor, na procura por parceiros para a vida afetiva, necessariamente eles haveriam de formar laços com pessoas de outras origens, redesenhando as fronteiras entre etnias. [...]. A história do *circle shout* (“grito” de roda) entre os escravos no Sul dos Estados Unidos nos fornece um exemplo de como essa reformulação do mapa étnico poderia ter acontecido. Segundo o historiador Sterling Stuckey, o movimento em forma de círculo em danças religiosas, sempre em sentido contrário ao do relógio, é praticamente um traço universal das culturas da África Ocidental e Central, sobre as quais existem informações. Portanto, o *circle shout*, que reproduz exatamente esse movimento, teria tido raízes largamente espalhadas pela África. Para Stuckey, essa dança contribuiu como matéria-prima para a formação de uma nova “nação” negra na América do Norte. O interessante, para os nossos propósitos, é que na África os elementos originários do *circle shout*, sendo praticamente universais, provavelmente não tinham nenhuma importância como demarcadores de fronteiras étnicas. Foi somente quando “estrangeiros” de diversas origens foram escravizados juntos, na terra de quem não cultivava tais práticas, que o *circle shout* podia chegar a servir como um sinal diacrítico, marcando a diferença entre “nós negros” e os opressores brancos. [...]. No Centro-Sul do Brasil, práticas semelhantes às do *circle shout*, comuns a diversos grupos na África Central, provavelmente contribuíram também para a formação de uma “identidade bantu” acima das diferenças étnicas originais. No Vale do Paraíba nas últimas décadas do cativeiro, segundo o historiador Stanley Stein, o *caxambu*, uma festa intermediária entre “cerimônia religiosa e diversão secular”, era caracterizada por uma dança em forma de roda, em que os participantes escravos se movimentavam em sentido contrário ao do relógio. Em todo caso, pesquisas recentes sobre o tráfico e sobre a África bantu indicam que não faltavam razões para os escravos ampliarem seu “círculo cultural”, como diria Stuckey, para incluir malungos de outras origens. (SLENES, 1992, p.57)

Slenes caracteriza bem o que pudemos observar em nossa etnografia da folia de Reis em Valença. Ali, nas ruas do bairro da Chacrinha, as rodas eram formadas a cada giro da folia, em uma celebração que anunciava o *gran finale* do ritual. Todas

as casas que eram visitadas pelo terno da folia recebiam em suas ruas a agitação dos palhaços, em suas correrias para a construção do ajuntamento circular. Acompanhando a visita às casas, pudemos notar que esta etapa final era a mais esperada, tanto pelas crianças e jovens, quanto pelos mais velhos. O ritual da chula dos palhaços era o que parecia possibilitar uma maior interação entre público e foliões. Talvez esta maior interação possa ser justificada pela amplitude da rua, que se distinguia dos espaços exíguos das salas das casas dos devotos. Ou, como afirma Barata, ao tratar do partido-alto, em práticas culturais que fazem uso amplo do improviso, essa participação do público pode ser fruto da *“relação imediata com todos os presentes (que são sempre participantes); e uma busca intensa da comunicação, e não da construção de uma relação estética.”* (BARATA, Op. cit., p.35).

Figura 13 - Palhaço executando a chula na roda



Figura 14 - Palhaço na performance da chula



Na dinâmica da folia de reis, a chula dos palhaços, segundo pudemos observar, é o ápice da improvisação. Esta improvisação está presente na forma dos movimentos corporais ou na declamação dos versos. É neste momento que os guardiães da liminaridade, identificados por muitos pesquisadores com os aspectos fetichistas ou totêmicos das culturas vistas como primitivas, obtêm a possibilidade de trabalhar nos espaços performáticos que caracterizam os circle shout, estas regiões limítrofes que divisam o sagrado do profano:

[...] o palhaço declama as suas chulas aos ofegos, em voz rouca e nem sempre inteligível, em virtude da ginástica e gritaria que fazem parte do seu papel. Todo palhaço dispõe de um variado repertório, que utiliza no momento oportuno, mas nem sempre esse repertório é original, pois não somente o palhaço imita os seus colegas como decora versos, estórias rimadas e trechos de emboladas e desafios, publicados nos inúmeros folhetos da literatura de cordel. [...] poucos improvisam tudo o que recitam. [...] a chula conta uma estória impossível, absurda, que provoca o riso e a gargalhada exatamente por este motivo. Há, nela, muita semelhança com as emboladas do Nordeste. O palhaço, dizendo-a, ora se vangloria, ora conta casos de animais, ora comenta acontecimentos políticos do dia, ora recita uma sucessão de quadras ou sextilhas sem conexão entre si. (CASTRO & COUTO Op. cit., p.55)

