

Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades	Titulo
Dias, Juliana Braz - Autor/a; Sansone, Livio - Autor/a; Oliveira, Luiz - Autor/a; Sansone, Livio - Compilador/a o Editor/a; Trajano, Wilson - Autor/a; Lobo, Andrea - Autor/a; Small, Stephen - Autor/a; Ololajulo, Babajide - Autor/a; Zamparoni, Valdemir - Autor/a; Motta, Antonio - Autor/a;	Autor(es)
Salvador	Lugar
ABA EDUFBA	Editorial/Editor
2012	Fecha
	Colección
Museos; Cultura; Patrimonio cultural; Antropología; Memoria; África;	Temas
Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Brasil/ceao-ufba/20130403110944/memorias.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades

ORG. LIVIO SANSONE

ABA PUBLICAÇÕES

Memórias da África:
patrimônios, museus e
políticas das identidades

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitora

Dora Leal Rosa

Vice Reitor

Luiz Rogério Bastos Leal



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes

Ângelo Szaniecki Perret Serpa

Antônio Fernando Guerreiro de Freitas

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria Vidal de Negreiros Camargo

ABA – ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE
ANTROPOLOGIA

Comissão de Projeto Editorial

Coordenador: Antonio Motta (UFPE)

Cornelia Eckert (UFRGS)

Igor José Renó Machado (UFSCAR)

Peter Fry (UFRJ)

Conselho Editorial

Alfredo Wagner B. de Almeida (UFAM)

Antonio Augusto Arantes (UNICAMP)

Bela Feldman-Bianco (UNICAMP)

Carmen Rial (UFSC)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Sarti (UNIFESP)

Gilberto Velho (in memoria)

Gilton Mendes (UFAM)

João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/UFRJ)

Julie Cavignac (UFRN)

Laura Graziela Gomes (UFF)

Lílian Schwarcz (USP)

Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ)

Ruben Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano (UNB)

Apoio



CAPES

Procad

Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades

ORG. LIVIO SANSONE

ABA PUBLICAÇÕES

Salvador, 2012

2012, Autores.
Direitos para esta edição cedidos à Edufba.
Feito o depósito legal.

Projeto Gráfico Luciana Facchini

Revisão Maria Lucia Resende

1ª Reimpressão: 2012

Sistema de Bibliotecas – UFBA

Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades / Livro
Sansone, organizador. – Salvador : EDUFBA, 2012.
264 p.

ISBN 978-85-232-0970-4

1. Antropologia. 2. Cultura. 3. África – Memória. 4. Museus – Patrimônio.
I. Sansone, Livro. II. Título.

CDD – 301-6
CDU – 572 (61)

Editora filiada à:



EDUFBA
Rua Barão de Jeremoabo, s/n Campus de Ondina
Salvador – Bahia CEP 40170-115 Tel/fax. 71 3283-6164
www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

Sumário

- 7** Apresentação
Livio Sansone
- 11** Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos
Wilson Trajano
- 41** Registros fonográficos da música cabo-verdiana: mercadoria e patrimônio
Juliana Braz Dias
- 67** Do feio ao belo. Aridez, seca, “patrimônio natural” e identidade em Cabo Verde
Andrea Lobo
- 91** E o vento levou”: cabanas escravas e escravidão no turismo histórico sulista nos Estados Unidos
Stephen Small
- 125** O passado de quem? Museus da Unidade, produção da memória e a busca pela identidade nacional na Nigéria
Babajide Ololajulo
- 147** O colonialismo e a criação de raças e identidades em Lourenço Marques, Moçambique
Valdemir Zamparoni
- 177** Negritude, memória da África e o contraponto baiano do açúcar e do petróleo
Livio Sansone
- 213** Made in Africa
Gilberto Freyre, Câmara Cascudo e as continuidades do Atlântico Negro
Antonio Motta e Luiz Oliveira
- 261** Sobre os autores

APRESENTAÇÃO

Nas últimas décadas tem-se observado uma significativa mudança na forma pela qual a África é vista e representada no Brasil. Diferentemente de outros países das Américas, no Brasil costuma-se reinventar a África não apenas na mídia ou nas culturas das elites, mas também na cultura popular a partir do crivo afro-brasileiro.

