



**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Francisco Sandro da Silveira Vieira

**AS CIÊNCIAS SOCIAIS E AS ETNIAS AFRICANAS NO
BRASIL: ANÁLISE CRÍTICA DA CONSTRUÇÃO DO
PROJETO DE IDENTIDADE NACIONAL**

MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

SÃO PAULO

2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

Francisco Sandro da Silveira Vieira

**AS CIÊNCIAS SOCIAIS E AS ETNIAS AFRICANAS NO
BRASIL: ANÁLISE CRÍTICA DA CONSTRUÇÃO DO
PROJETO DE IDENTIDADE NACIONAL**

MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em **Ciências Sociais – Antropologia**, sob a orientação do (a) Professor (a), Doutor (a) Josildeth Gomes Consorte.

SÃO PAULO

2010



**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

BANCA EXAMINADORA:

Josildeth Gomes Consorte – Orientadora

Acácio Almeida

Dagoberto José Fonseca

Agradecimentos

À Marina e à família Silveira, pelo apoio incondicional.

À professora Josildeth Gomes Consorte.

Ao mentor Dagoberto José Fonseca.

Aos professores Kabengele Munanga e Elisio Macamo.

Ao professor Acácio Almeida, pelas sugestões e críticas na banca de qualificação.

Aos amigos Ana Helena, Basílele, Bruna, Camila, Carlos, Christian, Décio, Elísio, Janaína, Jean, Kátia, Ludovico, Márcia, Oluemi e Rogério.

Aos amigos e colegas do IDDAB - Instituto de Desenvolvimento da Diáspora Africana no Brasil.

Ao NUPE – Núcleo Negro da UNESP para Pesquisa e Extensão.

Aos amigos e colegas do XI Curso Fábrica de Idéias em especial, Licia, Denise, Sandrão e Pilar.

Aos professores do XI Curso Fábrica de Idéias, Ângela Davis, Gina Dent, Severino N'goenha, Boaventura de Souza Santos e Ramom Grosfoguel.

À FAPESP e ao CNPq.

AS CIÊNCIAS SOCIAIS E AS ETNIAS AFRICANAS NO BRASIL: Análise crítica da construção do projeto de identidade nacional.

Resumo: É consenso na literatura das ciências sociais – antropologia, sociologia e história – a importância do africano negro na formação social do Brasil. Trazidos ao “novo mundo” como escravizados desde o século XVI, os africanos aqui aportados pertenciam a dois grupos etno-linguísticos: os Sudaneses e os Bantos. No entanto, quando o tema é a influência do “negro” na sociedade brasileira, os estudiosos referem-se principalmente à contribuição do grupo etno-linguístico sudanês, considerados pelos especialistas como portador de uma cultura superior em relação ao grupo etno-linguístico banto. O objetivo desse trabalho tem uma dupla finalidade. Primeiro, partindo das obras de Nina Rodrigues e Arthur Ramos, os fundadores dos estudos afro-brasileiros, rever essa bibliografia, a partir de um referencial teórico mais amplo: os estudos afro-americanos. Segundo, saber quais as razões de tal argumento perpetuar-se nas gerações posteriores aos dois autores citados, independentemente de sua formação intelectual, de sua problematização científica e de seus referenciais teóricos na abordagem do objeto. Assim, nossa análise procura desvendar o processo de construção da nação que passa por uma tradição inventada com a finalidade de legitimar o status de um grupo étnico-linguístico africano (os Sudaneses) como superior em relação aos outros (Bantos) e admiti-lo não só como parte integrante da identidade nacional brasileira, mas também como a parte *positiva* para a formação da identidade nacional.

Palavras-Chaves: Brasil, Identidade Nacional, Bantos, Sudaneses, Invenção das tradições.

Social Sciences and African ethnic groups in Brazil: a critical analysis of the construction of the project of national identity.

SUMMARY: There is a consensus on the Social Sciences literature, being it Anthropology, Sociology or History, that Africans were of great importance on the social construction of Brazil. Those who were brought here from the 16th century as enslaved people belonged to two main ethnic linguistic groups: Sudanese and Bantos. However, when the subject is the “Negro” influence on Brazilian society it is mainly the Sudanese contribution that is considered relevant as they are seen as being culturally superior to the Banto. This study has two objectives. The first one is to take the works of Nina Rodrigues and Arthur Ramos, the founders of african-brazilian studies, and from this starting point investigate the African American studies in order to problematize the alleged Sudanese superiority. The second point is find out the reasons for the maintenance of this belief among intellectuals who greatly vary not only in academic training, but also in their theoretical frameworks. Thus, our analysis looks to unmask the process of construction of the nation that passes through an invented tradition with the purpose to legitimize the status of an african ethnic linguistic group (the Sudanese) as superior in relation to the others (Bantos) and admit it not only as part of the brazilian national identity, but also as the positive part of the national identity.

Key words: Brazil, National identity, Bantos, Sudanese, The invention of traditions.

ÍNDICE:

Introdução: Raça, Cultura, Nação.....	07
Capítulo 1 – As etnias africanas no Brasil: Bantos e Sudaneses.....	10
Os estudos africanos no Brasil: Nina Rodrigues.....	16
Capitulo 2 – Da distinção à hierarquia: As etnias africanas no “Novo Mundo”	22
Entre o biológico e o cultural: As etnias africanas e o projeto de construção da nação.....	35
Nação, religião e mobilidade social: sacerdotes e feiticeiros.....	39
Capítulo 3 – O projeto de construção da nação: Como uma tradição é inventada.....	50
A invenção da superioridade Sudanesa e a construção da nação.....	56
A tradição inventada: Arthur Ramos.....	61
Considerações finais.....	71
Bibliografia.....	82

Introdução – raça, cultura e nação

O Brasil, desde o final do século XIX, apesar de sua posição periférica no contexto geral de uma nova fase do capitalismo moderno – o capital monopolista – vem se transformando continuamente. Mudanças na sua estrutura social, como a abolição da escravatura; a imigração européia; a formação crescente de uma classe operária; o processo de industrialização; a urbanização; a crescente participação das classes urbanas na vida política; a lenta integração de uma pequena parcela dos descendentes de escravizados na sociedade de classes; a passagem de uma sociedade com uma mentalidade estamental para uma outra, competitiva, de “livre” mobilidade social; uma nova redefinição e valorização do trabalho manual são algumas das questões que chamam a atenção da *intelligentsia* nacional.

É com a Abolição da Escravatura e a Instauração da República que surge, agora de modo expressivo, a idéia de construção de uma Nação¹, vindo à luz o "problema" da integração dos ex-escravizados na sociedade brasileira. Isso é importante, porque a afirmação de uma identidade nacional brasileira sempre passou pela questão étnico-racial. Pode-se afirmar que, antes de ser pensada em termos de cultura, a idéia da formação de uma nação foi pensada em termos de "raça". A noção de raça não excluía a reflexão a respeito da cultura, da economia e política, mas sempre foi o eixo principal: "talvez justamente por ser dominante (...) a noção de raça foi quase sempre implícita". (CORREA, 1982, p. 35). É difícil encontrar uma definição satisfatória do que os

¹ A questão da identidade nacional aflorou principalmente em três momentos históricos: 1) com a independência, em 1822; 2) com a abolição do regime escravocrata e o advento da República, em 1888-1889; 3) e com a Revolução de 1930. Períodos em que a idéia de nação entra na pauta e agenda dos atores sociais.

autores da época entendiam por raça, “a não ser indiretamente, ou através de suas propostas políticas, indiscutivelmente 'racistas” (CORREA, 1982, p. 35). O meio ambiente era outra noção que, juntamente com a de raça, formava o "solo" do pensamento brasileiro da virada do século XIX para o XX, período em que se iniciam os estudos africanos e afro-brasileiros (CONCEIÇÃO, 1991, p.25). Eram essas duas noções, raça e meio, que, transformadas em categorias de conhecimento, definiam as vias de interpretação da sociedade brasileira da época.

A pesquisa se debruça a partir destas noções e procura analisar o projeto de construção da identidade nacional a partir da compreensão das etnias africanas e os estudos africanos no Brasil.

No primeiro capítulo faremos uma análise dos estudos africanos no Brasil e sua relação com o projeto de construção de identidade Nacional, ou seja, mostraremos que os estudos africanos foram importantes na definição da identidade nacional brasileira – passando pela questão racial – sobretudo no final do século XIX e se desenvolve na primeira metade do século XX. A análise focaliza dois autores considerados fundamentais nos estudos africanos: Nina Rodrigues, seu fundador, e seu discípulo Arthur Ramos. Tanto um quanto o outro, embora os separassem mais de 30 anos de diferença e métodos teóricos diversos, tinham o mesmo objetivo: “o problema do negro” no Brasil.

No segundo capítulo ampliaremos a presença africana para as Américas a partir de um referencial teórico mais amplo: os estudos afro-americanos. Veremos que a classificação e a hierarquização dos diferentes povos africanos não foi apenas uma invenção dos estudos africanos no Brasil.

No terceiro e conclusivo capítulo analisaremos o processo de construção da nação a partir de uma tradição inventada; a superioridade do grupo étnico lingüístico Sudanês.

Capítulo 1 - As etnias africanas no Brasil: Bantos e sudaneses

Hoje os estudos sobre a presença africana na América têm passado por uma renovação e têm apontado para uma “redescoberta” da África espalhada pelo mundo. O Brasil tendo recebido aproximadamente um terço de todos os escravizados para as Américas durante os séculos XVI ao XIX de duração do tráfico Atlântico é terreno importante desta busca. A reconstituição das rotas do tráfico seria facilitada pelo levantamento nominal dos africanos em listas de batismo, casamento e óbito, nas regiões do país onde eles chegaram. Tal levantamento viabilizaria, além do estudo da proporção africana na população total nas regiões do país ao longo dos séculos, o de sua composição étnica. Quem eram os africanos que foram trazidos como escravizados para o Brasil?

As pesquisas² -na sua maioria historiográficas- do sistema escravista têm permitido traçar no tempo a trajetória das etnias africanas através do Atlântico e registrar sua dispersão geográfica nas Américas e suas regiões. No entanto estudar as sucessivas levas de homens, mulheres e crianças trazidos como escravizados pelo tráfico transatlântico desde o século XVI até meados do século XIX, não é nosso objetivo aqui. Pretendemos neste capítulo, identificar quem são de onde vinham, e como foram re-definidas as identidades das duas grandes “nações”³, ou grupos etno-linguísticos que contribuíram na formação da identidade brasileira; os Bantos e Sudaneses.

². Ver: TAUNAY (1941); GOULART (1975); VERGER (1987), ALENCASTRO (2000), TAVARES (1988); Etc.

³ Os antropólogos e historiadores trabalhando com os registros de nações africanas no Brasil e em outras partes da diáspora africana têm apontado para o funcionamento desse processo de re-significação das identidades étnicas sob a escravidão. Os estudos se baseiam no uso de um conceito antropológico de etnia renovado: hoje se trabalha com a idéia de que as identidades étnicas são construídas com base em determinados elementos da cultura de um grupo, conforme se necessita compor o grupo em relação aos outros no seu em torno. Trata-se, portanto de uma identidade em constante transformação. Ou seja, os registros de *nação sudanesa e nação banto*

A designação “Bantu” redefinida e nomeada Banto no Brasil se refere a uma grande família etno-linguística, nunca a uma unidade racial. A sua formação e expansão migratória originaram uma enorme variedade de cruzamentos. Há aproximadamente 500 povos Bantu. Assim não se pode falar de “raça Bantu”, mas de “povo Bantu”, isto é, comunidades culturais com civilização comum e línguas aparentadas. Depois de tantos séculos em que se realizaram muitos deslocamentos, cruzamentos e guerras e foram tão diversas as influências recebidas, os grupos Bantu conservam ainda as raízes de um tronco originário comum.

O termo Bantu aplica-se a uma civilização que conserva a sua unidade e foi desenvolvida por povos de raça negra. O radical “NTU”, comum a muitas línguas significa, “homem, pessoas humanas”. O prefixo “BA” forma o plural da palavra “muntu” (pessoa). Portanto, “Bantu” significa “seres humanos, pessoas, homens, povo”. Os Bantu, além do nítido parentesco lingüístico, conservaram um fundo de crenças, ritos e costumes, similares, a uma cultura com traços específicos e idênticos que os assemelham e agrupam independentemente da identidade étnica. Assim é possível falar em “um povo Bantu” ainda que subdividido em vários grupos de características culturais muito variáveis e com uma história diversa e até antagônica (BAPTISTE, 2003).

Sabemos que os primeiros anos sob a escravidão nas Américas teriam servido como ruptura e redefinição das identidades étnicas. Os registros de

ou mesmo *panteão sudanês/panteão banto* conceituados no texto denotam identidades construídas do lado de cá do Atlântico. Ver Barth, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: *Teorias da Etnicidade*, Eds. Poutignat, Philippe Streiff-Fenart, Jocelyne. São Paulo: Ed. UNESP, 1997. pp. 185-227 [1969]; Carneiro da Cunha, Manuela. Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/USP, 1986. Pp. 97-108.

nação encontrados na documentação; nos assentos de batismo, casamento e óbito, nas matrículas e nos relatos dos memorialistas, representariam tanto as categorias criadas pelos senhores e comerciantes do tráfico preocupados com a classificação e identificação dos escravizados sob sua autoridade, quanto às identidades adotadas pelos próprios africanos ao se reagruparem e ressocializarem sob a escravidão.

Se, por um lado, não se pode relacionar diretamente as práticas culturais de um e outro lado do Atlântico, como faziam folcloristas e antropólogos no início das investigações sobre as culturas afro-americanas, também não se pode afirmar que o trauma da travessia atlântica e da escravização tenham apagado os traços culturais de origem nos africanos nas Américas, fazendo-os construir uma cultura totalmente sincrética. Então usaremos no presente trabalho o termo “aportuguesado” e resignificado Banto e não Bantu de sua matriz originária.

Robert Slenes (1991-92) sugeriu que os grupos étnicos de língua Banto no Brasil, por exemplo, teriam chegado a níveis de identificação e associação tão próximos, identificando e associando elementos de sua cultura material (formas de construção de casas) e práticas simbólicas (o uso do fogo) a elementos semelhantes nas regiões de origem a ponto de formar uma “proto-nação banto”.

Assim como o universo sudanês ou “Nagô” no Brasil, também foi resultante de um interculturalismo ativo, que promovia tanto a síntese de modulações identitárias (ijexá, ketu, egbá e outros) quanto o sincretismo com traços de outras formações étnicas (fon, Mali e outros), aqui conhecidas pelo nome genérico de “jeje”. Quando se fala de cultos “nagô-ketu”, jeje-nagô” e

“congo-angola”, está-se fazendo alusão às combinações sincréticas dessa ordem. (SODRÉ, p.166).

É certo que havia rivalidades de vários tipos (africanos entre si, negros e pardos, crioulos e africanos). Apesar dos conflitos eventuais, a hibridização, a mistura de universos culturais, parece ter constituído sempre um padrão, pois sabe-se em contrapartida, que sempre existiu no processo transatlântico a solidariedade nascida entre os escravizados durante a travessia, assim como os “antigos” dos cultos afro-brasileiros, falam de um intercâmbio profundo entre as comunidades, capaz de passar por cima de velhas divisões étnicas. Para os nagôs, de antiga tradição no comércio, a troca (a palavra *acerto* é, aliás, bastante valorizada pelos “antigos” na Bahia) era regra fundamental. O comércio intenso que incrementaram entre a Bahia e a Costa africana propiciava ademais um contato permanente com as fontes simbólicas de origem⁴. Sua vivência cotidiana era atravessada por uma experiência mítico-religiosa, que impunha o sentido de comunidade e de continuidade das instituições originárias.