A suspeita de não originalidade nos versos de improviso e que foi mencionada na citação acima por CASTRO & COUTO, nos parece trazer um aspecto muito particular destas práticas decorrentes da diáspora. Ao invés de

denotar um enfraquecimento dos elementos do improviso, que os autores parecem colocar em questão, este fato reforça ainda mais as suas características criativas. Estes improvisos necessitam, mais do que a autenticidade dos versos nunca antes declamados, de certos elementos que só são captados no momento presente da criação performática. Como não se trata de uma contemplação estética, ela necessita da participação da audiência para se completar enquanto ato criativo. Seja nos gritos, nos risos e nas palmas que partem daqueles que formam a roda, seja no silêncio que estes fazem para captar as palavras dos palhaços. Segundo Barata, no caso do partido-alto:

Em uma roda de partido-alto, o momento do verso é o de valorização da voz, destaque absoluto para a energia vocal. Os versos estimulam o silêncio, já que tanto a plateia quanto os desafiantes precisam de atenção para a resposta. [...]. O partido-alto prioriza a improvisação poética, que só acontece no coletivo e o afirma ininterruptamente, mantendo a força do presente, que se constrói no aqui e agora. [...]. ele é a música e todos os componentes que são percebidos durante o momento de sua concretização: o lugar, o público, os instrumentos, os temas, o motivo do encontro, etc. as formas não linguísticas que se expressam por meio do corpo de cada membro da comunidade constituem o partido-alto. (BARATA, Op. cit., p.49-51)

Figura 15 - O palhaço performando a chula



Figura 16 - A declamação da chula e a interação entre o palhaço e os componentes do round shout



Assim, também na folia de reis, os que estão presentes vão ajudando a construir a dinâmica da chula. A forma como eles participam no ato performático, provoca nos versadores a busca pela resposta exigida na demanda. Assim, a repetição, ao contrário de significar um vazio de criatividade, serve como ponto de abertura para presentificar o passado. Mais do que o conteúdo ou o sentido da mensagem, que pode inclusive ser apropriada de uma fonte já existente, valoriza-se a dinâmica do jogo, dos desdobramentos que podem equacionar eficientemente o corpo, nos seus gestos, nas marcas do olhar e expressões faciais, na presença da voz. Desta maneira, a originalidade recai sobre o instante da forma, mais do que sobre o conteúdo semântico da mensagem. A disputa entre os palhaços faz uso das palavras, mas para ser plena ela necessita do suporte corporal para ganhar expressividade. O corpo e seus movimentos antecedem e sucedem os versos da demanda, tornando imprecisos os pontos de abertura e de fechamento da performance. Nem começo nem fim, mas um movimento circular, como na demanda que transcrevemos abaixo:

Que a estória é de respeito,
Todo mundo sabe disso,

Muito sangue derramado,
 A procura de um menino,
 Santo Deus que me proteja,
 Pois represento a minha missão,
 Entro com o meu pé direito,
 Com o rosário na minha mão.
 Se tiver meu julgamento
 E julgado for condenado,
 Santos reis me dê licença
 Tô chegando no pedaço.

Segue a resposta elaborada por outro palhaço que entra na roda:

Sabe o que é que eu tô sentindo?
 Um vento frio chegar,
 Lá em casa tem uma árvore
 Que nasceu com os pés pro ar
 Da raiz eu faço o suco e das folhas eu faço chá,
 Pode levar zero agora,
 Que o baile vai começar

Figura 17 - A expressividade do gestural do palhaço na chula



Assim, na apresentação dos palhaços dentro do *circle shout*, busca-se mais do que o desvelamento de significados por trás dos versos. A poética de suas vozes, que se realiza no ato performático, diminui os espaços que garantem a autonomia hegemônica do texto escrito. A poética da voz não é, de acordo com Zumthor, uma atividade econômica. Nela não vemos uma síntese como a que se processa na

escrita, mas, ao contrário, um transbordamento, onde um fluxo de elementos distintos se entrelaça. Assim, o espaço é importante, a audiência também, bem como a relação que cada palhaço trava um com o outro, não cabendo separações que objetivem captar essências ou significados ocultos:

A madeira quando arrebenta,
É difícil de fazer de prima,
Pra fazer banco pra moça,
Uma cama pra menina,
Quem tá falando é o Bino,
Que é desgraçado na rima,
Vai levando zé Aroldo,
Aproveita que eu tô em cima,
E pela pancada da caixa,
Meu povo já tá no clima.