Se, por um lado, tal reconstrução evidencia antigos estereótipos do continente africano, frequentemente visto como telúrico, atávico, ancestral e tanto mais “natural” quanto mais pobre e desolado do que os outros continentes, por outro lado, tais representações refletem a importância da memória da África no Brasil, especialmente na luta contra o racismo. Além disso, as novas narrativas sobre a África sugerem também uma mudança no Brasil e no resto da América Latina em relação à geopolítica do conhecimento, colocando-nos, assim, no bojo do Sul Global, isto é, na nova configuração internacional que evidencia o lugar nos BRICs – lugar hipoteticamente de protagonista nas políticas Sul-Sul, mais assertivo no eixo Sul-Norte.

Esta verdadeira revolução copernicana no equilíbrio Sul-Norte demanda uma perspectiva Sul-Sul na qual a comparação internacional, ou entre processos identitários e de patrimonialização da cultura, em contextos nacionais – sempre mais difícil em um mundo de ícones globalizados – se torna cada vez mais necessária. Para

isso, é preciso construir um método que, embora atento ao âmbito nacional, também enfatize a dimensão sempre mais transnacional de fenômenos vistos até então como eminentemente nacionais. É neste sentido que se direcionam os ensaios reunidos neste livro, pondo em destaque temas a partir de um novo prisma de interpretação em que a comparação, implícita ou explícita, deixa de ser pensada através dos termos superior e inferior, para se tornar, sempre que possível, entre “iguais”.

Com efeito, os ensaios ora reunidos totalizam um conjunto de reflexões que buscam analisar e discutir temas relacionados à valorização da cultura popular ou subalterna, sobretudo nos seus aspectos ou artefatos intangíveis, e sua eventual musealização; incentivos a formas de turismo étnico-cultural; a profissionalização da produção de cultura popular; a organização de cadastros nacionais de artefatos culturais a serem amparados por medidas públicas; o gerenciamento de monumentos históricos associados à escravidão ou à luta pela emancipação; a definição de formas culturais, como a música, como autênticas e, por este motivo, intérpretes e testemunhas da “alma da nação”; a incorporação às narrativas oficiais da nação da experiência de grupos ou minorias até então relativamente marginais ou até discriminados; os usos e abusos da África (e do legado de origem africana nas culturas nacionais) no discurso intelectual brasileiro.

Outro ponto de reflexão que merece especial destaque no livro é o museu, entendido como locus de luta política pela afirmação da diversidade. Como se sabe, tal temática tem atraído antropólogos de diversas sensibilidades e orientações teóricas, a exemplo de algumas discussões recentes veiculadas em revistas de antropologia museológica (entre outras, a *Antropologia Museale*, na Itália, *Gradhiva*, na França, e *Museum Anthropology*, nos Estados Unidos). Em 1993 Anna Laura Jones, em paradigmático artigo na *Annual Review of Anthropology* (1993, 22, p. 201-220), sugeriu que

a antropologia havia implodido os cânones da prática museológica, transformando o museu em um inovador campo de experimentação e de diálogo com a antropologia, assim como o patrimônio. Deste modo, o livro que ora apresentamos ao leitor é certamente herdeiro desta tendência, propondo-se a ampliar ainda mais o repertório temático, incluindo, além de temas relacionados aos processos de patrimonialização e de musealização, estudos africanos (muitas vezes de cunho interdisciplinar) e estudos das identidades racializadas no Novo Mundo.

A política de valorização do patrimônio na própria África e o renovado interesse por aspectos da cultura popular de origem africana no Novo Mundo têm criado uma nova economia e um mercado, com distintas contradições, mas também com outras possibilidades. O campo de estudo - e de luta - torna-se assim mais amplo. Não deve ser por acaso que na nova geração de estudos africanos realizados no Brasil haja uma ênfase sempre renovada, e com perspectivas inovadoras, na construção de categorias de raça e etnia e, mais recentemente, de patrimônio, de memória e diversidade cultural. Se o multiculturalismo ainda não teve na África, por motivos diversos, o mesmo apoio institucional que recebeu no Norte e depois, paulatinamente, na América Latina, alguns elementos desta postura institucional perante a diversidade e o patrimônio cultural (intangível) estão se manifestando de forma incipiente em vários países africanos. Se há um tema de pesquisa para o qual a falta de uma perspectiva Sul-Sul é gritante, é justamente o caso das teorias do multiculturalismo e de suas práticas, relacionadas aos temas apresentados neste livro.