Importante, no início, foi o fluxo de bantos (Angola, Congo). Até o Século XVII provinham majoritariamente da África subequatorial os ambundo e os bacongo (grupos predominantes na Bahia) assim como os ovimbundo (de presença mais forte em São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro). Mas a partir da segunda metade do século dezoito, quando o tráfico privilegiou a

⁴ Estudos recentes têm avançado em direções instigantes, no tocante ao comércio entre o Brasil e a África. Ver, notadamente a biografia de Francisco Félix de Souza, traficante brasileiro radicado na costa ocidental da África, o comércio dos objetos de culto, que continuou a ligar a África ao Brasil após a abolição do tráfico de escravos. Ver (COSTA E SILVA, 2004).

África “ocidental” (Costa da Mina, baía do Benim, etc), predominaram entre os escravizados os contingentes humanos originários das regiões hoje correspondentes a partes da Nigéria e Benin (ES-Daomé), por onde se estendiam “nações” ou “cidades-estado” conhecidas como Anagó, Oyo, Ijexá, Ketu, Ifé e outras. Tudo isso constituía um complexo civilizatório designável alternativamente pelos genéricos “ioruba”, “nagô”, ou ainda “sudanês”, cujos reflexos culturais ficaram muito bem delineados na Bahia e no Recife.” (SODRÉ, p.164).

As rotas do tráfico de escravizados para Brasil tiveram abordagem pioneira no trabalho de Pierre Verger em que demonstrou a estreita ligação comercial entre os portos de Salvador e os do Golfo do Benin, na Costa Ocidental entre os séculos XVII e XIX, relação que se traduziu em intenso tráfico de escravizados e mercadorias, em intercâmbio cultural, relações familiares dos dois lados do Atlântico e até a adoção de hábitos e práticas “brasileiros” naquela região africana, ao que Verger batizou de “refluxo”, a volta de africanos alforriados com suas famílias e dependentes. Tal relação comercial privilegiada foi favorecida pela proximidade geográfica das duas regiões e alimentada pelo estabelecimento de sociedade entre comerciantes e traficantes dos dois lados do Atlântico. A peculiaridade deste ramo do tráfico de escravizados determinou a superioridade numérica dos africanos da Costa Ocidental – iorubas, tapas, haussás, jejes – na composição étnica da população africana da Bahia, principalmente no século XIX.

Semelhante relação entre o Rio de Janeiro e Angola tem recebido atenção dos historiadores recentemente. Na composição étnica da população

africana no Rio de Janeiro sempre predominaram os africanos da Costa Centro-Oriental, provindos dos portos de Luanda, Cabinda e Benguela. As condições de sua escravização e suas altas taxas de mortalidade foram descritas e discutidas em detalhes por Joseph Miller como Luís Felipe de Alencastro, em estudo que traça as relações comerciais nos níveis local, regional e internacional que compunham o tráfico de escravizados de Angola. Outros estudos seguem a rota dos escravizados que saíam de Angola e chegavam no Rio de Janeiro. Menos numerosos são os trabalhos que propõem detalhar os caminhos que levavam ao interior, no centro-sul do país. A exploração das rotas terrestres, marítimas de cabotagem ou ainda fluviais, para a investigação das rotas internas do tráfico de escravizados por todo o país há de ser tema mais promissor.

Os estudos africanos no Brasil: Nina Rodrigues

No período escravocrata pairava um total "silêncio" entre os intelectuais brasileiros sobre os africanos, suas etnias e suas origens. Por esse motivo, já em 1888, Sílvio Romero escrevia: "É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas. Quando vemos homens, como Bleek, refugiarem-se dezenas de anos no centro da África somente para estudar uma língua e coligir uns mitos, nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas cozinhas, como a América em nossas selvas, e a Europa em nossos salões, nada havemos produzido neste sentido!" (ROMERO, 1879, p.99).

Tal apelo foi respondido por Nina Rodrigues (1862-1906). Ele "teve o mérito de iniciar entre nós o estudo sistemático sobre o negro brasileiro" (MOURÃO, 1978, p.7).

Na introdução de sua principal obra, *Os Africanos no Brasil*, ele parece surpreso que os seus estudos anteriores estivessem um dia "face a face" com a esfinge de nosso futuro - o "problema do negro" no Brasil. Como médico, ele adverte para o "perigo", no futuro da sociedade brasileira, da existência, numa população de aparência vigorosa, de "possíveis germes de precoce decadência que mereciam sabidos e estudados, em busca de reparação e profilaxia". (RODRIGUES, 1977, p. 1-3). Deixava transparecer uma vontade de intervir na engenharia social brasileira com preocupações eugênicas, que ele - espírito de sua época - considerava como "transcendente questão de higiene social" (RODRIGUES, 1977, p.1-3).

Como homem de seu tempo, comungando com fé as idéias européias dominantes das elites, defronta-se com a noção corrente de que não existia no Brasil o problema étnico. Para ele, a abolição havia provocado um clima emocional compensatório, do qual derivava a posição falsa de "emprestar ao negro a organização psíquica dos povos brancos mais cultos" (RODRIGUES, 1977, p. 3). E acentua que se conferia ao negro, "qualidades, sentimentos, dotes morais ou idéias que ele não tinha que ele não podia ter". (*Idem*, p. 3). Ele exhibe claramente uma demasiada confiança no evolucionismo europeu, jamais vislumbrando que a sociedade mestiça brasileira poderia escapar desse fatalismo cientificista.⁵

Seus estudos são o resultado direto da questão racial brasileira ou, como ele afirmou, do "problema do negro". Uma das medidas preliminares que recomenda para defrontar tal problema, e à qual se dedica, é o estudo dos "negros colonizadores", noção posteriormente retomada por Manuel Querino e Gilberto Freyre (1992). Acrescenta ser urgente estudá-los porque "ou esse estudo se faz de pronto, ou a sua possibilidade em breve cessará de todo". Para ele, a Bahia seria o único lugar onde esse estudo poderia ser feito porque, embora já velhos, o número de africanos vivendo nesse estado ainda era significativo⁶. Para Nina Rodrigues, eram importantes a identificação étnica e a

⁵ O "fatalismo" de Nina Rodrigues leva-o a afirmações como as seguintes: "A raça negra no Brasil, (...), há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo (...) consideremos a supremacia imediata da raça negra nociva a nossa nacionalidade, prejudicial em todo caso a sua influência não sofreada aos progressos e a cultura do nosso povo" (RODRIGUES, 1977, p. 7).

⁶ O Estado da Bahia teve um papel central nos estudos afro-brasileiros. Considerado o "maior conglomerado do que eram considerados traços e tradições culturais africanos fora da África (...) a partir dos anos 30, ela também teve uma posição chave na formação da moderna antropologia afro-americana (FRAZIER, 1942; HERSKOVITS, 1943). Inspirados pela busca de 'africanismos' no novo mundo, vários antropólogos e sociólogos (Pierson, 1942 e Bastide, 1967) consideraram o Brasil, e em especial o litoral do Estado da Bahia, como uma das áreas nas quais

origem geográfica dos africanos e seus descendentes no Brasil. Ele admoesta os historiadores que não o fazem, englobando-os todos de modo indistinto como sendo "negros da costa" (RODRIGUES, 1977, p.16).

Valendo-se de textos de autores do século XVII, como os de Gaspari Barlei, que deixou um estudo sobre os africanos introduzidos no Brasil pelos holandeses, Nina Rodrigues reproduz, dois séculos depois, os estereótipos daquele autor quando afirmava serem dos negros africanos "os mais trabalhadores de todos eles os naturais de Angola (Bantos). Os ardrenses, que são muito ignorantes, teimosos e estúpidos têm horror ao trabalho (...). Os da Nigricia, naturais do Congo, e os sonhenses, são muito aptos para os trabalhos" (CONCEIÇÃO, 1991, p.30). A distinção que Nina Rodrigues faz no decorrer de seus estudos quase não ultrapassa o nível de identificação etno-linguística, religiosa, de caracteres físicos em geral, e de uma ou outra habilitação para o trabalho. Suas avaliações são subjetivas, generalizadas de temperamentos e personalidades dos negros, imputadas a todos os membros de qualquer grupo étnico. "Como um escolástico, não discutia os fatos com fatos, mas com trechos de livros estrangeiros" (RAMOS, 1957, p.142).

Porém nem todas as descrições dos africanos feitas por Nina Rodrigues são tão estereotipadas. As descrições gerais dos reinos de Benin e seus vizinhos, amparadas em bibliografia específica são minuciosas. Elas incluem as relações entre os reinos do Golfo de Benin e o Brasil, através de missões diplomáticas e comerciais (tráfico de escravizados) enviados ao Brasil no decorrer do século XVIII.

a cultura negra manteve os traços africanos num grau maior do que em qualquer outro lugar da diáspora" (SANSONE, 2001, p. 5).

No capítulo dedicado aos negros maometanos, à análise de Nina Rodrigues assume um caráter mais histórico e social. Ele critica os autores que qualificaram às revoltas Malês ocorridas na Bahia na primeira metade do século XIX, como "manifestações de sentimentos perversos e cruéis dos selvagens de pele negra" (RODRIGUES,1977, p.38). Para compreender as verdadeiras causas de tais rebeliões, segundo ele, é necessário olhar para o que se passava na África daquela época, onde se alastrava com força a expansão islâmica dos *peules* ou *fulanis* no território que corresponde à atual Nigéria. Essas rebeliões seriam uma repercussão, no Brasil, das transformações políticas operadas pela guerra santa (*jihad*) dos *peules* e *fulanis* nas regiões *haussá* e *yorubá*.⁷ Ele relaciona com detalhes esses eventos, com a vinda para o Brasil dos grupos étnicos haussás, fundamentado em documentos brasileiros, descrevendo as diversas etapas das chegadas dos *yorubás* ao Brasil. Baseado numa bibliografia mais adequada Nina Rodrigues faz uma descrição muito positiva dos *haussas*: "Não eram negros boçais os haussás que o tráfico lançava no Brasil. As nações dos Haussá (...) eram florescentes e dos mais adiantados da África Central. A língua haussá, bem estudada por europeus, estendia-se como língua de comércio e das correntes por vastíssima área; (...) havia manuscritos de língua indígena escrito, em caracteres árabes" (RODRIGUES, 1977, p. 4).

Essa descrição positiva que ele faz dos haussás, estendida freqüentemente a todos os sudaneses, não é contraditória com uma postura "racista", exibida no início de seu livro, quando expõe os pressupostos

⁷ Também Arthur Ramos filia as guerras africanas às insurreições baianas lideradas pelo grupo étnico sudanês, em sua maioria islamizada. Portanto essas insurreições baianas "seriam nada mais, nada menos, do que a continuação das longas e repetidas lutas religiosas e de conquista levadas a efeito pelos negros islamizados do Sudão" (RAMOS, 1972, p.336).

evolucionistas que adotou: "entre os negros podem existir vários estágios civilizatórios, mas todos inferiores ao dos brancos, como é possível depreender, [...] a "raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços a nossa civilização (...), há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo" (RODRIGUES, 1977, p.7).

A contribuição de Nina Rodrigues é mais evidente quando procura identificar, com recursos predominantemente lingüísticos, as origens étnicas e geográficas dos negros, especialmente os velhos africanos por ele entrevistados. Até então, essa identificação não era feita pelos historiadores, incapazes de superar as dificuldades da insuficiência documental sobre as origens étnicas dos negros brasileiros, confundindo-as com os portos africanos de onde os futuros escravizados seriam embarcados para o Brasil.

A análise do livro, *Os Africanos no Brasil*⁸, mesmo que breve e limitada, permite-nos chegar a algumas conclusões. A primeira é acerca do seu pioneirismo, obra fundadora dos estudos sobre o negro no Brasil. Suas análises e informações serviram de referência para muitos discípulos como, dentre outros, Arthur Ramos.

Arthur Ramos (1903-1949) também foi médico-legista, além de ter formação em psiquiatria. Seu interesse pelas questões étnicas, levaram-no a assumir o ensino de antropologia na Universidade do Brasil/RJ, embora não tivesse formação nesta área. Durante as décadas de 1930 e 1940, Artur Ramos assume um papel importante nos estudos sobre as civilizações africanas e as religiões negras na Bahia e no Rio de Janeiro. Uma das

⁸ *Os Africanos no Brasil* foi originalmente publicado em 1933. Os capítulos dessa obra são artigos apresentados em congressos científicos ou publicados em importantes periódicos do século XIX. É importante ressaltar que Nina Rodrigues nasceu em 1862 e faleceu em 1906.

principais razões desse destaque é o fato dele utilizar um novo conceito: o de *cultura*, em contraposição às teorias de base racial então dominantes. Os anos 1930 e 40 são marcados pelo culturalismo, teoria científica nascida no interior da antropologia, alastrando-se para outras disciplinas das ciências humanas - como a sociologia, a historiografia e a geografia - enquanto corrente hegemônica. É essa mudança de abordagem teórico-metodológica, verdadeira ruptura epistemológica, que marca profundamente a distinção entre ambos. O seu mérito está no seu anti-racismo, tendo substituído o velho princípio das civilizações superiores ou inferiores pelo da "relatividade das culturas". Segundo BASTIDE (1971 p. 40-1): "ninguém fez mais que ele para dar ao brasileiro de cor o orgulho pelas suas origens étnicas".

A psicanálise, a psicologia e a etnologia orientaram os seus trabalhos. A primeira foi utilizada na explicação de sobrevivências africanas - como os mitos e ritos - em que o encontro dos inconscientes coletivos do branco e do negro é analisado enquanto expressões do sincretismo e da *aculturação* (CONCEIÇÃO, 1991, p.34).⁹ Contando com um maior acúmulo de conhecimentos, provenientes de novas pesquisas realizadas na África, Arthur Ramos pôde dar um passo maior no domínio dos dados empíricos sobre o "continente das trevas". Suas abordagens predominantemente culturalistas (seguindo as áreas culturais africanas mapeadas por Herskovits), também abrangem as instituições políticas e religiosas, com destaque para a região sudanesa.

⁹ O conceito de aculturação é tomado do antropólogo Merville J. Herskovits (1895-1963). Herskovits foi um dos primeiros africanistas estadunidenses de grande importância. Realizou pesquisas de campo no Daomé (atual Benin), estabelecendo uma classificação das áreas culturais da África. Sua principal contribuição teórica foi o conceito de aculturação, aplicado às transformações culturais (e problemas anexos) dos negros da América. Ver BERNARDI, 1982.

CAPÍTULO 2 – Da distinção à hierarquia: As etnias africanas no “novo mundo”.

Os primeiros autores que escreveram a respeito da presença dos escravizados negros nas colônias americanas postularam a existência de uma diferença intrínseca entre os costumes dos diversos povos africanos transportados para o “novo mundo”. Essas diferenças eram referenciadas ao longo de uma escala evolutiva marcada pelos vários graus de desenvolvimento de sua “cultura moral” (DORSAINVIL, 1931, p.29). Esses autores estabeleciam assim, a partir das narrativas de viajantes e das teorias do evolucionismo, uma hierarquia entre os diferentes povos, a partir de suas características físicas e de suas “qualidades morais” (CAPONE, 2007, p.64).

M. d’Avezac, vice-presidente da Sociedade Etnológica de Paris e membro das sociedades geográficas de Paris, Londres e Frankfurt, oferece-nos um panorama do que eram as idéias dominantes no Século XIX sobre os povos africanos. Seu *Esquisse Générale de L’Afrique et L’Afrique ancienne* inscreve-se no debate a respeito da “multiplicidade das raças humanas”. Diante dos defensores da unidade da raça humana, confirmada pelos textos bíblicos, o autor lembra que a Bíblia faz referência a três grandes ramos da raça branca, individualizados em três tipos: o grego, o egípcio e siríco, “cujas tradições respectivas conservaram através dos séculos, como um testemunho indelével da veracidade de Moisés, os nomes de Jafet, de Cam e de Sem” (D’AVEZAC, 1844,p.17).