Figura 18 - Palhaço lançando seus versos na roda



“Olha quem vem chegando, olha quem vem chegando”, ouvimos gritarem em torno da roda. Na aproximação de mais um palhaço, que se levanta da roda e segue para o centro do círculo, a multidão lança gritos eufóricos e anuncia a sua chegada. Logo, sem mais demora, o palhaço começa a girar o corpo, executando movimentos com as mãos levantadas para o alto. Aproxima-se da roda, volta novamente, quase de costas para o palhaço que declamou a rima anterior.

Opa moçada
Eu vim de uma caminhada longa
Uma caminhada pelos lados de Maceió
Fui visitar o meu avô e também a minha avó
Mas no meio do caminho
A coisa ficou pior...

Neste momento o palhaço para com o corpo, levanta uma das mãos para o alto, como que tentando puxar algo de cima. Coloca as mãos junto ao seu corpo, leva-as ao rosto para ajeitar a máscara. Este movimento é feito como se ele quisesse girá-la ao redor do pescoço. Juntando os pés, tenta mais uma vez dar prosseguimento a sua rima: “mas no meio do caminho, a coisa ficou pior...”. Novo silêncio de sua parte. Ao tentar dar continuidade aos versos de sua rima, as palavras não chegam. “se tu não quer falhar, foge que fica melhor”, é a frase que parte ao redor do círculo, na interação das pessoas com a performance do palhaço. Verso improvisado em cima da falha da memória do palhaço. Este, em um súbito salto, recomeça novamente:

Mas no meio do caminho
A garganta deu um nó
Zé Arouca dá um toque
Que é pro choro não ficar pior

Figura 19 - Palhaço na dinâmica dos versos



No exemplo acima, o momento de esquecimento se converte em possibilidade de criação, em um espaço que torna possível o surgimento de uma nova rima, que tira proveito da situação enfrentada pelo próprio palhaço. A demanda, ao enfrentar situações de improviso, também improvisa nas lacunas da memória, nos rompimentos do fluxo criativo a que as performances sempre encontram-se sujeitas a atravessarem. A audiência, ao criar um verso que provoca o palhaço, também se torna agente ativo no processo criativo do circle shout, desafiando sua centralidade e sua habilidade em seduzir o olhar, em cativar a atenção de todos para a sua performance. Desta forma, o palhaço continua sua rima, buscando dar continuidade a sua chula, ganhando novamente a atenção e o respeito de todos com os novos versos que traz para a roda:

Eu tava vindo pra folia,
Quase que eu chego atrasado.
Eu parei num botequim,
Doido pra tomar um traçado.
Dentro deste botequim,
Só tinha palhaço formado,
Um de faca outro de foice,
Outro de foice e machado,
Não ligue pra nada disso,
Pois eu trago meu corpo fechado.
Eu matei dois que tavam morto
Alejei dois aleijados
Furei o olho de dois cegos,
Dei cabo dos bem cotado.
Eu tô falando a verdade
Vou dizer que eu tô cansado
É essas coisas no mundo,
Que me deixa injuriado.
Eu meto meu pé no chão,
Cavuco que nem arado.
Moço você não repare,
Se algo sair errado.
Vou mostrando o meu talento,
De falar verso rimado,
Tinoco que tá na roda,
Me dá um abraço apertado,
Vem mostrar pra todo mundo,
Que você é meu chegado.