O livro *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades* é composto por oito ensaios, dos quais cinco versam sobre a África e três sobre a memória da África no Brasil e nos Estados Unidos. As contribuições resultam de uma rede de pesquisa já consolidada, criada pelo Programa de Extensão em Pós-

Graduação Fábrica de Ideias, da Universidade Federal da Bahia, que em 2010 organizou um curso avançado dedicado ao tema Patrimônio, Memória e Identidade. Esta rede internacional, à qual devemos as contribuições de Stephen Small e Babajide Ololajulo, vem se interligando com a rede articulada pelo projeto Procad/Capes, que une o Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da UFBA, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UnB e o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. Este projeto colaborativo, cujo objetivo é induzir uma perspectiva Sul-Sul sobre as relações de alteridade e a produção das desigualdades, organizou, em 2010, um encontro sobre Patrimônio, Memória e Identidades, o que comprova as contribuições de Wilson Trajano, Juliana Braz Dias, Andréa Lobo, Livio Sansone e Antonio Motta incluídas nesta publicação.

Livio Sansone

Universidade Federal da Bahia

Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos¹

Wilson Trajano Filho

Universidade de Brasília

Analiso neste trabalho a tendência de redução semântica correlata ao processo que transforma instituições totais voltadas para a solidariedade, a reciprocidade e a convivialidade em ícones da cultura nacional – movimento necessariamente anterior aos esforços explícitos e formais de patrimonialização. Trato deste problema a partir do exame de duas associações de ajuda mútua que desempenham importante papel de integração e reprodução social nas sociedades crioulas de Cabo Verde e da Guiné-Bissau: as *tabancas* cabo-verdianas e as *manjuandadis* guineenses. Nos dois casos, assiste-se, no decorrer do processo, a uma transformação da percepção geral que os agentes sociais têm dessas instituições de sociabilidade, no sentido de compreendê-las como puras manifestações culturais frequentemente associadas ao universo da cultura de massa e ao mundo do espetáculo.

1 João Vasconcelos leu e comentou uma primeira versão deste trabalho com a argúcia e o cuidado de sempre. Sou muito grato pelos comentários feitos, sempre pertinentes.

PROCESSOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO NO BRASIL E NA ÁFRICA OCIDENTAL

O objetivo primeiro deste trabalho não é examinar os processos formais de patrimonialização por meio dos quais agentes institucionais buscam o reconhecimento de um artefato cultural (material ou imaterial, tangível ou intangível: uma edificação ou um conjunto delas, um saber, uma prática cultural, uma cerimônia ou mesmo uma paisagem) como um elemento de valor especial para a cultura de um país ou uma região.² Quero tratar, antes, de processos que antecedem a objetificação dos artefatos culturais em patrimônio cultural de uma nação ou região. Porém, como os dois processos têm continuidades e semelhanças, examino brevemente algumas características da patrimonialização formal para subsidiar minha análise dos processos de pré-patrimonialização, que examinarei nas seções seguintes. Como já existe um bom número de estudos sobre processos formais e políticas de patrimonialização no Brasil e em África, me eximo de revisitar o assunto pormenorizadamente (cf. ABREU; CHAGAS, 2003; ALENCAR, 2005; ECKERT FILHO; BELTRÃO, 2007; DE JONG; ROWLANDS, 2007). No entanto, tendo em conta que o público leitor deste ensaio é majoritariamente composto por brasileiros interessados na matéria e o que se passa em África a este respeito lhe é largamente desconhecido, creio ser de alguma valia destacar as confluências e os afastamentos existentes no debate sobre o tema nos dois contextos culturais.

2 Será retomada mais adiante a questão da participação direta da comunidade, do grupo social ou do indivíduo na busca efetiva por reconhecimento dos artefatos culturais. Refiro-me aqui a agentes institucionais porque, mesmo nos casos de participação ativa da comunidade, o processo formal de candidatura parece requerer alguma institucionalização, que implica mediadores culturais diversos, pertencentes ou não ao grupo em que o artefato cultural existe: antropólogos, intelectuais locais, ONGs, museólogos, arquitetos, servidores públicos ligados a agências estatais de cultura etc.