O autor propõe, então, definir a posição ocupada pelos diferentes tipos africanos no vasto quadro das populações do globo. Para isso, M.d’Avezac retoma, as três divisões de Swaison, um zoólogo inglês que tinha estabelecido

em toda seção natural do reino animal uma subdivisão tripartite, apresentando um tipo, um subtipo e um grupo “aberrante” ou menos desenvolvido. Ele supõe, que no conjunto das raças humanas, a “espécie branca” ou caucasiana constitui o tipo fundamental, a “espécie amarela” ou mongólica”, o subtipo, constituindo a “espécie etíope” o grupo aberrante formado por três subespécies: a negra, a americana e a “malaia”. Ele propõe igualmente a aplicação deste método de análise à “espécie branca”, que se divide assim em três variedades: “jafética” ou indo-germânica, que constitui o subtipo; “camita” ou “fenício-egípcia”, formando o grupo aberrante (D’AVEZAC,1844,p.17). No que diz respeito à “espécie etíope”, M. d’Avezac lamenta a carência de dados sobre o assunto, mas “como hipótese aventurosa e conjetural” designa o negro africano propriamente dito como variedade tipo, o papua da Oceania como subtipo e, como grupo aberrante, “o Hotentot, o Cafre e o Alfour” (D’AVEZAC,1844,p.18).

Os Bantos (cafres) e seus grupos assimilados, como os hotentot, parecem, assim, ocupar os últimos degraus na escala da civilização humana:

“Na penosa marcha ascendente realizada pela humanidade, que partiu do estado selvagem para chegar ao estado de civilização aperfeiçoada à qual proclamamos orgulhosamente pertencer, parece-nos que, ao olharmos para trás depois de termos alcançado o nosso objetivo, podemos ver alongar-se do Norte ao Sul, desde as margens do Mediterrâneo até a extremidade austral do continente africano, essa longa escala cuja base é ocupada pelo Bosjesman ou Hotentot da mata, que os viajantes representam como muito próximo do animal” (D’AVEZAC, 1884, p. 24).

Hierarquizar os diferentes povos africanos não foi apenas uma invenção do evolucionismo. Na realidade, durante toda a época colonial, as tentativas de classificação dos africanos escravizados estão presentes tanto nas narrativas de viagens ao Brasil como nos textos dos missionários católicos. Assim, no século XVII, o padre Antonil (1776) escrevia que ‘como os escravos pertencem a nações distintas, umas mais selvagens que outras, (...) eles são, por conseguinte, diferentes em seus aspectos somáticos’, convindo, pois, escolhê-los cuidadosamente. Cada um tinha a sua especialização: os arda e os mina eram robustos, os de Cabo Verde mais fracos e os congo bons para os trabalhos dos campos e os trabalhos domésticos.¹⁰

O costume de classificar os escravizados segundo suas qualidades físicas e morais ainda não tinha sido totalmente abandonado passado um século, C. Lavollée (1852), autor de *Voyage em chine*, ao passar pelo Rio de Janeiro observou que nesta cidade os negros angolanos eram os escravizados preferidos, acrescentando: “os negros, como os cavalos, são classificados segundo a sua raça, cada uma tendo suas qualidades particulares e sua cotação no mercado”. (*apud* MACEDO, 1944, P.78).

O interesse pelas particularidades dos africanos escravizados foi compartilhado por outras sociedades coloniais. Assim Fernando Ortiz (1975, p.71) nos lembra que em Cuba a compra de um escravizado africano (negro de nación) era fortemente influenciada por sua origem: “para um comprador, existia uma diferença, no nível psicológico, entre um Lucumí (ioruba), um Congo ou um Mandinga”. Mas os testemunhos a respeito das diferentes

¹⁰ Esta classificação das Etnias africanas encontramos em obras “entre outros” como Casa Grande e Senzala de Gilberto Freyre de que trataremos a seguir.

qualidades de cada povo africano eram no mínimo contraditórios. Henri Dumont (1915-1916), que escreveu no fim do século XIX um artigo consagrado à antropologia e à patologia comparada dos negros escravizados em Cuba, ressaltava a “inequívoca resignação” dos lucumí (ioruba nos Brasil) e sua obediência, “embora apresentassem certa inclinação para o suicídio”, afirmando que os congos, ao contrário, eram “fortes, porém tímidos e extravagantes, inclinados à insubordinação e à ociosidade”. Por outro lado, Fernando Ortiz (1975, p.74), citava Moreau de Sant-Méry (1784, p.36) para demonstrar a superioridade dos lucumí, “os escravos mais inteligentes e mais suscetíveis de serem civilizados, ainda que altivos e difíceis de subjugar”; já os congo, em sua opinião, eram muito mais “adaptáveis ao trabalho colonial” e bastante apreciados pelos senhores que os escolhiam como domésticos.

Vemos que a classificação feita pelos autores acima citados em relação aos grupos étnicos africanos escravizados no “novo mundo” é de fato contraditória. Podemos dizer que poderia representar mais uma página curiosa da história colonial, se não revelasse toda uma série de questões que alimentavam o debate sobre as características nacionais e sobre o papel que cada país das Américas devia representar no conjunto das nações (CAPONE, 2007, p.67).

A compreensão das culturas africanas que tinham contribuído para a formação da identidade nacional brasileira era indispensável para determinar a posição ocupada pelo Brasil na comunidade internacional (CAPONE, 2007, p.70).

A referência aos Estados Unidos era bem evidente, Nina Rodrigues (1933, p.7) escrevia em sua introdução: “Entre nós, um pequeno núcleo

colonial de raça branca foi absorvido pelo cruzamento com as raças negra e americana; na América do Norte evitou-se toda mistura de raça. (...) A divisão do grau de cultura dos povos negros que colonizaram o Brasil tornou-se assim uma questão capital para o estudo de nossa nacionalidade nas suas bases e nas suas forças vivas. Isso não tem nenhuma utilidade nos Estados Unidos onde sempre se soube ou pôde conservar a raça negra, em sua totalidade, a uma distância respeitável”.

A idéia do negro “refratário à civilização” é atenuada, em 1906, a partir do uso de uma “escala hierárquica de raça, cultura e de aperfeiçoamento” entre os diferentes povos africanos que tinham sido transportados para o Brasil. Mas, apesar disso, a inferioridade social dos negros é raramente questionada, porque a incapacidade do negro em se adaptar à civilização era segundo Nina Rodrigues, “orgânica e morfológica”. O que se fazia necessário determinar era, pois, o grau de inferioridade que a presença dos africanos representava para o processo de formação do povo brasileiro, mediante a ação da miscigenação.

Para isso, convinha demonstrar que os escravizados negros trazidos para o Brasil não pertenciam exclusivamente aos povos africanos “mais degradados, brutais e selvagens”. O tráfico também tinha introduzido “poucos negros dos mais adiantados e mais do que isso, mestiços camitas convertidos ao islamismo e provenientes de estados africanos bárbaros sim, porém dos mais adiantados” (RODRIGUES, 1933, p.269). Esses africanos menos “bárbaros”, que os demais eram os nagô (ioruba) concentrados na cidade de Salvador, Bahia.

Entretanto entre os escravizados negros, encontrava-se igualmente um grupo de africanos convertidos ao islamismo: os negros malê. Sua presença na

Bahia tinha chamado a atenção durante as rebeliões de escravizados que eclodiram ao longo de toda a primeira metade do século XIX. Porém, se por um lado as rebeliões dos malês contribuíram profundamente para o surgimento de um sentimento de medo diante do que foi chamado de “perigo negro”, por outro lado, os malês provavam a presença, entre os negros brasileiros, de um tipo mais elevado de religião: o monoteísmo (CAPONE, 2007, p. 71).

Pouco mais de 30 anos após a obra pioneira de Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, o primeiro teórico da “brasilidade”, publicava um livro propondo a análise do processo civilizador constitutivo da sociedade brasileira. Neste texto, encontramos a mesma valorização de um grupo de negros considerados “superiores” por serem também muçulmanos:

A afirmação permite que Gilberto Freyre – assim como antes dele, Nina Rodrigues – negue a predominância dos bantos que tinha sido reiterada ao longo de todo o século XIX. A presença de negros de cultura “superior” metamorfoseia-se então, em um sinal diacrítico que mostra uma “superioridade” brasileira em face os Estados Unidos: “Os historiadores do século XIX limitaram a procedência dos escravos importados para o Brasil ao *stock* Banto. É ponto que se deve retificar. De outras áreas de cultura africana transportaram-se para o Brasil escravos em grosso número. Muitos das áreas superiores a banto. A formação brasileira foi beneficiada pelo melhor da cultura negra da África absorvendo elementos por assim dizer de elite que faltaram na mesma proporção ao Sul dos Estados-Unidos. “I have often thought that slaves of the United States are descended not from the noblest African stock”, observou Fletcher confrontando os escravos das senzalas brasileiras com os Estados-Unidos” (FREYRE, 1943, p.471).

A “superioridade” dos negros islamizados não deixava dúvida alguma. Ao se referir aos fula, A. Hovelacque (1889, p. 48) considerava esta “raça” como superior aos outros negros. Eles eram de “cor menos negra”, “de espécie superior em inteligência e em beleza física” (ORTIZ, 1975, p.71), Eram os africanos mais distantes das “raças negras”, sendo mesmo contados entre as “raças brancas” em razão de seu sangue hamita (D’AVEZAC, 1844, p.19). Já os bantos eram os representantes da verdadeira ‘raça negra’ que ocupava a base da escala evolutiva. A valorização das contribuições de negros “menos negros” permitia, assim reivindicar para o Brasil uma posição importante entre as demais nações americanas: “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” (FREYRE, 1992, p.481).

Gilberto Freyre parece encontrar em um critério estético e sexual as razões dessa particularidade brasileira: se nas colônias inglesas o escravizado tinha sido selecionado em função de sua força física para o trabalho no campo, a colonização negra do Brasil fora influenciada por outras necessidades, tal como a falta de mulheres brancas. Então, as negras mina e fula, “africanas não só de pele mais clara, como mais próximas, em cultura e ‘domesticação’, dos brancos” tinham sido as amantes mais procuradas pelos colonos portugueses (FREYRE, 1992, P.483). A contribuição civilizadora desses escravizados provenientes de áreas de cultura negra “mais adiantada”, torna-se, pois, um elemento nobre na colonização do Brasil: longe de terem sido apenas “animais de tração e operários de enxada”, esses negros “superiores” tinham desempenhado no Brasil uma verdadeira função civilizadora (FREYRE, 1992, p.485).

Entretanto, na medida em que o negro islamizado representava um elemento civilizador “nobre” no processo de formação do povo brasileiro, esta mesma “nobreza” foi igualmente atribuída, por extensão, a outros negros. Todos os negros sudaneses e, sobretudo, os nagô, participavam desta “superioridade”. Não tinham eles colaborado ativamente na revolta dos malê de 1835. Gilberto Freyre como Nina Rodrigues, ressaltavam a importância da influência exercida pelos *fulas* e pelos *hauçás* muçulmanos sobre os iorubas ou nagôs e sobre os ewe ou jêje (FREYRE, 1992, P.490).

Os malês foram em grande parte exterminados ou deportados para a África após as rebeliões de escravizados do início do século XIX. Serão, pois, os iorubas que se tornarão os depositários desta “superioridade”. Freyre dedica-se, então, a buscar as influências muçulmanas sobre os cultos de origem africana, bem como sobre o catolicismo popular (FREYRE, 1992, p.491-496). Se não era possível afirmar a predominância ioruba no nível quantitativo sobre a totalidade do território brasileiro, sua suposta predominância cultural permitia, por outro lado, eclipsar o espectro de uma origem africana (a origem banta) que não era tida em alta consideração: “(...) uma predominância cultural não se avalia pelo número de indivíduos introduzidos, mas pelo adiantamento da cultura, em seus elementos essenciais, em seu *paideuma*, como diria Frobenius. É o que aconteceu com a cultura *yoruba*; a mais adiantada das culturas negras puras, introduzidas no Brasil” (RAMOS, 1979, p.201).

Assim, para poder criticar a afirmação, com base em dados lingüísticos, da predominância banta, Arthur Ramos, embora reconhecendo que esta cultura se disseminou em uma área bem mais extensa que a cultura sudanesa, afirma que ela permaneceu “menos intensa em valor cultural”: “Podemos dizer que a

cultura sudanesa foi importante no sentido *vertical* e a banto, extensa, no sentido *horizontal*” (RAMOS, 1979, p.232).

Podemos estender essa mesma análise às teorias de Melville Herskovits (1990) sobre as culturas negras nos Estados Unidos. Tendo sido, assim como Gilberto Freyre, discípulo de Franz Boas, Herskovits dedicou-se a buscar uma cultura africana que pudesse funcionar como símbolo positivo para os negros americanos. No seu caso, tratar-se-á dos akan da antiga Costa do Ouro, atual Gana. Em resposta às afirmações de Gilberto Freyre que ‘inferiorizava’ a “qualidade” dos africanos transportados para os Estados Unidos, Herskovits (1990, p.370) afirmava que a influência da cultura congo tinha sido muito pequena em seu país, embora reconhecesse que não se dispunha de dados etnográficos suficientes relativamente a este povo (CAPONE, 2007, p.74)).

Para Herskovits não havia dúvidas sobre a predominância nos Estados Unidos dos negros provenientes da África sudanesa ou ocidental. O que muda, de acordo com as colônias americanas consideradas, é a origem étnica do grupo dominante: ashanti e fanti, também chamados akan, nas colônias inglesas; daomeano (ewe ou fon) nas francesas; nagô (ioruba) nas espanholas e portuguesas (HERSKOVITS, 1990, p.50). Mas como uma cultura numericamente inferior, tal como os fon no Haiti (DORSAINVIL, 1931, p.166), poderia deixar sua marca sobre a cultura de todo um povo? Apelou-se então, para o espírito “guerreiro” dos daomeanos, para suas qualidades de líderes religiosos e políticos, para a sua participação nas revoltas contra os dominadores, tão diferente do “espírito doméstico dos congos” (RAMOS, 1979, p.107). Foi preciso então demonstrar como os bantos sempre foram mais “acomodados”, ao passo que os negros de cultura superior – os iorubas (nagô),

os daomeanos os fanti-ashanti, enfim grupos do panteão sudanês – resistiram ativamente à escravidão.

No Brasil, a participação de negros nagôs nas rebeliões da primeira metade do século XIX permitia a identificação dos iorubas com o elemento resistente. Assim, Vianna Filho que publicou em 1944, um, ensaio sobre a escravidão na Bahia, se dobra a esta “evidência”, apesar da importância que ele atribui à cultura Banto: os bantos eram mais “dóceis”, “mais capazes para o processo de contato e de assimilação”, ao passo que os sudaneses se caracterizavam por uma “atitude de rebeldia e isolamento” (VIANNA FILHO, 1988, p.90).

A valorização dos sudaneses tem sido incansavelmente reiterada desde o início dos estudos sobre as etnias africanas escravizadas no “novo mundo” e no Brasil, transformando-se numa espécie de dogma nesse campo. No começo do século XIX, Nina Rodrigues já escrevia que os negros sudaneses eram os campeões da resistência¹¹ negra á escravidão e os fundadores das repúblicas dos negros quilombolas no interior do Brasil¹². A única exceção para esse autor era o Quilombo dos Palmares, cuja origem seria banta em razão da ausência do “culto de animais ou de outras divindades”, fato que seria inexplicável tratando-se de sudaneses (RODRIGUES, 1988, p.89). A presença durante a época colonial, de 15 quilombos nos arredores da cidade do Rio de Janeiro,

¹¹ A palavra *quilombo*, maior símbolo de resistência entre os africanos escravizados no Brasil, é, todavia um termo banto que teria sua origem em uma associação de iniciação militar (*Kilombo*), característica do Estado Kulembe, um dos primeiros Estados ovimbundos, Angola. (VANSINA, 1985, p.621; MUNANGA, 1995, p.58; e MILLER, 1995; e VIEIRA, 2006, p.41).