Figura 20 - Palhaço voltando a sentar na roda e sendo aplaudido pelo reconhecimento de sua performance



No exercício da prática etnográfica, observar estas performances dos palhaços na dinâmica ritual da folia de Santos Reis foi perceber que suas práticas não se desenvolvem de modo fechado, como um conhecimento que foi elaborado distante do espaço onde ele vai ser apresentado. Apesar de exigir uma iniciação, ele é um espaço que se abre pelo desafio, que é aceito ou não por quem deseja adentrar no seu universo mágico. Assim, aqueles que estão presentes no espaço, não são meros espectadores. Eles não se encontram em uma posição de contemplação, tentando decifrar sentidos e intencionalidades produzidas alhures. Eles estão em uma posição ativa, participando do fluxo da memória que é acionado na dinâmica da celebração.

E atuando nesta posição ativa, podem inclusive, como foi aconteceu no caso que vimos quando o palhaço não conseguiu elaborar seus versos, prejudicar a performance, alterá-la, sua intervenção pode fazer com que o palhaço tenha que reelaborar novas estratégias para atingir seus objetivos no desafio. Embora aquele palhaço fosse reconhecido pelas pessoas que estavam na roda, como demonstrou a acolhida que recebeu delas, seu esquecimento pode ter sido decorrente da expectativa que recaia sobre sua figura, retrato do peso do reconhecimento do grupo

do seu potencial de expressar a dinâmica da folia de forma plena. Sobre estes aspectos, Barata afirma que:

Captar o desempenho de um partideiro é sentir a marca de seu conhecimento em seu corpo, modificando-o. sua fala não é apenas um ato comunicativo, mas uma interferência feita na plateia. Falo em captar esse desempenho porque considero impossível interpretá-lo. Ao resistir à significação única, ele sempre transborda, pois é gesto, entonação, tempo, lugar, cenário. Ele é um processo global de significação, que não pode ser decomposto. Precisa ser captado no momento de sua concretização, presença simultânea, num tempo e num lugar, com os participantes da ação. [...]. O texto do partido-alto quer dizer muito mais e inclui a parte física de sua emissão, o espaço, o corpo de quem fala e o de quem ouve. Essas relações provocam diversos sentidos na forma como a memória do grupo se interiorizou no corpo do versador e como o público interage. Mas para isso o versador precisa ser reconhecido pelo grupo e seu texto deve ser identificado por um público iniciado, já que ruídos podem desorganizar a performance. O comportamento dos ouvintes pode modificar, reiterar ou atualizar a tradição, ou, até mesmo, negá-la. (BARATA, Op. cit., p.52)

O Conhecimento que os palhaços trazem consigo, e o qual terá o seu instante de expressividade no momento da performance, é um saber que vem com o corpo e que altera este veículo segundo as circunstâncias em que se verá submetido nas rodas da folia. Acreditamos que esta é uma das características fundamentais deste tipo de conhecimento. Nesta construção de saberes e de fazeres, sua dinâmica ganham externalidade e não profundidade, pois não é guiado pelo isolamento ou pelo afastamento do mundo da vida, mas pela abertura, pela presença no mundo em que se vive a existência cotidiana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante os quatro anos em que tivemos a oportunidade de realizarmos esta pesquisa sobre o catolicismo afro-atlântico e a dinâmica de suas práticas performáticas, nossa perspectiva sobre foi sendo alterado em relação ao objeto que por nós foi escolhido. Do ano de 2010 a 2014, de 23 de dezembro a 6 de janeiro de cada ano, pudemos acompanhar a folia de reis da chacrinha, bairro da cidade de Valença, Estado do Rio de Janeiro. Por tudo o que pudemos ver, ouvir e sentir, talvez fosse mais correto afirmarmos que pela folia de reis fomos escolhidos, nos tornamos seus objetos, no sentido de que as suas nuances, suas características particulares foram transformando a nossa mentalidade em relação ao que entendíamos por práticas religiosas do catolicismo popular. Nessa definição, estão nossas vivências com um determinado tipo de catolicismo, em locais que tivemos a oportunidade de viver no passado.

Partindo do ponto de vista de quem passou pelos rituais formais da igreja católica, bem como estudou a sua visão de mundo centrada em uma doutrina onde a palavra do novo testamento consubstancia as práticas rituais de sua liturgia, a folia de reis seria mais uma destes momentos em que o povo, nas suas impossibilidades de compreender o significado profundo do verbo, se volta para os louvores, para as ladainhas que se destinam a pedir ou a agradecer a manifestação divina em suas vidas. Tudo isso, como prática do povo, não poderia deixar de ser regada a muita música, mais batuque, do que música, diriam muitos, danças, farta comida e risos desenfreados, em um desregramento que compunha o quadro, não só desta celebração do nascimento do Cristo, mas de tantas outras festividades.