Comumente, o sujeito que confere reconhecimento ao bem cultural que se transforma em patrimônio é o Estado, através de uma de suas instituições, ou um organismo internacional como a UNESCO (com a mediação do Estado). A obtenção desta chancela se dá por meio de complexos e longos procedimentos burocráticos que devem atender às demandas estabelecidas pelas próprias agências de reconhecimento, com o objetivo de identificar de forma correta o artefato a ser reconhecido e, até há pouco tempo, demonstrar que riscos de várias ordens ameaçam sua existência (falta de conservação física ou estrutural, ausência de gente disponível para transmissão de saberes, tecnologias e práticas a ele relacionados, carência de recursos diversos por parte dos agentes que o produzem ou que por ele são responsáveis), bem como delinear estratégias para sua salvaguarda.³

Conforme assinalou Gonçalves (2003), patrimônio é uma categoria de pensamento cujo trânsito entre as culturas não se faz sem turbulências, com potencial de produzir grandes flutuações semânticas. Por isto mesmo, adotá-la em contextos diversos requer algum cuidado, de modo a não transferir a carga de sentido de que é portadora de um contexto a outro. Não se trata somente de se ter em conta o contraste entre os sentidos dados pelo observador e os dos nativos, como quer Gonçalves (2003, p. 28), mas também de notar que os observadores não formam um conjunto homogêneo, sendo antes portadores de agendas diferenciadas, informadas pelo contexto sociocultural de que são oriundos. Enquanto categoria de pensamento

3 A UNESCO mudou em 2003 as normas a seguir para as candidaturas ao Diploma de Patrimônio Cultural Intangível da Humanidade. Anteriormente, um dos itens a ser evidenciado durante a candidatura do bens culturais proclamados pela agência como *Obras-Primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade* era estar em iminente risco de desaparecimento. Com a Convenção de 2003, estas obras-primas passaram a fazer parte da *Lista Representativa do Patrimônio Cultural Intangível da Humanidade*, então dividida em dois grupos: uma lista representativa e uma lista do patrimônio com urgente necessidade de salvaguarda.

dotada de significação distinta segundo o contexto sociocultural, a ideia de patrimônio não se restringe aos processos oficiais de reconhecimento dos bens culturais como representativos da cultura e da história locais ou nacionais, mas se aplica também aos processos menos formalizados de transformação em “cultura” de instituições totais como as que examinarei na parte central deste ensaio.

É interessante notar as agendas diferenciadas que informam os estudos de patrimonialização no Brasil e na África Ocidental. Assentadas sobre concepções diferentes do patrimônio nos dois contextos (concepções que também têm uma variação intracultural) estão as agendas, também elas diferenciadas, dos observadores analistas. No caso do Brasil, eles provêm majoritariamente do próprio país cujo patrimônio é analisado, levando consigo a agenda política e cultural (juntamente com os mecanismos e os elementos que a compõem) da sociedade da qual são parte.⁴ No caso da África Ocidental, a maior parte dos analistas observadores não é oriunda das sociedades que produziram os bens patrimonializados. São especialistas (arquitetos, antropólogos, historiadores da arte, museólogos, artistas plásticos etc.) europeus e norte-americanos que, de algum modo, carregam com eles parte da agenda cultural e política de suas comunidades de origem: suas concepções de memória, história, nacionalidade e formas de representar valores e ideias.

Refiro-me aqui às análises dos usos e dos sentidos dados ao bem patrimonializado por diferentes atores sociais uma vez findo o processo formal de reconhecimento pelas agências nacionais ou internacionais. Trata-se, portanto, de análises feitas após a obtenção do

4 É importante salientar que não quero com isto sugerir que a análise desses observadores esteja balizada pelo enquadramento oficial dado à categoria pelas agências e instituições do Estado e que não haja nela algum espaço para a crítica cultural. Quero somente apontar a existência de uma larga área de interseção ou de partilha de sentido entre a agenda do analista e a das instituições estatais que lidam com o patrimônio cultural.