¹² Pesquisas historiográficas sobre quilombos no Brasil não apresentam provas de uma maior concentração de escravizados sudaneses entre os fugitivos: os negros escravizados sem distinção étnica sempre se revoltaram contra essa condição. A presença sudanesa entre os escravizados africanos se dará com maior predominância a partir do Século XVIII, contudo se tem registros históricos da existência de quilombos no final do Século XVI. Ver entre outros (LOPES, 1988; FREYRE, 1992; SLENES, 1999; ALENCASTRO, 2000).

região considerada como majoritariamente banta, demonstra o quanto é difícil sustentar essa hipótese (GOMES, 1996, p.264).

Percebemos que o mesmo imaginário de resistência do grupo considerado predominante no plano cultural pode ser encontrado na literatura anglo-saxã. Melville Herskovits (1990, p. 69) tenta ressaltar os traços comuns entre a cultura akan-ashanti e a cultura ioruba, para demonstrar o alto nível de “tenacidade” presente nas culturas da África ocidental.

A valorização dos grupos da África ocidental, como os fanti-ashanti, vistos como símbolo de um passado glorioso para os negros americanos, tinha origem no imaginário de resistência que os acompanhava.

Na segunda metade do século XVIII (1760), a insurreição dos escravizados africanos na Jamaica, denominada *Tacky Rebellion*, tinha despertado os temores dos colonos brancos. Os instigadores da revolta eram os *obeah-men*, feiticeiros que forneciam proteções mágicas para tornar os rebeldes invulneráveis. Os *Obeah-men* eram *fanti-ashanti* (RICHARDSON, 1997, p. 174-175). Essa associação entre feitiçaria africana e rebelião política lembra a revolução haitiana cujos chefes também eram “feiticeiros”. Assim, no final do século XVII, o *obeah* tinha se tornado o símbolo ambivalente das relações entre negros e brancos na sociedade anglo-saxã: mistura de fascinação exótica e de terror. A fascinação do *obeah* em vários romances e peças de teatro, na virada do século XIX, tornou-se, assim, uma variante do exotismo romântico, como a literatura do orientalismo ou o mito do ameríndio em obras como *Atala*, de Chateaubriand.

No século XVII, os ashanti já tinham desenvolvido um sistema político fortemente integrado que tinha sua unidade política e espiritual simbolizada

pela instituição do tamborete de ouro (KI-ZERBO, 1997, p.341). Os grupos akan limítrofes viviam, nessa época, como os ashanti. Em 1826, o império ashanti foi vencido por uma coalização dos Estados fanti, formada sob a égide dos ingleses. Todo o século XIX foi, pois, marcado pelas rebeliões na Costa do Ouro, primeiramente dos ashanti e, em seguida, dos fanti. Os fanti-ashanti ou akan, denominações que se alteravam para designar uma mesma origem, tornaram-se, então, a encarnação do negro resistente.

Dessa forma quando um viajante inglês, George Gardner, visitou a Bahia em 1836, exatamente um ano após a revolta do malês, assim observou a insubordinação dos escravizados nesta cidade: “a causa é clara. Quase toda a população daquela província é originária da Costa do Ouro. Os homens e as mulheres não só são mais altos e de melhores formas que os de Moçambique, Bengala, e de outras partes da África como possuem maior energia de caráter, devido talvez às relações mais estreitas com os mouros e árabes. Entre eles há muitos indivíduos que lêem e escrevem o árabe” (GARDNER, 1846 *apud* FREYRE, 1992, p. 486)

Vianna Filho também cita essa passagem de Gardner, acrescentando: “(...) por serem mais unidos entre si, mostram-se mais inclinados aos movimentos revolucionários que as raças mistas das outras províncias” (GARDNER, 1846 *apud* VIANNA FILHO, 1988, p.122). No livro de Pierre Verger sobre o tráfico de escravizados publicado no Brasil em 1987, esta mesma passagem sofreu uma alteração significativa: onde Gardner escreveu “Costa do ouro”, Verger traduziu “Costa da Mina” (VERGER, 1987, p.14). Algumas páginas mais adiante, ele define o que entende por “Costa da Mina”: parte da Baía do Benin compreendida entre o rio Volta e Cotonu, que não deve

ser confundida com a “Costa do Ouro” (VERGER, 1987, p.19). E acrescenta: “Na Bahia, o termo ‘negro de Mina’ não designava um africano da Costa do Ouro, mais sim, um negro vindo da parte chamada de Costa a Sotavento, a atual costa do Togo e da República Popular do Benin”. (VERGER, 1987, p.19). Um imaginário de resistência foi substituído por outro: os negros resistentes da Bahia tornaram-se nagô ou ioruba.

Entre o biológico e o cultural: as etnias africanas e o projeto de construção da nação

Porém, a África e os africanos, enquanto objeto e objetivo de tais estudos - enfrentar o "problema do negro" como parte do projeto de construção da Nação - permaneceram os mesmos tanto no mestre quanto no discípulo. Em que pese as diferenças metodológicas na abordagem do objeto, a ruptura de que falamos anteriormente, encontramos em *Os africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues, e *As Culturas Negras no Novo Mundo*, de Arthur Ramos, a mesma concepção tomada como um dado indiscutível na construção do objeto estudado: a oposição superior/inferior no interior dos grupos étnicos africanos escravizados nas Américas. Se do final do século XIX até os anos 1920, tal oposição era concebida por critérios raciais, nos anos 1930 tal oposição continua intacta, embora agora os critérios tenham um viés culturalista. Cultura arcaica contraposta à cultura civilizada.

Apesar da incorporação por Ramos de novos conhecimentos científicos, além de uma renovada bibliografia de autores importantes como Burton e Frobenius, ele ainda se vale de informações antigas de Nina Rodrigues, Manuel Querino e de estudos do século retrasado. Outro aspecto importante da formação teórica de Arthur Ramos é a articulação que faz entre a escola culturalista norte-americana e a teoria da mentalidade *pré-lógica* do primitivo, tal como inicialmente concebida por Lévi-Bruhl.¹³ Esta última contribuição ainda o prenderia, segundo Dante Moreira Leite, a uma concepção evolucionista:

"Embora Arthur Ramos tenha recusado explicitamente o evolucionismo, o negro, não sendo mais visto como raça inferior, ainda o é como

¹³ Um dos conceitos da teoria da mentalidade pré-lógica era a de que os então chamados povos "primitivos" tinham uma mentalidade infantil, não racional. Para uma crítica desse argumento vide DURKHEIM e MAUSS, 1980.

possuidor de uma cultura atrasada, pois portadora de "sobrevivências" de estágios culturais primitivos (...) Ele acabou sendo vítima do mesmo esquema de pensamento, ao descrever a cultura brasileira como próxima da cultura primitiva, inferior às culturas civilizadas por resultar do amálgama imperfeito de culturas mais atrasadas" (LEITE, 1983, p.266). Ou nas palavras do próprio Arthur Ramos: "Estudando, neste ensaio, as 'representações coletivas' das classes atrasadas da população brasileira, não endosso absolutamente, como várias vezes tenho repetido, os postulados de inferioridade do negro e da sua incapacidade de civilização. Essas representações coletivas existem em qualquer grupo social atrasado em cultura. É uma conseqüência do pensamento mágico e pré-lógico, independentes da questão antropológica - racial, por que podem surgir em outras condições e em qualquer grupo étnico - nas aglomerações atrasadas em cultura, classes pobres das sociedades, crianças, adultos nevrosados, no sonho, na arte, em determinadas condições de regressão psíquica (...). Esses conceitos de 'primitivo', de 'arcaico' são puramente psicológicos e nada tem que ver com a questão da inferioridade racial. Assim, para a obra da educação e da cultura, é preciso conhecer essas modalidades do pensamento primitivo, para corrigi-lo a etapas mais adiantadas, o que só será conseguido por uma revolução educacional que aja em profundidade, uma revolução 'vertical' e 'intersticial' que desça aos degraus remotos do inconsciente coletivo e solte as amarras pré-lógicas a que se acha acorrentado" (RAMOS, 1934, p.24).

A obra de Arthur Ramos, assim como a de Nina Rodrigues, encontra-se "imbricada" com a questão da identidade nacional em todo o decorrer do processo da formação do pensamento brasileiro, ou mesmo na formulação de um projeto de construção nacional.

Recordemos que *Os Africanos no Brasil*, escrito na virada do século XIX, só será publicado em 1933. E é na década de 1930 que o "negro" como tema ganha nova expressão, não só pela renovação teórica que o tema recebe de Arthur Ramos, como também de Gilberto Freyre, a par de novas contribuições

de pesquisas realizadas na África, e também por uma série de eventos que marcam essa década.¹⁴ Gilberto Freyre realiza o *I Congresso Afro-Brasileiro* em 1934 em Recife, e Edison Carneiro o *II Congresso* em 1937, na Bahia. Esses congressos constituíram-se em palcos para a divulgação de trabalhos realizados em vários Estados do Brasil.¹⁵

A contribuição de Arthur Ramos, ampliada por Gilberto Freyre, foi a de “substituir” o conceito de raça pelo de cultura, permitindo um maior distanciamento entre o biológico e o cultural, eliminando uma série de dificuldades colocadas anteriormente a respeito da suposta "herança atávica" do mestiço. Gilberto Freyre, em *Casa Grande e Senzala*, avança mais um passo: transforma a negatividade do mestiço em positividade, o que permite completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo buscada, desenhada. O desenho final é proporcionado pelas mudanças operadas a partir da revolução de 1930 e por ela consagradas. Temos outras condições sociais proporcionando nova afirmação nacional através do Estado Novo, que procurava orientar essas mudanças¹⁶. A pesquisa "moderna" sobre a origem africana da cultura afro-brasileira começou assim com uma série de importantes antropólogos e historiadores tais como, Carneiro, Herskovits, Pierson, Verger e Bastide (DANTAS, 1988). Em suas análises, eles baseavam-

¹⁴ Como o movimento modernista de 1922, que assumiu os valores culturais vindos da África com traços que marcavam a originalidade da formação social brasileira, mesmo que sob a ótica do folclore, da mitologia ou da psiquiatria, muitas vezes enfatizando o que era diferente e exótico na cultura afro-brasileira.

¹⁵ É importante sublinhar que, nessa mesma época, os negros urbanos, sobretudo de São Paulo, estavam organizados através da Frente Negra Brasileira e de uma imprensa própria. “*A Frente Negra lutava contra a tentativa ou tendência de separação racial. O lema político seria, pois: O Brasil é dos brasileiros. O que se deve é fazer dos negros brasileiros autênticos*” (FERNANDES, 1965, v.2, p. 25).

¹⁶ Este período é caracterizado politicamente pelo populismo de Getúlio Vargas, que combinou a incorporação de certos aspectos da cultura negra na auto-imagem nacional, como o samba, o carnaval e o futebol, por exemplo, (GUIMARÃES, 1999). Também é caracterizado pela adoção de um mito de origem da população brasileira como parte do discurso oficial sobre a nação, o 'mito das três raças' (o ameríndio, o africano e o português) que se misturaram para criar uma nova raça potencialmente sem cor.

se principalmente nos relatos dos viajantes, em suas imagens (pinturas e gravuras), e em um número limitado de descrições etnográficas reunidas em sua maioria por Nina Rodrigues, nos finais do século XIX e inícios do ulterior.

Nação, religião e mobilidade social: entre sacerdotes e “feiticeiros”.

A identificação do grupo negro resistente com os “feiticeiros”, como nos casos haitiano e jamaicano, apresentava muitos problemas em um Estado como o Brasil que reprimia ativamente a prática da feitiçaria. Com efeito, no Código Penal de 1890, o artigo 157 condenava a prática do espiritismo, da magia e da feitiçaria, junto à prática abusiva da medicina (curandeirismo) e da cartomancia, ou seja, tudo o que fosse utilizado “para fascinar e subjugar a credulidade pública” (CAPONE, 2007, p.77). Essa regulamentação da luta contra os “fetichistas” que praticavam a magia e a bruxaria não estava presente no Código Penal de 1830, na época em que a escravatura ainda estava em vigor. Assim a inquietação em relação ao negro “feiticeiro” tornou-se evidente quando o negro foi oficialmente declarado “igual” a todos os demais cidadãos brasileiros (MAGGIE, 1992).

Era, portanto, necessário demonstrar que os elementos superiores, aristocráticos, entre os negros brasileiros não praticavam a feitiçaria, mas uma verdadeira religião. Os estereótipos, incessantemente repetidos na literatura etnológica, que fazem dos iorubas um povo superior e ligado às suas tradições, e dos bantos um povo inferior “mais permeável às influências externas”, tornam-se agora a prova da predominância religiosa ioruba no candomblé: O fato é que os bantos foram sempre apreciados por sua força física, sobretudo por sua resistência ao trabalho e por suas qualidades de agricultores. Enquanto o *fon*, os *ioruba*, os *mina* eram escolhidos como “escravos domésticos” e se encontravam de maneira relativamente numerosa nas cidades, a maioria dos bantos constituí-se de escravos do campo, permanecendo nas plantações,

onde, como já dissemos, era muito mais difícil reconstituir as “Nações” do que nas zonas urbanas. Por outro lado, os Bantos (e essa era uma das razões pelas quais eram apreciados pelos brancos) mostravam-se mais permeáveis às influências exteriores; compreendiam que sua cristianização ou sua ocidentalização lhes permitiria, numa sociedade onde os modelos europeus eram o critério dos comportamentos, uma mobilidade vertical que sua resistência cultural, por outro lado, podia comprometer. Deve-se acrescentar que esta cristianização foi facilitada pelo fato de que as religiões Bantos não constituíam “sistemas” tão bem organizados como os das religiões sudanesas ou guineanas. A base era o culto dos antepassados; ora, como dissemos frequentemente, a escravidão quebrava e dispersava as linhagens, tornando impossível esse culto da descendência “(BASTIDE, 1974, p.101).

A oposição entre os Bantos, escravizados das fazendas, e os ioruba, escravizados domésticos, é posta em causa por vários testemunhos da época colonial, o que suscita algumas interrogações. Por que os senhores teriam preferido como escravizados domésticos os africanos menos “permeáveis” à sua cultura, mais “insubmissos”, ou seja, os fon, os iorubas e os mina, enfim os sudaneses? Se os bantos ficaram concentrados no campo, onde sabemos que a evangelização nunca foi muito ativa, como foram eles capazes de compreender que a cristianização era a fonte de uma “mobilidade vertical”? Na realidade se as confrarias religiosas dos negros são uma criação urbana, “lugar de concentração dos escravos ioruba”, essa “ocidentalização” pelo viés da cristianização deveria então ser deles, e não dos bantos. Enfim, a maioria das religiões de matriz africana tende a recriar o culto dos ancestrais, sejam eles Bantos ou iorubas.

Para Bastide, se os Bantos são mais “permeáveis às influências externas”, eles são, em conseqüência, os mais atraídos pelo sincretismo, um sincretismo marcado pela acumulação de elementos heteróclitos. Trata-se, portanto, de um sincretismo mágico, e não religioso, caracterizado, na teoria bastidiana, pela lei das correspondências que fundamenta a noção de corte. Como já tinham feito, antes dele, Nina Rodrigues e Edison Carneiro, Bastide ligará os bantos à magia e os ioruba à religião: “Os Bantos na atividade de seus candomblés dão mais lugar à magia que os iorubas” (BASTIDE, 1971, p.387). Bantos “feiticeiros”, mas também “desafricanizados”, porque a perda de suas tradições era o único meio de que dispunham para se elevarem em uma hierarquia “de posições ou de *status*” que era também, podemos dizer uma hierarquia “étnica”:

“Os escravos domésticos eram escolhidos segundo sua beleza, sua inteligência, seus hábitos de asseio ou de higiene entre os negros crioulos ou os minas, os nagôs, em suma, quase unicamente entre os africanos ocidentais. Os escravos dos campos eram recrutados principalmente entre os bantos e os semibantos. As distancias sociais eram tanto maiores à medida que se afastavam dos modelos de valores europeus, representados pelo senhor e sua mulher. Isso fez com que a desafricanização fosse o único meio de subir na escala social, de chegar aos postos cobiçados, aqueles que davam mais liberdade, segurança e prestígio” (BASTIDE, 1971, p.99).