O pensar pela perspectiva da Igreja como instituição formalmente constituída era tentar ver como autênticas as manifestações de devoção que seguiam à risca os ditames da teologia cristã. Qualquer movimento em contrário seria visto como desvio, inautenticidade ou deturpações empreendidas pela ausência de cultura formal para realizar o movimento necessário de aprofundamento espiritual. Uma perspectiva do fenômeno religioso que era pautada por uma ideia de uniformidade, de padrão. A forma como se expressava a devoção religiosa na folia escapava em alguns momentos deste direcionamento. Com seus palhaços, instrumentos de percussão e cantorias que são norteadas mais pela euforia do que pelo comedimento, a folia de reis se distancia deste padrão do catolicismo ibérico, origem

que sempre é enfatizada quando são feitas referências sobre elas. Pelo que pudemos ver, existe muito mais diversidade nas folias do que a que a sua origem ibérica poderia conter ou mesmo ser capaz de dar conta.

Por esta grande diversidade, melhor seria afirmarmos também que estivemos em contato e pudemos estudar apenas uma das formas de se expressar a devoção religiosa por intermédio da celebração da jornada de peregrinação que foi empreendida pelos três reis magos a natividade do Deus menino. Estas folias de reis, para uma ampla parcela da população brasileira, mesmo para aqueles que não professam a fé católica, costuma ser entendida como uma prática folclórica, que é cultivada nas cidades do interior, especialmente em seus bairros periféricos.

Como folclore, ela também sempre esteve sob o risco de desaparecer, pois era vista como pertencente a um momento histórico que a modernidade havia suplantado. Por sua natureza fugidia, o que lhe acentuava o aspecto folclórico, precisava ser conservado, catalogado, registrado, gravado. Sua bandeira, suas vestimentas e máscaras, seus cânticos, suas chula, passavam a ser dirigidas para os museus, como uma ação que se queria eficiente em conservar seus traços para as futuras gerações.

Esta ideia de desaparecimento e da necessidade de se fazer o seu registro foi também o que moveu intelectuais como Nina Rodrigues, Silvio Romero, Euclides da Cunha, Arthur Ramos e mesmo Gilberto Freyre. O desejo de conservar os elementos materiais destas práticas populares era inversamente proporcional ao desejo destes intelectuais de admitirem a permanência destas práticas. Este mal-estar diante destas manifestações tinha uma origem: era o mal-estar provocado pelo medo de que o cultivo destas práticas pudessem nos distanciar do processo civilizatório ocidental.

O desejo de ser inscrito na modernidade denunciava a inadequação destas manifestações. Conceitos brotavam destes estudos: miscigenação, democracia racial, autenticidade e força cultural versus degenerescência e mistura, eram conceitos que moveriam políticas de apagamento destes atributos de um suposto fetichismo e totemismo de seus praticantes, os africanos e seus descendentes. As reformas empreendidas pela modernização do país atingiram também os bens simbólicos constitutivos desta cultura negra. Desta forma, os representantes destes grupos sociais e suas práticas culturais são colocados à margem, estando constantemente sob o fogo cruzado do desaparecimento, pois simbolizam o atraso

civilizatório, formas residuais de arcaísmos, cujas práticas são consideradas como incompatíveis com o projeto da racionalidade ocidental.

Pela centralidade das ideias sobre qual seria a identidade brasileira, a nossa pesquisa etnográfica também se complementou pela análise do pensamento intelectual brasileiro sobre a herança africana oriunda do sistema escravagista, especialmente com o fim do tráfico de negreiro. Este regime, ao se calcar na captura, aprisionamento e utilização dos africanos para a produção, fez surgir a diáspora destes africanos escravizados. Tais africanos, embora alijados de seus elementos materiais, puderam carregar nos seus entes a matéria viva de seus conhecimentos e práticas culturais. Estes intelectuais, frente a presença destas práticas provenientes da diversidade sociocultural daquele continente, se puseram a pensar sobre seu impacto na formação do elemento humano brasileiro, que delinearía a identidade do nacional.