reconhecimento do bem como patrimônio cultural pelo Estado nacional ou pela UNESCO. Isto não significa, contudo, que o processo formal de candidatura tenha sido elaborado exclusivamente com a participação de especialistas estrangeiros.⁵ Não tive acesso aos documentos apresentados à UNESCO durante o processo de candidatura dos bens culturais africanos, mas suspeito que, pelo menos em alguns casos, as candidaturas foram informadas pelas análises de especialistas nacionais. Nos casos dos fortes e dos castelos da costa de Gana e do bosque sagrado de Osun-Osogbo na Nigéria, estes bens já tinham sido reconhecidos pelos respectivos Estados como parte do patrimônio nacional bem antes da chancela da UNESCO, reconhecimento cujo processo envolveu a atuação de especialistas nacionais, como sugere o desenvolvimento de publicações de um gênero de história associado ao bosque sagrado nigeriano (cf. PROBST, 2007) e o debate sobre os conflitos de interpretação e as ações da Direção dos Museus e da Direção do Turismo de Gana acerca dos fortes e dos castelos da costa (cf. BRUNER, 2005; SCRAMM, 2007). Históricas relações de subordinação certamente têm algum papel nesse desequilíbrio entre analistas observadores africanos e não africanos.

No Brasil, o debate sobre o patrimônio e os processos de patrimonialização tem estado, há décadas, inexoravelmente associado às questões da cultura e da identidade nacionais. Em especial, o debate deixa entrever a atenção dada pelos analistas ao papel dos aparelhos ideológicos do Estado (perdoem-me pela expressão tão anacrônica) e seus agentes culturais na construção da nação brasileira: de sua cultura e da identificação com ela. Duas obras recentes de inspiração

5 Esta é, aliás, uma categoria que demanda um entendimento cultural. Bruner (2005, p. 110) nota, por exemplo, que europeus e norte-americanos, independente da cor da pele, são percebidos pelos ganeses como *obruni* (branco, estrangeiro). Mas os nigerianos, togoleses e gente dos países vizinhos não são *obruni*; eles são estranhos, gente marcada pela qualidade da alteridade (relativa a Gana), mas não são estrangeiros no mesmo sentido que os europeus e os americanos o são.

antropológica sobre o patrimônio no Brasil (ABREU; CHAGAS, 2003; ECKERT FILHO; BELTRÃO, 2007) centram-se nas relações entre o Estado e a cultura nacional. Neste contexto, o patrimônio em si e as políticas de patrimonialização emergem como um atributo importante no processo de construção da nação. Um tema perpassa a discussão nestas duas obras: o da distinção entre patrimônio material e imaterial, entre o patrimônio de pedra e cal, normalmente associado a elementos que tradicionalmente recebiam a chancela legitimadora da cultura do Estado, e o patrimônio intangível, associado à cultura oral, à produção cultural popular que até muito recentemente não recebia a legitimação das instituições oficiais. Creio que por trás desta distinção há certa tensão entre uma ideia de nação como uma comunidade homogênea, de natureza oficial e normativa, e uma ideia multiculturalista de nação que, para usar um jargão comum neste meio, empodera os grupos tradicionalmente subordinados e privilegia a diferença.

Estudos recentes sobre os processos de patrimonialização em África sugerem que as políticas estatais de monumentalização, que criam lugares de memória atuantes e ativos nos processos de construção nacional, têm sido reforçadas por agências internacionais como a UNESCO, que promovem tecnologias do patrimônio para a produção e a reificação de passados e futuros domesticados, sempre circunscritos à dimensão oficial da vida coletiva. Propõem eles que, talvez derivada da impossibilidade prática de os Estados africanos disporem de recursos tecnológicos, financeiros e humanos para objetificar o passado através da preservação dos artefatos culturais materiais (edificações, formas urbanísticas etc.) e por meio de projetos mutuamente inteligíveis ao olhar das agências internacionais (ocidentais), dos Estados nacionais e das populações locais, a política da UNESCO, depois de ter criado uma oposição entre o tangível e o intangível, tem

privilegiado a ideia de uma África autêntica como performativa e não como monumental (ROWLANDS; DE JONG, 2007, p. 15).⁶