Poderíamos facilmente imaginar que seriam, portanto, os “africanos ocidentais” que se teriam beneficiado dessa proximidade com os brancos para “subir na escala social”. Porém, a “tenacidade” da cultura ioruba, sua capacidade de resistência, postulada desde o início dos estudos afro-brasileiros, lhes teria permitido a perpetuação das tradições religiosas,

enquanto que os bantos, mais afastados do contato dos senhores teriam abandonado suas tradições e se entregado ao sincretismo mágico. Dessa forma, os cultos bantos tornaram-se os menos africanos e os mais abertos à influência degenerativa dos brancos (BASTIDE, 1971, p.193). Ao contrário, segundo Bastide, os candomblés iorubas, “verdadeiras seitas africanas”, não aceitavam os brancos. E a magia, como afirmava Arthur Ramos, era uma prática em que predominavam os brancos e os mestiços (BASTIDE, 1971, p.415).

Portanto, para Bastide, podemos concluir que o Banto é feiticeiro, por não possuir um sistema religioso estruturado, sendo ainda mais “sincretico” e mais aberto à influência dos brancos. O ioruba, por outro lado salvaguarda suas tradições e, graças ao movimento de reafricanização, opera um processo contra-aculturativo que lhe permite reencontrar a África em terra americana (BASTIDE, 1971, p. 415)¹⁷. Ele é, pois, duplamente resistente: líder das revoltas de escravizados consegue hoje impor a África ao branco que se aproxima de sua religião. Essa oposição entre a tradição religiosa dos iorubas

¹⁷ As religiões afro-brasileiras (tanto da matriz banto como sudanesa: nagô, gege, etc.) são por definição “sincreticas” sem distinção se são “mais sincreticas, ou “menos sincreticas”. Todavia, este sincretismo que, ao longo de cem anos tem representado um desafio para a academia e uma fonte de grande desconforto para a Igreja, no começo dos anos 1980 tornou-se, objeto de discussão entre aqueles que o praticam. A “recusa ao sincretismo”, através de um manifesto, por lideranças religiosas dos mais expressivos candomblés de Salvador, criou um fato novo na história das “relações” das religiões afro-brasileiras com a Igreja, com repercussões importantes sobre a busca de caminhos do negro no seu processo de inserção na sociedade brasileira. Tal ruptura (...) redefinia, profundamente, a dupla pertença, esvaziando-a do sentido que sempre tivera. As práticas que davam corpo ao sincretismo eram descritas no documento do manifesto, como resíduos da escravidão. Consideradas necessárias à sobrevivência do candomblé durante a mesma, hoje se colocavam como uma incoerência. “*Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados*” dizia o documento, “*que ser preto, negro, lhe traga de volta a África e não a escravidão*”, e concluía: “*Todo este esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação de nossa religião*”. O sincretismo constituía-se, desde modo, num obstáculo no caminho da africanização, ou melhor, dizendo, da africanidade do candomblé. (CONSORTE, 2001, p12). No entanto das 5 casas que assinaram o manifesto, 4 permaneceram sincreticas e nenhuma era de matriz Banto

e o sincretismo mágico dos bantos constitui um elemento comum a outras sociedades americanas. Assim sendo, Bastide estende esta dicotomia a Cuba: “Nas grandes Antilhas, as religiões chamadas “congo” mantêm-se, mas foram relativamente pouco estudadas, pois os congos são reputados como mágicos poderosos e, de outro lado, como no Brasil, os bantos sofreram a influência da cultura negra dominante, Yoruba ou fon, conforme a ilha” (BASTIDE, 1974, p. 105).

O mesmo ocorre em relação ao Haiti: “Como se vê, a religião dos congos tende, diante da dominação dos voduns, ou a perder-se em seu seio ou a transformar-se em pura bruxaria.” (BASTIDE, 1974, p. 105). Os bantos são desse modo os senhores da magia negra: “É para a bruxaria que também se orienta a evolução das seitas bantos de cuba (...) nessa designação, o testemunho do processo, que já havíamos encontrado no Haiti, de uma religião que se transforma em magia negra” (BASTIDE, 1974, P.105-106).

No contexto cubano, encontramos a mesma oposição entre os cultos de origem ioruba (lucumí), considerados “superiores”, e os “cultos” de origem Banto (congo), considerados “inferiores”. Encontramos igualmente uma carência fundamental de estudos sobre os cultos Bantos em oposição à grande quantidade de estudos sobre os cultos de origem ioruba, e isso, apesar da coexistência, em todos os níveis, de várias modalidades de culto na prática ritual (CAPONE, 2007, p.80).

Vimos que a oposição entre as religiões de matriz Banto e as religiões de matriz ioruba, transformadas hoje em uma espécie de dogma nos estudos afro-americanos e também afro-brasileiros, tem sua origem e se cristalizam nas teorias evolucionistas do século XIX e nos estereótipos raciais a elas ligados.

Para Capone (1999), no Brasil, a valorização do candomblé nagô (ioruba) está também ligada a um engajamento, cada vez mais forte, de alguns antropólogos com seu objeto de estudo. Podemos dizer que, num processo de invenção de um passado que apagaria a marca infame da escravidão, os iorubas herdaram o espírito guerreiro muçulmano e transformaram-se na encarnação da resistência negra de ontem e de hoje.

Passamos assim, de uma predominância fundamentada nas características físicas (a beleza dos sudaneses) para uma predominância que tem sua principal justificativa em supostas características morais (o espírito resistente dos iorubas). No discurso sobre o negro, reencontramos as noções de pureza e de degenerescência, longamente utilizadas nos estudos afro-americanos e que parecem reproduzir essa preocupação eugenística de uma sociedade nascida da mestiçagem étnica e cultural. Verificamos igualmente que o discurso sobre o negro passa da valorização de um povo africano, considerado como não negro (os povos hamitas, como os fula), a uma valorização do caráter insubmisso dos muçulmanos e dos negros que com eles conviveram (os iorubas). Passamos assim, de uma “superioridade antropológica” a uma “superioridade cultural” que se inscreve em um imaginário tanto “popular” como de resistência negra.

Para Lívio Sansone, nos anos 1940, a ênfase na (suposta) superioridade dos sudaneses em detrimento dos bantos fazia parte de um ávido esforço de fornecer uma imagem positiva do Brasil negro, particularmente da Afro-Bahia (SANSONE, 2001, p.14). Os autores até agora citados analisaram os dois grupos etno-linguísticos através da identificação, dentro da complexidade de traços da cultura afro-brasileira, daqueles aspectos

considerados 'puros', que supostamente expressassem a contribuição mais sofisticada das 'nobres' culturas africanas. A estes traços 'puros' eram contrapostos traços supostamente 'menos nobres' e 'impuros' que representavam tanto as culturas africanas "menos sofisticadas" como aspectos que haviam sido corrompidos por um sincretismo exagerado e se identificavam com uma série de 'forças negativas' na cultura brasileira, tais como a mentalidade do 'malandro', o catolicismo popular e a magia negra africana (SANSONE, 2001, p.13).

Vale mais uma vez ressaltar, que nesta dicotomia de influências africanas, o lado 'positivo' era associado com o que era definido como culturas 'yorubá', 'mina', 'gege', em suma, 'sudanesa', africanos, boa parte islamizados trazidos como escravizados para as Américas. Os Bantos eram freqüentemente descritos como rudes e sem nenhuma habilidade particular, quando comparados aos sudaneses, ou seja, eram mais fáceis de se submeterem aos senhores de escravizados. A pesquisa histórica mostra que a idéia de que os sudaneses eram mais civilizados, mas também mais passíveis de se revoltarem, já estava presente no imaginário social, opinião pública e entre os donos de escravizados desde o final do século XIX¹⁸.

Podemos dizer que, o estigma de inferioridade que pesa sobre os Bantos repercute no imaginário brasileiro até hoje porque foi formulada a partir do século XIX por autores influenciados pela hegemonia do cientificismo no Ocidente (LOPES, 1988, p.82).

¹⁸ Ver VIANNA FILHO, 1976; FREYRE, 1992; RAEDERS, 1987.

No entanto, foi apenas depois que um certo número de autores como, dentre outros, Herskovits, Pierson, Verger e Roger Bastide, relataram o 'orgulho' sudanês, e seus 'finos traços' que tal estereótipo, ganhou "*status*" popular, tornando-se parte da auto-imagem nacional.¹⁹ Se há a ideologia do "mito das três raças" formadoras do Brasil contemporâneo (FERNANDES, 1965), é preciso notar que vai ganhando importância o fato de que há diferenças e conflitos entre os diversos grupos étnicos pertencentes às "raças" subjugadas. Assim, não foram todos os grupos étnicos das "raças" subjugadas que contribuíram para a formação da nação, mas aqueles mais próximos dos padrões - civilizacionais e estéticos - europeus.

O argumento de Freyre, por exemplo, é representativo do nosso argumento. Mesmo reconhecendo a importância - numérica e cultural - dos Bantos na formação histórico-social da Bahia, afirma:

"mesmo em face de tais evidências, continua de pé, ao meu ver, a predominância sudanesa pelo menos num setor do passado e do caráter afro-baiano: no setor que chamarei revolucionário. Ao contrário do banto, gente mais doce e acomodática, o escravo sudanês ou de origem sudanesa, consciente como nenhum dos valores de sua cultura e, por isso mesmo, mais insubmisso e mais cheio de um como sentimento de dignidade africana e mesmo humana, que faz dele o castelhano ou o catalão da África negra, foi na Bahia um elemento de constante trepidação, que mais de uma vez deu provas de sua capacidade de organizar-se contra os brancos(...) envolvendo em suas organizações revolucionárias negros de outras procedências. Ao setor revolucionário creio poder acrescentar-se(...) aquele que denominarei

¹⁹ Também, as agências governamentais federais e locais - como o Ministério da Cultura do Estado Novo - contribuíram para este processo de conferir um '*status*' intelectual e a primazia "sudanesa", expurgando tanto quanto possível o que eles consideravam elementos 'impuros' e promovendo os outros aspectos da cultura negra que acreditavam ser 'mais puros', dignos e civilizados. Ver (SANSONE, 2001).

estético, para designar a influencia sudanesa na estabilização(...) de um tipo de negro e principalmente de mulato - o negro ou mulato baiano de cidade - superior em estatura, em harmonia de proporções de corpo, em beleza de traços do ponto de vista europeu, em ritmo de andar, em encantos sexuais e graças pessoais, aos negros e mulatos das demais regiões brasileiras coloridas pela influencia do negro africano em sua formação(...) O sudanês parece ter sido na paisagem étnica e social da escravidão na Bahia o elemento dinamicamente urbano em contraste com o banto, passivamente rústico; e como elemento dinamicamente urbano parece ter-se feito respeitar pelos brancos mais do que o escravo rústico..."(Gilberto Freyre em VIANNA FILHO, 1976, p. IX-XVI).

Tais afirmações foram extraídas do prefácio de um livro que procura justamente desmistificar essa imagem negativa do Banto.

Apesar de representar em seus dias uma subversão do racismo científico e uma crítica ao pessimismo racial característico de muitos intelectuais da década de 1930 sua obra não constituía uma quebra fundamental com o passado. Na verdade, Freyre afirmava que longe de serem eugenicamente inadequados, como diziam Oliveira Vianna e outros, os africanos trazidos para o Brasil eram "eugenicamente" superiores e tinham se fundido livremente, em uma "democracia racial", com os índios e os portugueses culturalmente adequados aos Trópicos para produzir um povo racialmente miscigenado de solidez étnica e eugênica cada vez maior (STEPAN, 2005 p.178,).

O fato de Gilberto Freyre deixar de revelar os preconceitos arraigados e as práticas sociais que marginalizavam e ao mesmo tempo invisibilizavam os negros e mestiços escuros na sociedade brasileira²⁰, não está posta em questão aqui. A questão é que a idéia de que o Brasil era uma democracia

²⁰ Ver Emília Viotti da Costa, Da Monarquia a Republica: momentos decisivos, São Paulo: Grijalbo, 1970.

racial e que as várias “raças” misturavam-se livremente fornece um contexto em que a superioridade sudanesa sobrevive.

Até mesmo Prado Jr. (1972, p.188) escreveu: “não esqueçamos que o escravo brasileiro era em regra o africano boçal recrutado entre as nações de mais baixo nível cultural do continente negro. Os povos negros mais cultos são os do Sudão (...)”. Apesar de não ignorar que as culturas africanas e indígenas teriam contribuído de alguma maneira na formação social brasileira, suas influências teriam sido minimizadas pela existência de uma inquietante fragilidade cultural.

Interessante notar que em alguns trechos, Caio Prado em sua clássica obra *Formação do Brasil Contemporâneo* (1942), cita a escravidão como elemento anulador da cultura africana nos trópicos americanos, já, em outros, ele defende a tese de que essa passividade seria uma característica inata dos indivíduos oriundos do continente, algo que apareceria como elemento intrínseco as suas culturas. Já, no que transparece ser algum tipo de influência das teorias raciais em seu pensamento, o historiador, também defendia a existência de uma espécie de hierarquia entre as sociedades africanas para aqui traficadas, já que, “alguns povos, de nível cultural mais elevado” acabaram por se concentrar “em certas regiões do país”, trazendo assim uma contribuição “cultural de alguma importância”. Seu texto aparece aqui por um motivo que consideramos de grande importância, já que suas teses e interpretações da história do Brasil serviram como sedimento central para elaboração de boa parte dos manuais escolares brasileiros de história utilizados entre os anos setenta e oitenta do século passado.

A suposta inferioridade dos bantos foi tão apregoada pelos eruditos do racismo científico, baseados em teorias evolucionistas, que chegaram a influenciar autores de formação as mais diversas.

Fernando Mourão nos adverte sobre o erro de uma visão da África dicotomizada entre a contribuição sudanesa e a banto, Indo mais longe, critica o tratamento privilegiado que a África sudanesa recebe, em relação a banto, na bibliografia brasileira sobre o tema (MOURÃO, 1973, p.7).

Esse privilégio se deu não apenas, pelo fato de se estabelecer uma clivagem não adequada na qual o mundo sudanês aparece como possuindo um estado mais diferenciado e um panteão religioso mais "complexo", como também uma cultura mais avançada do que a do panteão Banto²¹, e sobretudo, pelo desejo de se criar uma identidade africana positiva para a nação, inventou-se uma tradição em cima da superioridade sudanesa

²¹ Ao analisarmos a bibliografia, verificamos que os estudos sobre os negros de origem sudanesa englobam praticamente todas as áreas, enquanto os estudos sobre os bantos estão praticamente limitados ao folclore (MOURÃO, 1980; COUCEIRO, 1961; UNESCO, 1971; ALVES, 1976; CENTRO LATINO-AMERICANO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 1971).