A diáspora africana carregou matrizes culturais que passaram por transformações nos espaços de chegada. Na maioria das vezes, a recriação cultural dos descendentes destes africanos escravizados, os afrodescendentes, foi vista através de uma ótica folclorizante. Por esta perspectiva, a ideia de cultura negra é vista como congelada no tempo, incapaz de se relacionar com outras expressões culturais, sem que com isso seja submetida a desintegração total. Da forma como a entendemos aqui, matriz cultural não é uma instancia pura, deslocada do processo histórico e das sociabilidades em construção.

Some-se a isso, o nosso contato com a literatura sobre a cultura centro-africana e o seu encontro com o catolicismo português. Deste encontro, estratégias políticas, econômicas e culturais foram engendradas pela coroa portuguesa e pela monarquia congoleza. Como consequências destes fatores diversos, foi possível o surgimento ainda no continente africano de uma nova modalidade de devoção aos elementos da sacralidade cristã. Deu-se aí a eclosão da religião afro-atlântica. Para que isto fosse possível, em termos da esfera cultural, mais particularmente no âmbito da religião, efetivou-se um processo de analogia semântica, onde os centro-africanos puderam continuar praticando suas devoções ao sagrado, se alimentando espiritual e materialmente das forças sagradas que regem o mundo da vida. Essa energia, essa força era o que mais lhes interessava na economia das ações religiosas.

Decorre dessa dinâmica que, ao invés de uma conversão ao universo da mística católica, em que os símbolos de suas devoções anteriores foram abandonados ou esquecidos em favor dos santos e santas do catolicismo, alguns elementos ou mesmo eventos que faziam parte da experiência compartilhada entre o catolicismo português e as religiões do tronco banto foram sendo correlacionadas de maneira analógica. O caso da jovem aristocrata, Kimpa Vita e suas analogias proféticas entre elementos da história do catolicismo e a história da região do Congo, foram fundamentais para que o povo pudesse se reconhecer em tais.

Ao darmos início a etnografia da folia, ficou mais evidente que esta devoção não era uma prática genérica, que respondia pelo nome de manifestação folclórica, ou seja, *“um conjunto de manifestações culturais registradas e cristalizadas no tempo e no espaço.”* (BARATA, Op. cit., p.9). A folia possui seus atributos sociais, sua dinâmica de recriação, sempre se renovando ao ser realizada ano após ano. Ela guarda também os seus aspectos singulares, ou seja, as características que fazem dela um campo propício para o cultivo das identidades, da manutenção e do compartilhamento de memórias ancestrais, bem como o ambiente diferencial para o estabelecimento de vínculos de solidariedade, resistência perante as situações problemáticas vividas em comunidade, favorecendo a construção de relações identitárias. Estes vínculos identitários é que tornam possíveis o estreitamento dos agentes sociais que compõem a comunidade, o bairro da chacinha.

A folia de reis é um processo comunicativo, ou seja, uma prática cultural dotada de uma dinâmica particular, que, tendo como suporte a tradição, consegue transmitir valores, possibilitar a adoção e perpetuação dos mesmos, dando abertura a novas possibilidades de experiência existencial. Neste processo comunicativo, faz-se uso da memória, uma memória que não necessita ser resgatada, pois não é *“um simples depósito de dados [...] uma busca do que se fixa, do que não se transforma, do que é estável.”* (BARATA, Ibidem, p.9).

A memória perfaz um duplo fluxo, um trânsito entre lembranças e esquecimentos, a exemplo do palhaço que encontramos na folia. Ela pode ser capaz de selecionar eficientemente as situações pretéritas em um rol de lembranças que fizeram parte da existência em comunidade. Em outros momentos, ao contrário, esta mesma memória vai sofrer apagamentos, ou seja, o descarte de fatos e experiências, quer seja por não os considerarmos mais relevantes ou porque eles nos remetem a fases desagradáveis em nossas vidas.

Além disso, acreditamos que memória também adquire sua extensão através do corpo, que transborda em uma profusão de gestos performáticos, tão presentes nas apresentações dos palhaços da folia nos circle shout. Para além do relato oral, a memória se manifesta na ação dos corpos em movimento, com seus gestos que se manifestam nas ações performáticas. A voz dos palhaços nos versos da demanda também realizam a memória em ação, uma voz que reitera e concretiza esta tradição, uma tradição que dá forma a esta devoção do catolicismo afro-atlântico.

REFERENCIAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALENCASTRO, Luís Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: contraponto, 1997.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

ARISTOTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricity & Knowledge*. Trenton, New Jersey: Africa World Press, 1990.

AZEVEDO, Célia Maria de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. São Paulo: Annablume, 2004.

BAKHTIN, Mikhail M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília; Editora da Universidade de Brasília, 2008.

BARATA, Denise. *Educação Tradicional na Iorubalândia e a sua Institucionalização*. Revista Augustus, Rio de Janeiro, vol. 14, nº 27, Fevereiro de 2009, p.34-49.

BARATA, Denise. *Samba e Partido-Alto: curimbas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2012.

BARATA, Denise. *Permanências e deslocamentos das matrizes africanas no samba carioca*. Salvador: INTERCOM, setembro de 2002. p.1-14.

BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

BITTER, Daniel. *A bandeira e a máscara: A circulação de objetos rituais nas folias de reis*. Rio de Janeiro: 7letras;lphan/CNFCP, 2010.

BORGES, Célia Maia. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais-séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Löic. *Sobre as artimanhas da razão imperialista*. Estudos Afro-Asiáticos, ano 24, nº1, 2002, p.15-33.

BOXER, Charles. *A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARVALHO, José Murilo de. *Entre a liberdade dos antigos e a dos modernos: a república no Brasil*. Dados, Revista de ciências sociais. Rio de Janeiro, vol.32, nº3, 1989, pp.265-280.

CASTELS, Robert. *Desigualdade e a questão social*. São Paulo: Educ, 2000.

CASTRO, Zaide Maciel de & COUTO, Aracy do Prado. *Folias de Reis*. Cadernos de Folclore. Rio de Janeiro: Funarte, 1977.

CHARTIER, Roger. *Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 8, nº 16, 1995, p.179-192.

CONRAD, Robert Edgar. *Tumbeiros: o tráfico de escravos para o Brasil*. São Paulo: editora Brasiliense, 1985.

COPANS, Jean. *Críticas e políticas da antropologia*. Lisboa: edições 70, 1974.

COSTA PINTO, Luís de A. *O Negro no Rio de Janeiro: Relações de Raças numa Sociedade em Mudança*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1953.

DA CUNHA, Euclides. *Os sertões*. In: *Intérpretes do Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. p.169-606.

DAMATTA, Roberto. *Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade*. Rio de Janeiro: MANA Estudos de Antropologia Social, 6(1):7-29, 2000.

DEL PRIORE, Mary. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

DUNCAN, James S. *O supra-orgânico na geografia cultural americana*. In: *introdução à geografia cultural*. ROSENDAHL, Zeny & CORRÊA, Roberto Lobato. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

ELIADE, Mircea. *Dicionário das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes Ed, 2002.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A Essência da Religião*. São Paulo: Martins Fontes Ed, 2002.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das religiões*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

- ELTIS, David et ali. *A participação dos países da Europa e da América no tráfico transatlântico de escravos: novas evidências*. Afro-Ásia. Salvador. Nº24, 2000. p.9-50.
- FERNANDES, Nelson da Nóbrega. *Escolas de Samba: Sujeitos Celebrantes e Objetos Celebrados. Rio de Janeiro, 1928-1949*. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 201.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Dominus, 1965.
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel. 1972.
- FERRETTI, Sérgio. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp, 1995.
- FINLEY, Moses I. *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.
- FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- FLORENTINO, Manolo & FRAGOSO, João. *Arcaísmo como projeto em uma economia colonial tardia – mercado Atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, 1790-1840*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FRAGOSO, João. *Um mercado dominado por 'bandos': ensaio sobre a lógica econômica da nobreza da terra do Rio de Janeiro seiscentista*. In: *O antigo Regime nos Trópicos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados & Mocambos: introdução à História da sociedade patriarcal no Brasil*. Rio de Janeiro: editora Record, 1996.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. São Paulo: Global, 2004.
- FREYRE, Gilberto. *Novo mundo nos trópicos*. São Paulo, Nacional/EDUSP, 1969.
- FREYRE, Gilberto. *O mundo que o português criou*. São Paulo: É realizações Editora, 2010.
- FRY, Peter & MAGGIE, Yvonne (orgs). *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.
- GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977.

- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GOLDMAN, M. *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: UFRJ; Grypho Editora, 1994.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- HANCHARD, Michael George. *Orfeu e o Poder. Movimento negro no Rio e São Paulo (1945-1988)*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.
- HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e desigualdade raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HEYWOOD, Linda. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.
- KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- KLEIN, Herbert S. *O tráfico de escravos africanos para o Rio de Janeiro, 1795-1811*. In: COSTA, Iraci del Nero da (Org.). *Brasil: História econômica e demográfica*. São Paulo: Fipe-USP, 1986, p. 77-94.
- KLINGER, Diana. *Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.
- MAGNOLI, Demétrio. *Uma gota de sangue: história e pensamento racial*. São Paulo: Editora Contexto, 2009.
- MAIO, Marcos Chor & RAMOS, Jair de Souza. *Entre a riqueza natural, a pobreza humana e os imperativos da civilização, inventava-se a investigação do povo brasileiro*. In: *Raça como questão: História, ciência e identidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2010. p.25-49.
- MARTÍNEZ-ECHARÁRAL, Lourdes. *O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual*. In: *Raça, ciência e sociedade*. MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996. p.107-124.
- MASSEY, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

- MATTOS, Hebe. *A vida política*. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *A abertura para o mundo (1889-1930)*. Vol.3. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2012.
- MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1995.
- MONTEIRO, Marianna. *Dança popular: espetáculo e devoção*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.
- MOORE, Carlos. *Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza edições, 2007.
- MORAIS FILHO, Melo. *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte: editora Itatiaia, 1999.
- MOREIRA, Carlos Eduardo, et ali. *Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda Editora, 2006.
- MOREIRA, Ruy. *Espacialidade: uma reflexão sobre o problema da ontologia do espaço*. In: PINÔN, Márcio de Oliveira; COELHO, Maria Célia Nunes; CORRÊA, Aureanice de Mello (orgs.). *O Brasil, a América Latina e o Mundo: espacialidades contemporâneas (I)*. Rio de Janeiro: Lamparina; Anpege, Faperj, 2008. p.
- MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. In: *Intérpretes do Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. p.19-168.
- NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo: Edusp, 1998.
- PEREIRA, José Maria Nunes. *Colonialismo, racismo, descolonização*. Estudos Afro-Asiáticos. Rio de Janeiro. Ano 1-nº2, Maio-Agosto, 1978. p.16-29.
- PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *O carnaval das letras: literatura e folia no Rio de Janeiro do século XIX*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.
- PÉTRE-GRENOUILLEAU, Olivier. *A história da escravidão*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- POLIAKOV, Léon. *O mito Ariano: ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.
- PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro, 1º volume: etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RODRIGUES, Jaime. *De Costa a Costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 6ª ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Editora UFRJ, 2006.

RODRIGUES, Nina. *Mestiçagem, degenerescência e crime*. Cadernos Pagú Campinas/SP, n.4, p.1151-1182, out-dez. 2008.

ROMERO, Sílvio. *Folclore brasileiro: contos populares*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1954. vol. 2.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 2ª ed. Rio de Janeiro: UERJ; NEPEC, 1996.

ROSENDAHL, Zeny. *Hierópolis: o Sagrado e o Urbano*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. 4ª Ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SERRANO, Carlos. *Memória D'África: a temática africana em sala de aula*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SEYFERTH, Giralda. *Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização*. In: *Raça, ciência e sociedade*. MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). Rio de Janeiro: Fiocruz; CCBB, 1996. p.41-58.

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

SLENES, Robert. "Malungu, Ngoma Vem!": *África coberta e descoberta no Brasil*. REVISTA USP, vol. 12, São Paulo, 1991-92, p. 48-67.

- SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor- esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. 2ª ed. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2011.
- SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. 3ª edição. Rio de Janeiro: DP & A, 2005.
- SOJA, Edward. *Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1993.
- SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: editora Universidade de Brasília, 2000.
- SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros no Brasil escravista, história da festa de coroação de rei congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- TURNER, Victor W. *Drama, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: Eduff, 2008.
- TURNER, Victor W. *O processo ritual. Estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.
- VENTURA, Roberto. *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 1991.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos Entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos Séculos XVII a XIX*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Corrupio, 1987.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudo de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- VILHENA, Luís Rodolfo. *Ensaio de antropologia*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997.
- WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.
- ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.