Até 2010 a UNESCO havia reconhecido 23 sítios na lista do Patrimônio Mundial nesta região, localizados em 12 países. Apenas Guiné-Bissau, Serra Leoa e Libéria não estavam representados nesta lista. Quinze deles eram classificados como patrimônio cultural, sete como patrimônio natural e um como patrimônio misto. Dos 15 sítios reconhecidos como patrimônio cultural, sete estão associados à história do tráfico atlântico de escravos (o centro histórico da Cidade Velha em Cabo Verde, as ilhas de Gorée e Saint Louis no Senegal, a ilha de James na Gâmbia, os fortes e os castelos na costa de Gana, as construções tradicionais dos axantis e os palácios reais de Abomey no Benim).⁷ Por outro lado, num período de tempo muito menor, a UNESCO já reconheceu 10 itens do Patrimônio Intangível na mesma região desde 2003, que se distribuem em cinco formas rituais ou cerimoniais, duas formas musicais e três formas de saber oral cuja atualização envolve algum nível de ritualização. Olhando para este quadro geral, nós nos apercebemos de que a imagem patrimonializada desta porção do continente africano é formada por três compo-

6 Devo ressaltar que a ideia de Estado frágil em África é mais antiga do que os estudos sobre patrimonialização e é produto de um pensamento etnocêntrico que toma o Estado nacional europeu como modelo a partir do qual os outros são medidos.

7 Bruner (2005) observa, contudo, que os castelos e os fortes da costa ganense estão envolvidos em nexos históricos mais abrangentes do que o período do tráfico atlântico, sendo sítios estratégicos na história da região antes e depois desse período. O castelo de São Jorge da Mina foi construído pelos portugueses em 1482 para realizar o comércio com os povos da região. Passou ao domínio holandês, no período do tráfico atlântico, depois ao domínio inglês, e serviu a vários propósitos. Sua restauração e patrimonialização deveriam representar qual época de sua história, quais atividades nele exercidas? Bruner (2005, p. 108) nota que a comissão técnica recomendou que a preservação deveria ter em conta todas as épocas e todos os poderes, mas que a área que diz respeito ao tráfico de escravos deveria receber um tratamento reverencial.

nentes básicos: uma África natural, à qual se sobrepõe uma história de conflito e sofrimento (o tráfico de escravos), e cuja autenticidade mais profunda é caracteristicamente performativa (a crescente lista de patrimônio intangível). Pairando sobre estes três componentes está um entranhado sentimento de perda, cujas raízes remontam à história de sofrimento e conflito e às práticas contestatórias de lembrança e esquecimento perante as políticas de monumentalização de Estados, que têm sua legitimidade moral recorrentemente questionada (ROWLANDS; DE JONG, 2007, p. 13-14).

Comparando com os processos de patrimonialização no Brasil, os casos africanos sugerem que as questões da cultura e da identidade nacionais não estão de forma nenhuma ausentes, mas não têm a mesma centralidade nem o mesmo sentido de exclusividade que marcam o debate brasileiro sobre o tema. Vale notar, por exemplo, que dois itens da lista representativa do patrimônio intangível são compartilhados por mais de um país. O rito de iniciação mandinga *kankurang* é parte do patrimônio de dois países, Gâmbia e Senegal.⁸ O patrimônio cerimonial do *gelede* é compartilhado por Benim, Togo e Nigéria. Alguns sítios representativos do patrimônio natural também são compartilhados, como é o caso dos Círculos de Pedra da Senegâmbia (Senegal e Gâmbia) e a Reserva do Monte Nimba (Costa do Marfim e Guiné). Isto soa paradoxal para observadores com outra agenda político-cultural. É como se o samba de roda do Recôncavo baiano, recentemente patrimonializado pela UNESCO, fosse partilhado pelo Brasil e o Paraguai, ou o tango, também reconhecido como patrimônio intangível da humanidade, fosse compartilhado com o Brasil.⁹ Estes observadores certamente aceitariam a ideia de

8 Noto de passagem que este rito não é exclusivo dos povos mandinga da Gâmbia e da Casamansa, sendo também praticado pelas populações jolas, banhuns e outras. Ver de Jong (2007, 2007^a) e Weil (2005).