CAPÍTULO 3 – O projeto de construção da nação: Como uma tradição é inventada

A *invenção de uma tradição* é uma característica da modernidade. Segundo os seus estudiosos, surge na Europa por volta do século XVIII com a invenção das nações e das nacionalidades e continua até hoje, no século XXI, principalmente na África, e os autores que se dedicaram ao fenômeno são principalmente historiadores e antropólogos (RANGER & HOBBSAWM, 1997). Ao estudar inicialmente o fenômeno do nacionalismo começaram a notar como mitos, símbolos e “tradições” das nações recentes são noções inventadas na verdade há pouquíssimo tempo, algo em torno de apenas algumas décadas e não algo que vinha “de tempos imemoriais” como gostam de afirmar os inventores de tradições. O livro organizado por Hobsbawm e Ranger (1997) é uma coletânea de estudos de invenção dessas tradições em várias partes do mundo como Reino Unido, África e Ásia e é impressionante como há uma similitude na gênese dessas invenções, ainda que as diferenças históricas, geográficas, econômicas e culturais sejam muito grandes. Conceitualmente podemos definir a *tradição inventada* como:

“um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. Exemplo notável é a escolha deliberada de um estilo gótico quando da reconstrução da sede do parlamento britânico no século XIX, assim como a decisão igualmente deliberada, após a II guerra, de reconstruir o prédio da

Câmara partindo exatamente do mesmo plano básico anterior.”
(HOBSBAWM, 1997, p. 9)

O que Terence Ranger e Eric Hobsbawm chamam a atenção é que no fenômeno da invenção das tradições há uma *manipulação consciente* dos símbolos com objetivos claramente definidos e, nesse sentido, esse fenômeno não pode ser confundido com os *costumes*, por exemplo, porque estes são um fenômeno diferente do primeiro. Os costumes nas sociedades tradicionais, segundo Hobsbawm, tem a função de permitir mudanças em determinada época sem que o grupo se descaracterize, ao contrário da tradição inventada que busca rituais e símbolos para legitimar a estabilidade da identidade nacional, tomada como algo característico, inato e próprio de uma nação: “a ‘tradição’ neste sentido deve ser nitidamente diferenciada do ‘costume’, vigente nas sociedades ditas ‘tradicionais’. O objetivo e a característica das tradições, inclusive das inventadas, é a *invariabilidade*. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição. O ‘costume’, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o expresso na história. (...) Ainda assim, pode ser que muitas vezes se inventem tradições não porque os velhos costumes não estejam mais disponíveis nem sejam viáveis, mas porque eles deliberadamente não são usados.” (HOBSBAWM, 1997, p. 10-16)

Exemplos não faltam de invenções para legitimar o surgimento das nações: as bandeiras, os hinos nacionais, os uniformes, a língua oficial etc., são todos amostras de como no longo processo de invenção de tradições as coisas aparecem como naturais e não como resultado do processo histórico. É claro que as Nações e os Estados Nacionais são o objeto privilegiado dos estudiosos que abordam o tema, mas a tradição não se reduz à pura invenção das nações, também as classes sociais ou grupos – étnicos, religiosos, sexuais, profissionais etc. – procuram inventar as suas tradições. Tal é, por exemplo, a abordagem sobre o fenômeno dos esportes de massa, como o futebol, originada entre as classes altas da Inglaterra, mas reelaborada pelas classes operárias inglesas como fazendo parte de sua tradição (HOBBSAWM, 1997, p. 271-316). O mesmo esporte é uma “paixão nacional” no Brasil e na Argentina, mas raramente aparece na imprensa esportiva ou televisiva que o esporte, historicamente, é quase recente e o seu status como parte da identidade nacional data da década de 1930 quando há todo um processo de elaboração da identidade brasileira, seja entre os intelectuais (Gilberto Freyre, Sérgio Buarque, Oliveira Vianna, Caio Prado dentre outros), entre os políticos (Getúlio Vargas) e também entre os artistas com a Semana de Arte Moderna em 1922.

Segundo Hobsbawm (1997, p. 9-23) a importância de se estudar como as tradições são inventadas pelos atores sociais deve-se ao fato da *História* ser utilizada como a principal forma dos grupos legitimarem as suas ações e manter o grupo coeso. Em alguns casos, a própria história é o motivo do conflito (como a maioria dos conflitos étnicos no continente africano atualmente). Os heróis da nação, por exemplo, inventados pelos Estados,

movimentos políticos e livros escolares nem sempre correspondem à realidade, pois nem sempre esses personagens perduram, por exemplo, na memória popular e, na verdade, é quase sempre o oposto: geralmente são “heróis” da própria região, que o Estado muitas vezes tenta aniquilar, que sobrevivem na memória das classes populares (cangaceiros no contexto rural nordestino, os justiceiros nos bairros da periferia urbana etc.).

Assim, há uma diferença entre invenções oficiais, ou políticas, e aquelas não-oficiais, informais ou sociais:

“as invenções oficiais – que podem ser chamadas de ‘políticas’ – surgidas acima de tudo em estados ou movimentos sociais e políticos organizados, ou criadas por eles; e as não-oficiais – que podem ser denominadas ‘sociais’ – principalmente geradas por grupos sociais sem organização formal, ou por aqueles cujos objetivos não eram específica ou conscientemente políticos, como os clubes e grêmios, tivessem eles ou não também funções políticas. Esta distinção é mais uma questão de conveniência do que de princípio. (...) De acordo com a ordem natural das coisas, a conseqüente invenção das tradições ‘políticas’ foi mais consciente e deliberada, pois foi adotada por instituições que tinham objetivos políticos em mente. Podemos, no entanto, perceber imediatamente que a invenção consciente teve êxito principalmente segundo a proporção do sucesso alcançado pela sua transmissão numa freqüência que o público pudesse sintonizar de imediato. Os novos feriados, cerimônias, heróis e símbolos oficiais públicos, que comandavam os exércitos cada vez maiores dos empregados do estado e o crescente público cativo composto pelos colegiais, talvez não mobilizassem os cidadãos voluntários se não tivessem uma genuína repercussão popular.” (HOBSBAWM, 1997, p. 271-272)

Essa distinção, como diz o próprio autor, é mais por questões didáticas que de método ou de princípio, mas podemos notar como a tradição inventada no nível macro remete-nos principalmente às invenções oficiais (políticas) e

como a estudada no nível micro remete-nos principalmente às não-oficiais (informais). Essa diferenciação é de grande importância para a nossa abordagem, pois dissemos que as tradições podem ser estudadas tanto no nível macro como no nível micro e podem ser inventadas por grupos oficiais (políticas) e não-oficiais (informais). Eric Hobsbawm (1997, p. 17) também afirma que podemos classificar em cerca de três tipos as tradições inventadas desde a Revolução Industrial: “1) aquelas que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais; 2) aquelas que estabelecem ou legitimam instituições, status ou relações de autoridade; 3) aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de idéias, sistemas de valores e padrões de comportamento”.

As tradições oficiais (políticas) são um misto de todos os três na medida em que suas instituições (escola, poder judiciário etc.) e rituais (hastear a bandeira, cantar o hino etc.) tem um desses itens como sua principal função. As tradições não-oficiais (informais) são mais fragmentadas e os três tipos raramente aparecem de forma articulada tal como acontece nas tradições inventadas das nações européias a partir do século XVIII, das nações latino-americanas no século XIX e, atualmente, nas nações da África a partir da segunda metade do século XX até os inícios do século XXI, durante os processos de descolonização e de independência política.

Assim, nosso objeto de estudo, ou melhor, nossa análise passa por uma tradição inventada com o objetivo de legitimar o *status* de um grupo étnico africano – os sudaneses – com o objetivo de torná-lo superior em relação a outros (bantos) e admiti-lo não só como parte integrante da identidade nacional brasileira, mas também como a parte *positiva* para a formação da identidade

nacional. Neste contexto a invenção da superioridade sudanesa se articulou, com o projeto de construção nacional compatível com as necessidades do “estado moderno”.

Para Ernest Renan "O esquecimento e mesmo o erro histórico, são um fator essencial na criação de uma nação (...), e é por isso que freqüentemente o progresso dos estudos históricos representa um perigo para a idéia de nação" (Ângela Alonso apud in Renan, 1997, p161).

Esses intelectuais, que começam com Nina Rodrigues, passando por Silvio Romero até a geração de 1930 não estão produzindo apenas como cientistas desinteressados tendo objetivos meramente científicos, mas também como intelectuais engajados e com objetivos políticos porque há outros interesses que vão além do conhecimento: posicionar-se como nação no breve século XX, como bem definiu um historiador (HOBBSAWM, 1995).

A invenção da superioridade sudanesa e a construção da nação

Nos artigos mais importantes de Nina Rodrigues (1862-1906), publicados originalmente em 1896 e editado em livro nos anos 1930 com o título *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, só encontramos uma referência aos bantos, no último capítulo: “Ora, os negros bantos foram chamados cafres (*kaffirs*, infiéis) pelos árabes, precisamente para significar que eles não se tinham convertido ao islamismo. Demais é fácil seguir em qualquer carta geográfica africana os limites das regiões convertidas ao islamismo na África, limites que estão muito acima dos negros subequatoriais ou bantos. (...) Realmente a julgar pelos autores que pude consultar o fetichismo dos bantos é muito mais simples e rudimentar do que o dos negros da África Ocidental. Salientando a inteligência de que são dotados os negros bantos, o Dr. Letourneau²² insiste sobre a ausência ou pelo menos a inferioridade da sua concepção mitológica. Como se devia esperar do que precede, escreve ele, a imaginação mítica dos cafres é muito indigente. A maior parte dos seus deuses, melhor dos seus espíritos, procede diretamente das idéias de todo primitivas que tem a respeito da sobrevivência das sombras. Mais adiante, em contraposição aos cafres, ele salienta a preponderância mítica no ânimo dos negros da África Ocidental”. (RODRIGUES, 1896)

É curioso que na obra de Nina Rodrigues (NR), este não dê muita importância para os bantos, mas o problema não está aí, como querem muitos estudiosos contemporâneos ao tentar estigmatizá-lo apenas como ideólogo do pensamento racial do século XIX. Nina Rodrigues, não há dúvidas, foi um

²² Letourneau, *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*. Paris, 1892, p. 69. Os grifos da citação são nossos.

pensador de sua época, estava embebido do evolucionismo e até mesmo das teorias eugenistas, comuns em toda América Latina (STEPAN, 2001). Lendo Nina Rodrigues percebe-se que a oposição entre negros bantos x negros sudaneses não é assim tão importante. E sua referência aos bantos, como dissemos, só parece no último capítulo, ao fechar a série de artigos.

Acreditamos que, mais importante do que dizer que o Dr. Raimundo Nina Rodrigues (além de precursor dos estudos afro-brasileiros) criou a oposição *bantos x sudaneses*, é tentar entender por que essa oposição ganhou tamanha importância entre os autores que, depois dele, estudaram a influência do negro africano na sociedade brasileira. Na citação acima, percebe-se que Nina Rodrigues é muito cuidadoso quando diz que ‘julga os bantos’ pelos autores que leu e não segundo pesquisas como as que ele próprio realizou nos Candomblés da Bahia. A oposição feita entre a superioridade dos negros sudaneses, isto é, dos grupos étnicos provindos da África Ocidental – os Jejes e Iorubas (ou Nagôs) – não é um fato observado por estudiosos brasileiros da época, mas é, ela própria, uma construção feita na África pelos colonizadores e reproduzida em livros de autores que, hoje, praticamente não tem importância na história da antropologia como é prova o livro de Charles Jean Marie Letourneau (1831-1902), no qual Nina Rodrigues baseou-se a propósito dos bantos. Aliás, o próprio título do livro de Letourneau (*L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*) indica já não se tratar de um estudo específico na qual pudesse fazer afirmações mais precisas e científicas, mas uma obra geral, como o livro *The Golden Bough* do antropólogo escocês James George Frazer (1854-1941) no qual é muito comum encontrarmos conclusões precipitadas, e

não deve passar despercebido que ambos os autores publicaram na mesma época. Frazer, em 1890 e Letorneau em 1892.

Olhando de hoje, por que essa suposta oposição entre bantos x sudaneses feita por Nina Rodrigues teve êxito e sucesso se, como dissemos, ela não é assim tão importante no conjunto de sua obra, pois sua preocupação é mostrar que o fetichismo e os 'transes' religiosos podem ser explicados cientificamente a partir da histeria, ainda que esta fosse um dado da civilização, algo que o negro, como se pensava, não conhecia. Porque, ou melhor, de onde vem tais êxitos, na medida em que quase nenhum autor contestou tal afirmação, exceto nos supostos exageros da influência sudanesa em relação à influência banto, visto que foram estes últimos trazidos em maior número?

Podemos afirmar que Nina Rodrigues, escrevendo nas últimas décadas do século XIX, como homem de seu tempo tinha a preocupação com o *futuro* do Brasil enquanto nação e a idéia de nação, de meados do século XIX até mais ou menos 1945 passava pela raça como mostrou Skidmore (1976) em seu estudo sobre o Brasil e também outros autores para o contexto europeu (POLIAKOV, 1974).

Podemos dizer que de 1870 a 1945 foram anos decisivos para a formação da identidade nacional brasileira e se nesta época raça e nação são praticamente sinônimos, como pensar a identidade brasileira, composta das três matrizes étnicas, uma 'branca' e duas 'negras' – a indígena e a africana? Se o evolucionismo, na época, é a teoria hegemônica e as raças estão divididas e subdivididas de acordo com o estágio por que passam, como demonstramos no capítulo 1, os negros são os que estão no último degrau da escala evolutiva. Os intelectuais brasileiros, ao contrário de alguns países

latino-americanos que poderiam até “dissimular” a presença negra em seus países, não tinham como negar a influência dos vários grupos étnicos africanos que aqui aportaram como escravizados. Mas uma nota importante e que passa despercebida é que antes dos anos 1840 não houve nenhuma preocupação política em saber as identidades étnicas dos africanos escravizados, pois para a sociedade brasileira da época isto não tinha nenhuma importância por causa da influência do pensamento católico que legitimava a escravidão: eram todos negros, independentemente de qual região eles fossem originados. Essa diferenciação étnica do escravizado passa a ser tema após as contínuas revoltas que se alastraram pelo Brasil a partir dos anos 1830²³ devido ao fato da Independência em 1822 ter dado aos negros a esperança de que a Abolição logo viesse, conversas que ao contrário da historiografia oficial, chegavam aos escravizados do eito (bantos em sua maioria) por intermédio dos escravizados domésticos (de maioria sudanesa) que ouviam e interpretavam as conversas de seus senhores. Mas como a Abolição não veio logo após a Independência, as revoltas tornaram-se crescentes e a preocupação com a identidade étnica, nesse momento, teve a princípio o objetivo de saber a origem dos líderes e dos revoltosos que, até o momento das pesquisas historiográficas, eram de maioria sudanesa, sendo a mais famosa a Revolta dos Malês (1835), levante liderado por escravos sudaneses islâmicos conhecidos como Malês.

A partir dos anos 1880, época em que Nina Rodrigues está a elaborar sua obra, a preocupação agora é outra, visto que não só a *Abolição* (1888), mas também a *República* (1889) tornaram-se realidade e a questão da

²³ De uma perspectiva literária, mas com um conhecimento histórico incomum, o livro de Ana Maria Gonçalves, *Um defeito de cor* (2006), retrata muito bem os conflitos e o cotidiano na Bahia do século XIX.

imigração estrangeira – aqueles que iriam substituir a mão-de-obra escrava – entra na ordem do dia.

Depois da obra de Nina Rodrigues é impossível ignorar a presença africana na sociedade brasileira como faziam ainda muitos intelectuais e escritores românticos (Joaquim Manuel de Macedo é uma exceção de seu tempo) fato que não pode ser negado, pois a primeira percepção que qualquer viajante notava ao chegar ao Brasil era a quantidade numérica de homens, mulheres e crianças negros andando pelas ruas, portos e cidades. Então a questão que se coloca é, em meio ao evolucionismo, *tentar justificar e qualificar positivamente a presença negra* na sociedade brasileira. Mas essa tentativa de tornar positivo o negro que chega ao Brasil não é estendida a todos os negros visto que estes, segundo a famosa classificação do zoólogo inglês Swainson, retomada por muitos etnógrafos da época, estão no último estágio da evolução humana (Capone, 1995, p.65). Dessa forma a oposição entre sudaneses x bantos, pensada em termos da superioridade da religião dos sudaneses em relação à inferioridade da (falta de) religião dos bantos que Nina Rodrigues, como precursor apenas apontou a partir da citação de um autor estrangeiro, tornou-se um consenso em quase todos os autores que vieram depois: Querino, Ramos, Freyre até os pesquisadores atuais que trabalham nas linhas de pesquisas ligadas às populações afro-brasileiras. Essa oposição entre a superioridade de um grupo negro (sudanês) e a inferioridade de outros (banto) faz parte da construção da identidade nacional do Brasil que se inicia a partir de meados do século XIX e vai até o final da Segunda Guerra Mundial. O Brasil, para fazer frente a outras nações novas como ela, precisava legitimar, a presença maciça da 'raça negra' e para isso, como muitas nações no mundo

moderno, precisou *inventar uma tradição*: a de que os “nossos negros” eram superiores aos negros enviados para outros países da América, como os países das Antilhas e, principalmente dos EUA. E ainda continua funcionando essa tradição inventada.