9 Uma consulta na página da UNESCO indica, no entanto, que o tango é um bem cultural representativo do Uruguai e da Argentina. Isto ou invalida meu argumento

que há muitos bens culturais compartilhados entre as nações, mas provavelmente teriam dificuldades em tomá-los como bens representativos da cultura nacional.¹⁰

PRÉ-PATRIMONIALIZAÇÃO DAS TABANCAS CABO-VERDIANAS

Em junho de 2010, o município de Ribeira Grande, conhecido como “Cidade Velha”, antiga capital de Santiago de Cabo Verde, recebeu das mãos do ministro da Cultura brasileiro o diploma conferido pela UNESCO de Patrimônio Mundial da Humanidade. Antecedendo à cerimônia de entrega do diploma um simpósio internacional denominado “Cidade Velha e a cultura afro-mundo: o futuro do passado”. Nele se reuniram historiadores, geógrafos, sociólogos, antropólogos e arqueólogos de várias nacionalidades para debater os processos sociais que levaram ao desenvolvimento e, mais tarde, à decadência daquela povoação, bem como o significado da condecoração e o impacto do diploma para o futuro da cidade.

Nas conversas informais que se seguiram à apresentação dos trabalhos, eu, um antropólogo que investiga a sociedade crioula do país

ou sugere que as concepções da nação na Argentina e no Uruguai colocam menos ênfase nas oposições diacríticas que produzem exclusividades, provavelmente em razão de uma história compartilhada do processo de construção nacional.

10 É interessante notar que o primeiro item a ser reconhecido como bem cultural de natureza imaterial pelo governo brasileiro, nos termos do decreto 3.551, de 4 de agosto de 2000, foi a arte gráfica *kusiwa*, dos índios wajãpi, em dezembro de 2002. Em 2008 este artefato cultural foi reconhecido pela UNESCO como parte da lista do Patrimônio Cultural Intangível da Humanidade. O interesse desta nota está no fato de este grupo indígena ter como território uma faixa de terra que se localiza nos estados brasileiros do Pará e Amapá e na Guiana Francesa. Que eu saiba, a França nunca cogitou tomar a iniciativa desta candidatura nem militou em favor da ideia de que este bem fosse representativo da cultura francesa. E mais, seria muito estranho para os atores que militam na formulação de políticas culturais no Brasil, quase uma afronta, se o governo francês assim procedesse.

com uma profundidade histórica que mal alcança os meados do século XIX, desconhecedor, portanto, das minúcias do processo que levou à postulação e ao êxito da candidatura da Cidade Velha a este prestigioso diploma, fui surpreendido com uma informação do arqueólogo inglês que coordenou os trabalhos de conservação e restauração. Segundo ele, o caso da Cidade Velha era interessante porque revelava um movimento da UNESCO no sentido de fazer uma ponte entre os polos da dicotomia criada pela própria agência entre patrimônio tangível e intangível, material e imaterial. Assim, na falta de um conjunto arquitetônico preservado ou objetivado em edificações, a Cidade Velha foi reconhecida como patrimônio da humanidade por sua história ligada ao sofrimento e ao sentimento de perda inerentes ao tráfico atlântico de escravos.¹¹

O Centro Histórico da Cidade Velha é até o momento da escrita deste trabalho o único sítio em Cabo Verde reconhecido pela UNESCO como Patrimônio Mundial. No entanto, o país já encaminhou o pleito de reconhecimento do Presídio do Tarrafal e há também movimentações no sentido de candidatar a *tabanca* à lista representativa do Patrimônio Cultural Intangível da Humanidade.

As *tabancas* em Cabo Verde são associações existentes nas ilhas de Santiago e Maio cujos objetivos são: a) o auxílio mútuo entre seus membros em situações de crise, como a morte e a doença, e nas atividades agrícolas; b) a devoção aos santos padroeiros das localidades (Santo Antônio, São João, São Pedro e a Santa Cruz); e c) a sociabilidade e o divertimento dos associados e da própria comunidade durante o seu ciclo anual de festejos. Elas têm um recrutamento de base territorial e têm sido uma instituição muito importante para a organização da vida social nas aldeias camponesas e nos bairros populares na cidade da Praia. São plenamente visíveis aos não membros durante as festas que realizam em homenagem aos santos padroei-

11 Ver Santos (2009) para uma análise desse processo de patrimonialização.

ros, quando seus associados saem em cortejos coloridos e ruidosos pelas localidades vizinhas em busca do santo roubado e das prendas que os patrocinadores das festas (reis ou rainhas de agasalho) oferecem ao santo padroeiro.

Congregando, às vezes, centenas de pessoas, as *tabancas* têm uma organização interna complexa que imita caricaturalmente a da sociedade. Existem chefes, agentes da ordem, profissionais, contraventores e uma massa de personagens comuns conhecidos como *ca-tibas*, *negas* (mulheres) e *bazados* (homens).