A tradição inventada – Arthur Ramos

Thomas Skidmore (1976) assinalou que era impossível discutir a idéia de nação no século XIX sem se levar em conta a idéia de raça e que cada país tentou resolver isso de alguma forma. Segundo este autor, o “branqueamento” foi uma ‘solução’ tipicamente brasileira para tentar amenizar a presença dos povos de pele escura em nossa sociedade. Mas é preciso ressaltar que a discussão em torno da questão raça/nação, ainda que a inferioridade dos povos de pele escura fosse considerada verdade indiscutível, não era tão homogênea como nos dá a impressão ao lermos, com os olhos de hoje, as ‘verdades’ de ontem.

Havia duas posições sobre a questão da miscigenação: uma pessimista e outra otimista. A pessimista, inaugurada por autores como Gobineau e Agassiz, afirmava que o Brasil enquanto nação era algo inviável pois o cruzamento (era esta a palavra) entre raças em estágios distintos de cultura, civilização e evolução biológica levava à esterilidade, o que comprometia seriamente qualquer projeto de civilização. A otimista, como pode ser visto no pensamento de João Batista de Lacerda (SEYFERTH, 1985), um dos grandes ideólogos do branqueamento, diz que a miscigenação é um dado e não podemos fazer disso o fim do projeto de construção de identidade nacional.

Partem do pressuposto de que o mesmo processo de miscigenação que nos levaria à barbárie, segundo os pessimistas, pode, ao contrário, nos levar à redenção e à realização de uma grande nação. Mas como? Ora, basta que o Brasil incorpore uma grande leva de população branca e em questão de três ou quatro gerações (segundo os cálculos da época daria uns cem anos) a população negra, senão extinta, terá se diluído na população mestiça onde os caracteres físicos do corpo branco (caucasiano) seriam predominantes²⁴. O Brasil poderia ter uma trajetória parecida com países europeus que, no início, tinham uma grande quantidade de povos bárbaros (de pele escura), mas que, em contato com outras mais civilizadas (de pele clara) são hoje (no século XIX) praticamente brancas, como a Itália ou a Espanha. Reparem que tanto os pessimistas quanto os otimistas, ainda que seja diferente o futuro do Brasil, concordam num ponto: não há nação onde não houver a 'raça branca' por isso o *branqueamento* da população é uma das saídas encontradas para o mal-estar da falta de civilização brasileira.

É nesse momento que autores como Nina Rodrigues podem ser lidos como fazendo parte dos otimistas. Este autor, ao se deparar com a questão das diferenças étnicas entre os escravizados e ex-escravizados de um ponto de vista 'científico' argumenta que na Bahia, onde a presença de escravizados era grande devido a sua relação histórica com a Costa da África, os escravizados aí predominantes eram de origem Jeje ou Nagô (Ioruba), conhecidos na literatura antropológica como povos sudaneses. Mas sua preocupação maior é entender o 'pensamento fetichista' e por isso se debruça sobre os cultos desses povos porque eram predominantes na Bahia de seu

²⁴ Ver (MUNANGA, 1999).

tempo. Sua referência aos Bantos, no contexto da obra, nem é assim tão importante, mas tornou-se uma das principais e mais controversas querelas acadêmicas até hoje quando afirmou que os Bantos parecem ‘carecer de mitologia’.

Depois dele, a oposição entre Bantos e Sudaneses será reforçada em autores como Gilberto Freyre e Arthur Ramos. O primeiro, nos anos 1930, afirma em sua obra: “Os historiadores do século XIX limitaram a procedência dos escravos importados para o Brasil ao *stock* banto. É ponto que se deve retificar. De outras áreas de cultura africana transportaram-se para o Brasil escravos em grosso número. Muitos de áreas superiores a banto. A formação brasileira foi beneficiada pelo melhor da cultura negra da África, absorvendo elementos por assim dizer de elite que faltaram na mesma proporção ao Sul dos Estados Unidos” (FREYRE, 1943, p. 471).

Mas é em Arthur Ramos, discípulo de Nina Rodrigues, que iremos encontrar ainda mais essa oposição. O seu livro “*O Negro Brasileiro*”, publicado em 1934, pouco tempo depois de “*Casa-grande e Senzala*” (1930) é basicamente construído sob tal oposição: de um lado a cultura Jeje-Nagô e de outro a cultura Banto. Os capítulos I, II e III da primeira parte são, na verdade, uma cópia dos escritos de Nina Rodrigues acrescidos de algumas entrevistas e material que Arthur Ramos coletou na época quase nos mesmos candomblés que o seu mestre havia feito no final do século XIX. É no capítulo IV que a sua contribuição começa a aparecer, como nestas citações:

“os povos negros de língua bantu, na África, possuem uma mitologia paupérrima”. (1934, p. 77)

“entre os afro-brasileiros de procedência bantu, a liturgia propriamente dita é muito pobre e foi quase completamente absorvida pela liturgia jeje-nagô. Contudo ainda encontramos elementos de sobrevivência que permitem a sua identificação, coisa ainda não realizada pelos observadores que me precederam nesses estudos”. (p. 89)

“O chefe da *macumba* ou *Umbanda* é chamado também ‘pai de terreiro’ por influência nagô. Mas o ritual é de uma extrema simplicidade, em paralelo com a complexidade da jeje-nagô. Os terreiros também são tolos e simples, sem aquela teoria dos corredores e compartimentos dos terreiros jeje-iorubanos.” (p. 94)

É impressionante, mesmo para a época, a *naturalidade* com que as idéias de superioridade e inferioridade estão postas na ordem do dia. É claro que Arthur Ramos insiste que se está falando de *cultura* e não de *raça*, refutando inclusive alguns estereótipos de seu mestre, Nina Rodrigues, sobre determinismos raciais. Mas em todas essas citações, construídas a partir de um parágrafo da obra de Nina Rodrigues, citações que também podem ser encontradas em Caio Prado, Celso Furtado, Paulo Prado, Roger Bastide, além de Gilberto Freyre, naturalmente, há como que uma tentativa, um desejo mesmo de ao mesmo tempo em que se confere ao negro brasileiro o “reconhecimento parcial” de uma história e uma cultura sofisticada (Jeje-Nagô) também se lhe retira a autonomia e tenta “colocá-lo no lugar” ao usar adjetivos negativos para qualificar os Bantos, da qual é constituída a maior parcela da população afro-brasileira. Mesmo a noção de sincretismo em Arthur Ramos e em outros autores depois dele, como Roger Bastide não perde a oposição de superioridade e inferioridade, isto é, as culturas ‘mais adiantadas’ absorvendo as culturas “mais atrasadas” (RAMOS, 1934, p. 105).

O que há em todos esses autores, do qual Arthur Ramos é o melhor exemplo, pois nele toda essa construção ideológica aparece de forma explícita, é a necessidade de inventar uma tradição para os negros que justifique a tradição inventada para a Nação Brasileira. Como assim? Explicaremos melhor: na própria obra de Gilberto Freyre a “retificação” a ser feita sobre quais grupos étnicos entraram no Brasil tem um objetivo: mostrar para os acadêmicos norte-americanos que os negros escravizados no Brasil eram culturalmente superiores aos negros escravizados nos EUA, assim enfatizamos: “*I have often thought that slaves of the United States are descended not from the noblest African stock*”, observou Fletcher confrontando os escravos das senzalas brasileiras com os dos Estados-Unidos”. (FREYRE, 1943, p. 471) Na verdade, quem está confrontando aqui é o próprio autor pernambucano, mas usando as palavras do acadêmico estrangeiro para ter mais legitimidade. E mais a frente continua: que “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 *stock* superior ao dos pretos autênticos – entre os emigrantes da África para as plantações e minas no Brasil” (FREYRE, 1943, p. 481).

Nessa passagem é difícil saber se Gilberto Freyre realmente abandonou o conceito de raça pelo de cultura ou se cultura, aqui, na verdade, não é apenas o conceito de raça elaborado de uma forma politicamente correta. Ele está dialogando com os arianistas, mas não para combater o racismo da ciência de sua época, ainda que sua obra tenha esse mérito, mas em muitas passagens ele parece querer mostrar a superioridade cultural (ou racial?) dos

negros vindos para o Brasil em relação aos negros que foram para outras partes do Novo Mundo. Essa lógica, como nas citações anteriores de Arthur Ramos, perdura ainda hoje e há poucos autores que chamaram atenção para esses estereótipos, como Stefane Capone (1995).

Esses estereótipos perduram tanto e vão desde os nomes que as famílias negras mais intelectualizadas, geralmente de classe média, escolhem para seus filhos (quase todos de origem Jeje-Nagô) as frases de antropólogos (as) que ouvimos em cursos de pós-graduação como o fato do intelectual ganense Kwame Anthony Appiah pertencer “ao melhor dos dois mundos”, por ser filho de uma aristocrata inglesa e de um ganense do panteão sudanês. É claro que o fato da classe média negra, à procura de referências para o resgate de sua auto-estima e de seus filhos, não só tem o direito de escolher nomes que lhe atribuam uma identidade étnica positiva como deveriam até ir além, e essa é uma explicação sociológica para a abundância de tais nomes, mas o que queremos chamar atenção é que toda essa “positividade” e orgulho atribuído aos Jeje-Nagôs dão-se não em relação ao branco ou à cultura europeia, mas em relação hierárquica aos Bantos. Eu distingo a superioridade do meu grupo inferiorizando outro, no caso os Bantos. Essas distinções, em uns mais explícitos e em outros menos, aparece em praticamente toda a literatura sobre estudos afro-brasileiros. Boa parte, dos intelectuais e negros, em busca de uma identidade cultural de matriz africana superior, parecem ter aceitado tal discurso.

Toda essa suposta superioridade Jeje-Nagô em relação aos Bantos faz parte de uma *tradição inventada* para legitimar o Brasil não só como Estado-nação, mas também como um país marchando para a civilização. Ainda que os

povos da “raça negra” tenham influência inegável na sociedade brasileira e isso não tem como ser mascarado ou negado, vamos então dizer, argumentar, pesquisar, legitimar etc. que a África que se tem no Brasil não é aquela austral, bárbara, animista, selvagem, mas uma outra: aquela da costa ocidental, politeísta ou maometana, mas com indícios de civilização pelo menos. É essa a África que aparece e aparecerá a partir de então e até elementos de matriz Banto parece, às vezes, ser percebida como de origem sudanesa como a capoeira. Essa invenção de uma maior influência africana de origem Jeje-Nagô em relação à menor influência Banto faz sentido desde os finais do século XIX até mais ou menos 1945 quando as idéias de superioridade racial começam a cair por terra após as barbáries (nazismo) terem acontecido justamente no “berço da civilização” – a Europa – e não em outros lugares.

A necessidade histórica dessa explicação é justamente levantar argumentos que legitimem a posição do Brasil no mundo ocidental; e toda a sua intelectualidade não tem dúvidas de querer fazer parte do Ocidente. E dizer Ocidente, no senso comum, é dizer civilização (SAID, 2003). Após 1945, com a derrota dos países do eixo, temos o surgimento da guerra fria, a guerra ideológica: de um lado, os países alinhados ao bloco capitalista acusando a URSS de falta de liberdade; de outro lado os países alinhados ao bloco socialista acusando os EUA de falsa liberdade como era prova a questão do negro neste país. Assim, o Brasil, de fadado à degeneração aparece como uma saída para os impasses e a falta de legitimidade que os EUA criaram por causa da segregação racial do ponto de vista jurídico. É nesse contexto que o Brasil aparece em muitos manuais de sociologia e antropologia como exemplo de

*cadinho*²⁵ (CHINOY, 1976, p. 309) de raças e culturas e exemplo de democracia e igualdade racial. Se uma mitologia morreu, aquela do país fadado a degeneração, outra tradição foi inventada para substituí-la, mas não sem prejuízo dos Bantos, relegados ao ostracismo, à barbárie e à inferioridade cultural para que a tradição inventada pudesse ser legitimada, inclusive oficialmente como vinha sendo feito desde a Era Vargas. Mas se formos para o cotidiano, veremos que a presença Banto é realmente maciça principalmente no português falado no Brasil – um português meloso e cantado segundo o autor de *Casa-grande e Senzala* – cuja influência banto já foi notada por intelectuais desde o século XIX até a atualidade.

Exaltar os grupos étnicos provindos de Angola, Moçambique, Congo e de outras regiões da África Austral naquele momento histórico de construção da identidade nacional seria arriscado porque não renderia bons frutos políticos, ou seja, toda a literatura antropológica, ou quase toda, estabelecia uma hierarquia não só de “raças” como é sabido, mas também de regiões geográficas, isto é as civilizações estão mais próximas do norte e quanto mais se avança para o Sul mais se afasta da Civilização, assim como quanto mais longe dos rios ou dos mares, mais nos aproximamos pelo menos como se concebia a África da época, do “Coração das Trevas”, título, aliás, de um romance de Joseph Conrad sobre o continente negro.

²⁵ **CADINHO** *s.m.* (1563 HPint I. 260) 1 vaso de material resistente ao fogo ger. com o formato de um tronco de cone, us. para fundir ('derreter', 'reunir, misturar') ou calcinar minérios e minerais (esp. metais) ou para realizar certas operações químicas ou físicoquímicas que exigem altas temperaturas; crisol 2 METAL a parte inferior do alto-forno, na qual fica o metal fundido, separado da escória 3 *fig.* lugar onde as pessoas, coisas, entidades etc. se misturam ou se fundem <o continente americano é um c. de povos e culturas> 4 *fig.* local ou instância em que algo (ou alguém) é testado, analisado, constituído ou depurado, submetido a provas ou condições extremas <fez daquele artigo o c. da grande obra que preparava> <os anos difíceis por que passou foram o c. em que se forjou sua personalidade> □ ETIM lat. *catinus*, *i* 'prato, travessa, bacia' □ HOM *cadinho*(fl.cadinhar). *Dicionário Houaiss*.

Mas olhando de hoje, se é compreensível que Nina Rodrigues não conseguisse se livrar dos determinismos biológicos, não podemos afirmar o mesmo de autores como Arthur Ramos, por exemplo, um dos ‘especialistas’ na (suposta) inferioridade cultural dos Bantos. A sua proposta de interpretar os mitos dos orixás pelo olhar da psicanálise demonstra já um grau de etnocentrismo perdoável em qualquer um que não seja estudioso de tais questões, mas difícil de aceitar num autor como Arthur Ramos, erudito que era e também apegado às teorias de Lévy-Bruhl sobre a mentalidade “pré-lógica” dos homens primitivos. Essa teoria bastante utilizada por Arthur Ramos surge no momento exato até mesmo para classificar os povos negros que estariam entrando na lógica (na perspectiva da lógica do mundo ocidental) e quanto mais distante dela, mais bárbara era a “raça”.

A invenção da tradição também é sincrética e ela não se importa com isso na medida em que seus objetivos, no caso políticos, sejam alcançados. Assim como antes dos anos 1930 elementos culturais como feijoada, samba, carnaval etc. eram identificados apenas a um grupo da sociedade brasileira (ao negro) e a partir da Era Vargas tornam-se elementos constitutivos da identidade nacional.

Insisto, essa diferenciação e esses estudos não tinham como objetivo o conhecimento dos negros enquanto tal; na verdade, isso talvez fosse decorrência dos objetivos políticos que era dizer aos outros países, em especial os EUA, que os negros brasileiros não eram negros ‘boçais’, mas negros com uma cultura e religião complexas. Gilberto Freyre, durante sua estadia na Universidade de Colúmbia, nos EUA, fez um curso sobre *o escravo como colonizador* (BASTOS, 1986; ARAÚJO, 1994, p. 56). Talvez venha daí a

importância que ele, e outros de sua geração como o próprio Arthur Ramos, dá à necessidade de diferenciar os escravizados do eito dos escravizados domésticos. Ao diferenciar os vários tipos de escravizados também se estabelece tipos culturais e, logo, tipos superiores e tipos inferiores legitimando assim a superioridade de determinadas culturas sobre outras. Na verdade todos esses autores estão conscientes da fragilidade de seus argumentos, da mera troca do termo raça pelo termo cultura preservando todas as hierarquias provindas do primeiro termo. Mas essa oposição entre cultura superior (sudanesa) e cultura inferior (banto) era assunto na qual iria se erigir toda essa tradição inventada – a de que o negro que veio para o Brasil era politeísta (*Jeje-Nagôs*), alfabetizado (*Malês*), quase branco (*Peuls*) – e por isso era legítima a nossa identidade nacional, assim como era legítima a identidade nacional inglesa, a francesa ou a americana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tradição inventada -superioridade sudanesa- foi legitimada por esses intelectuais tal como demonstra o trabalho de Dantas (1988), mas também de muitos líderes religiosos dos cultos afro-brasileiros, pais-de-santo e mães-de-santo, segundo o livro de Serra (1995), numa crítica construtiva àqueles que dão predomínio ao papel dos intelectuais nesse processo em detrimento dos próprios protagonistas – os líderes religiosos. A partir do livro de Beatriz Dantas (1988), é importante ressaltar que o debate acadêmico em torno dessa questão que estamos tratando acirrou-se, como podemos ver nos trabalhos de Prandi (1991), Capone (1995), Ferretti (1995) e Palmié (2005). Uns exaltando a importância decisiva dos intelectuais enquanto outros enfatizando o papel dos agentes religiosos e outros procurando uma intermediação, como Palmié (2005), mostrando que essa noção de superioridade, agora chamada de pureza, foi um processo que não poderia ter tido êxito sem a intermediação de todos os envolvidos: tanto os intelectuais quanto as lideranças religiosas que foram as principais fontes dos pesquisadores desde o final do século XIX até a atualidade.

Mas até hoje, em toda a literatura antropológica que trata da religiosidade de origem afro-brasileira, como nos trabalhos acima, ainda que mudem, melhorem ou se desenvolvam novas técnicas de pesquisa, pode-se encontrar ainda essa oposição construída a partir da obra de Nina Rodrigues ainda que a antropologia contemporânea, de Lévi-Strauss a Clifford Geertz e Manuela Carneiro da Cunha, refute com argumentos científicos a construção pseudocientífica de tais interpretações. Mas aqui o peso da manipulação dos

dados históricos, isto é, do próprio uso da História como principal instrumento para legitimar uma tradição recentemente inventada nos leva para uma discussão filosófica em torno da ética que fugiria aos objetivos deste trabalho. Nossa intenção é demonstrar porque tal tradição precisou ser inventada: legitimar a construção da identidade nacional brasileira e a sua marcha para a Civilização, nos moldes ocidentais, tão desejadas pela *intelligentsia* brasileira.

Bibliografia

ABRAHAM, R. C. *Dictionary of Modern Yoruba*. London: University of London Press, 1958.

ACOSTA, G. V. *Los remanentes de las lenguas bantúes em Cuba*. Universidad de Alcalá de Henares. Fundación Fernando Ortiz, 2002.

ALENCASTRO, L. F. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no atlântico sul*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

ALENCASTRO, L. F. Geopolítica da mestiçagem. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, (11): 49-63, jan.1985.

ALBURQUERQUE, W. R. Esperanças de Boaventura: Construções da África e Africanismos na Bahia (1887-1910) *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 24 n.2, 2002, PP.215-245.

ALVES, Henrique. *Bibliografia afro-brasileira*. São Paulo: Edições H, 1976.

AMARAL, Braz do. Os Grandes Mercados de Escravos Africanos. *R.I.M.V.B.*, nº especial do 1º Congresso de História Nacional, s.d.

ANTONIL, A.J. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo: Melhoramentos.

ARGYRIADIS, K. Une religion "vivante": continuité et complémentarité des pratiques culturelles havanaises. *L'Homme*, [S.1.], v.151, p.21-46, 1999.

ARHIN, K; Ki-Zerbo, J. États et peuples de la boucle du Niger et de la Volta. In: AJAYI, J. - F. Ade (Org.). *Histoire générale de L'Afrique. VI. L'Afrique au XIX siècle jusque vers les années 1880*. Paris: Edicef: UNESCO, 1997, pp.340-358.

AZEVEDO, Thales de. Estudos afro-negros no Brasil. Recife: *Anais do Iº Congresso Afro-Brasileiro*, 1982.

BASTIDE, Roger. *As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: DIFEL, 1974.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil; contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira; EDUSP, 1971.

BASTIDE, Roger. *Sociologia*. Maria Isaura Pereira de Queiroz (Org.). São Paulo: Ática, 1983.

BASTIDE, Roger. *Sociologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Anhembi, 1959.

BAPTISTE, Munguele k.j. Dinamismo cultural Bantu e religião: O resgate das estruturas simbólicas Bantu. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – SP: 2003

BASTOS, Elide. Rugai. Gilberto Freyre e a questão nacional. In Vera Antunes (Org.). Inteligência Brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BELTRÁN, Luís. O africanismo brasileiro – incluindo uma bibliografia africanista brasileira (1940-1984). *África*, São Paulo, (8-Bis): 9-152, 1986.

BELTRÁN, Luís. A problemática dos estudos políticos africanistas. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, (27): 71-94, 1969.

BOAS, Franz. [1896] As Limitações do Método Comparativa na Antropologia. In *Race, Language and Culture*. Nova York: Macmillan, 1940.

CAPONE, Stefane. *A busca da África no candomblé*. Ed. Pallas, 2000.

CAPONE, Stefane. Entre lorubas e Bantos: a influência dos estereótipos raciais nos estudos afro-americanos. In *Antropolítica*, Niterói, pp. 63-90, 2 sem. 2005.

CAPONE, Stefane. Entre Yorubas e Bantos: A influência dos estereótipos raciais nos estudos afro-americanos. Trad. Regina Vasconcellos. In; *Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência política* – n. 1 92.sem.1995/2007.

CAPONE, Stefane. *La quête de l'Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala, 1999a

CARNEIRO, Edison *Negros bantus; notas de ethnografia religiosa e de folk-lore*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.

CARNEIRO, Edison. *Antologia do Negro Brasileiro*. Porto Alegre: Editora Globo, 1950.

CARVALHO, José Murilo de. Entre a liberdade dos antigos e a dos modernos: a República no Brasil. *DADOS*, Rio de Janeiro, 32 (3): 265-280 1989.

CHINOY, E. *Sociedade – uma introdução à Sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1976.

CONCEIÇÃO, José Maria Nunes Pereira. *Os estudos africanos no Brasil e as relações com a África – um estudo de caso: O CEA (1973-1986)*. São Paulo: F FLCH/USP, 1991 (Dissertação de Mestrado).

CONSORTE, Josildeth. A questão do negro: velhos e novos desafios. São Paulo em perspectiva, 5 (1):85-92, Janeiro/Março, 1991.

CONSORTE, Josildeth. Culturalismo e educação nos anos 50: O desafio da diversidade. CADERNOS CEDE Vol. 18 n. 43 Campinas, Dec 1997.

CONSORTE, Josildeth. "Em torno de um manifesto de ialorixás bananas contra o sincretismo". In: CARDOSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 1999.

CONSORTE, Josildeth. Sincretismo ou Africanização: os sentidos da dupla pertença. In: Revista TRAVESSIA/Janeiro – Abril, 2001.

COSTA, Emília Viotti. *Da Monarquia a Republica: momentos decisivos*, São Paulo: Grijalbo, 1970.

CORRÊIA, Mariza. *As ilusões da liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. São Paulo, USP, 1982.405p. (Tese de Doutorado).

CORTÊS de OLIVEIRA, Maria Inês. Quem eram os "Negros da Guiné"? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, 19-20, p. 37-74.

COUCEIRO, Solange. *Bibliografia sobre o negro brasileiro*. São Paulo: ECA/USP, 1961.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru, SP: Edusc, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro. *Etnias e culturas no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1980.

CUNHA, Manuela Carneiro. *Negros Estrangeiros – os escravos libertos e sua volta para a África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

D'AVEZAC, M. *Esquisse générale de l'Afrique ancienne*. Paris: Firmin Didot Freres, 1844.

DANTAS, Beatriz. G. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DORSAINVIL, D.J. *Voudou et névroses*. Port-au-prince: Bibliotheque haitienne, 1931.

DUMONT, H. Antropologia y patologia comparada de los negros esclavos: memoria inédita referente a Cuba. *Revista bimestre cubana*, [S.1.], 1915-1916.

DURKHEIM, Emile e MAUSS, Marcel. Algumas Formas Primitivas de Classificação. In Rodrigues, José Albertino. *Durkheim: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1978.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1968.

FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classe*. Volume 1, São Paulo: Dominus Ed, 1965.

FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes: no limiar de uma nova era*. Volume 2 São Paulo: Dominus Ed.1965, v.2.

FERRETTI, S. F. *Repensando o sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Edusp, 1995.

FRAZER, James George. [1890] *The Golden Bough*. Londres: Penguin Books, 1996.

FREYRE, Gilberto. *O impacto cultural do afro-negro na Brasil*. Recife, *Anais do 1º Congresso Afro-Brasileiro*, 1982.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. 35. Ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.

Fry, Peter (1982), "Feijoada e soul food: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais". In: "Para inglês ver. Identidade e política na cultura brasileira". Rio de Janeiro, Zahar.

GOMES, F. dos Santos. *Quilombos no Rio de Janeiro no Século XIX*. In: REIS, J-J; GOMES, F. Dos Santos (Org). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 1996.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

GOULART, Maurício A. *A escravidão africana no Brasil: das origens a extinção do tráfico*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.

GUIMARÃES, Maria Eduarda Araújo. *Do Samba ao Rap: A Música Negra no Brasil*. Campinas, SP: IFCH/Unicamp, 1998 (Tese de Doutorado em Ciências Sociais).

HERSKOVITS, Melville. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon, 1990.

HERSKOVITS, Melville. *The Myth of the Negro Past*. New York: Harper & Bros, 1941.

HOBBSAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

HOBBSAWN, E. *A Invenção das Tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HOBBSAWN, E. *Era dos Extremos – o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. 4ª ed. São Paulo: Pioneira, 1983.

LETORNEAU, C. [1892]. *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*. Paris: Vigot Frères. Livro disponível em <http://www.archive.org/details/lvolutionreligi01letogooq>. Acesso em 01/03/2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papyrus.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

LOPES, Nei. *Bantos, Malês e Identidade Negra*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

MACEDO, S. *No tempo das sinhazinhas*. Rio de Janeiro [s.n.] 1944.

MAGGIE, Y. *Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MALANDRINO, Brígida, C. Espaços de Híbridações e de Diálogos Culturais: O caso Bantú. *Revista de Estudos da Religião*, março/2009/PP.1-18.

MILLER, Joseph C. *Poder Político e Parentesco: os antigos estados M'Bundus em Angola*. Arquivo Histórico Nacional: Ministério da Cultura. Luanda, 1995.

MOURAO, Fernando Augusto Albuquerque. "Reprisé" da África no Brasil. *ÁFRICA*, São Paulo, (1): 3-12, 1978.

MOURÃO. Fernando A. A. La contribution de l'Afrique bantoue a la formation de lá société bresilienne: une tentative de redefinition methodologique. *ÁFRICA*, São Paulo, (3): 2-17, 1980.

MUKUNA, Kazadi wa. *Contribuição Bantu na música popular brasileira: perspectivas etnomusicológicas*. São Paulo:Terceira Margem,2000.

MUNANGA, Kabenguele. *Revista USP: Dossiê povo negro – 300 anos*. Dezembro/Janeiro/Fevereiro n.28, pp.56-63. 1995/96.

MUNANGA, Kabenguele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

NINA RODRIGUES, Raimundo. [1933]. *Os Africanos no Brasil*. 4ª ed. São Paulo: Nacional; Brasília: INL, 1977.

NINA RODRIGUES, Raimundo. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador: Reis & Co, 1990.

OLIVA, Anderson, O. A invenção da África no Brasil: Os africanos diante dos imaginários e discursos brasileiros dos Séculos XIX e XX. *Revista África e Africanidades* – Ano I n. 4-Fev, 2009.

ORTIZ, F. *Los negros esclavos*. La Habana: Editorial de Ciência Sociales, 1975.

ORTIZ, F. *Los Negros Brujos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1995.

PALMIÉ, S. The Cultural Work of Yoruba-Globalization. In T. Falola (Ed.). *Christianity and Social Change in Africa. Essays in Honor of John Peel*. Chapel Hill: Carolina Academic Press, 2005, pp. 43-81.

POUTIGNAT, Philippe. Teorias da Etnicidade. Seguidos de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth/ Philippe Poutignat, Joceline Streiffenart. São Paulo, Ed. UNESP, 1998.

PRADO Jr, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. 12ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1972.

PRADO Jr, Caio. *História econômica do Brasil*. 15ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1972.

PRANDI, R. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1991.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

QUERINO, Manuel. *A raça africana*. Salvador: Progresso, 1955.

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: ANDES, 1957.

RAMOS, Arthur. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

RAMOS, Arthur. *Introdução à Antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1947, 2 Vol.

RAMOS, Arthur. *O folclore negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1934.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro; ethnographia religiosa e psychanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1934.

REIS, J-J; Silva, E. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João, José. *Rebelião escrava no Brasil: história do levante dos Malês – 1835*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

RENAN, Ernest. O que é uma Nação? In *Plural. Sociologia, USP*. 4:154-175,1.Sem.1997.

RODRIGUES, José Honório. *Brasil e a África – outro horizonte*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.

ROMERO, Silvio. *Folclore Brasileiro – Contos Populares do Brasil*. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia, 1985.

ROMERO, Silvio. *História da Literatura Brasileira*. 5ª ed. Rio de Janeiro: José Olimpo, 1946.

SAID, E. *Orientalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

SANSONE, Lívio. Da África ao Afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. São Paulo, 2001. Mimeo.

SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SEYFERTH, G. A antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda. *Revista do Museu Paulista*, vol. XXX, 1985.

SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Félix de Souza: mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004

SODRÉ, Muniz. *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SKIDMORE, T. *PRETO NO BRANCO: Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SLENES, Robert W. “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta do Brasil. *Revista da USP* 12. (1991/1992). pp. 48-67.

SLENES, Robert, W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto, nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. História da vida Privada no Brasil, vol. IV*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

TAUNAY, Affonso de E. *Subsídios para a história do tráfico africano no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1941.

TAVARES, Luís Henrique D. *Comércio proibido de escravos*. São Paulo: Ática, 1988.

UNESCO. *Introducción a la Cultura Africana en América Latina*. Paris, 1971.

VALENTE, V. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

VANSINA, J. L'Afrique équatoriale et L'Angola: Les migrations et l'apparition des premiers États. In: NIAMS, D.T. (Org) *Histoire générale de l'Afrique*. IV L'Afrique du XII au XVI siècle. Paris: UNESCO/NEA, 1985.

VIEIRA, Francisco S.S. Herança cultural africana e identidade no(s) Kilombos(s). In Projeto Quilombos Vivos. Governo do Estado de São Paulo. Secretaria de Estado da Cultura, 2006.

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*. São Paulo: Corrupio, 1987.

VERGER, Pierre. *Nota sobre o Culto aos Orixás e Voduns*. São Paulo: Edusp, 1999.

VERGER, Pierre. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1981.

VIANNA FILHO, L. *O negro na Bahia: um ensaio clássico sobre a escravidão*. Rio de Janeiro: Cia Editora Nacional, 1988.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos Africanos, Vivências ladinas. Escravos e Forros em São Paulo (1850-1880)*. São Paulo: Hucitec, 1998.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)