Quem são, em termos sociológicos, os membros das *tabancas*? A literatura colonial e pós-colonial produzida em Cabo Verde tende a vê-los como os despossuídos da sociedade crioula. No interior, seriam os camponeses pobres que trabalham como rendeiros dos grandes proprietários; na capital, trabalhadores braçais com baixo nível de instrução. Entretanto, em minha pesquisa de campo, pude observar que esse consenso não resiste a um exame mais detalhado. Da liderança das *tabancas* fazem parte os camponeses afluentes, proprietários de hortas irrigadas em que se plantam cana-de-açúcar, frutas e legumes – gente que passou anos “embarcada” na Europa e nos Estados Unidos, agora vivendo das pensões que recebe do exterior. Mas elas também congregam alguns jovens, filhos e netos desses camponeses que, por razões diversas, ainda não cumpriram o destino comum aos cabo-verdianos, que é emigrar, e o grupo de despossuídos da terra.

Na cidade da Praia, as *tabancas* atraem pequenos empresários, funcionários públicos de médio escalão, empregados qualificados do setor de serviços e lideranças políticas que, em geral, ocupam posições de destaque nos bairros populares. O restante dos membros é formado por mulheres que se dedicam ao pequeno comércio e jovens desempregados. O exame documental, bem como a memória oral indicam que, no passado, nelas também se envolviam os grandes proprietários de terra e até mesmo os padres da Igreja católica. Essa

gente relativamente afluyente tem se misturado com o povo humilde do interior e da cidade para pôr em ação uma rede ampla de reciprocidade que tem assegurado a reprodução da estrutura de diferenças própria da sociedade crioula. É pelo pertencimento às *tabancas* que os mais necessitados conseguem aplacar suas necessidades básicas de comida e moradia e seus infortúnios pontuais, e que as famílias enterram seus mortos e batizam seus filhos com dignidade. Graças a elas, os proprietários arregimentam gente para o trato da terra em retribuição às dádivas que oferecem anualmente para as associações, e os políticos mantêm e expandem a sua clientela. E é nos seus festejos comunais que o sentimento de identificação local ganha força e que os associados satisfazem seus anseios de sociabilidade (cf. TRAJANO FILHO, 2009, 2011).

As *tabancas* são percebidas pelos estudiosos cabo-verdianos como um caso exemplar de resistência africana à violência da dominação colonial, com isto se transformando num ícone da cultura nacional. Escrevendo logo após a independência de Cabo Verde, Nelson Eurico Cabral (1980) argumenta que as *tabancas* eram uma expressão primordial do senso político de uma população oprimida pelo poder colonial, o que se revela numa organização ritual que expressa caricaturalmente a sociedade cujos sujeitos viviam privados de liberdade. Assim, elas representavam uma forma de revolução social no plano do imaginário e um modo de cobrir o vazio de organização numa sociedade real cuja única fonte de ordenamento era o poder arbitrário. Cabral (1980, p. 124-130) aponta ainda que as *tabancas* eram uma manifestação da dimensão africana na cultura cabo-verdiana e via nelas a prova concreta de que os africanos podem demonstrar uma grande capacidade de imaginação política e não têm disposições inatas para ser governados pelo poder arbitrário, como foi o caso dos governos coloniais do passado recente. O autor enfatiza o fato de que as *tabancas* sofreram com as interdições e as sanções das autoridades coloniais, que as consideravam uma

forma associativa incompatível com a civilização, uma manifestação gentílica e primitiva. Por isto elas foram proibidas ou, quando muito, toleradas à distância.¹²

Outros autores cabo-verdianos ressaltam também a dimensão política das *tabancas*. Para Semedo e Turano (1997, p. 106), elas representam a maneira de as classes populares deixarem suas marcas numa história que teima em apagá-las e uma estratégia para minorar os riscos de perda da identidade. Almada (1997, p. 85) nota que suas atividades eram marcadas por conflitos de três ordens: a coerção direta do governo colonial; a repressão da Igreja, cujos padres se recusavam a administrar aos “filhos das *tabancas*” sacramentos como o batismo e a extrema-unção; e a pressão social difusa da elite colonial, que inferiorizava os seus participantes como seres sociais carentes de civilidade.

Levadas ao extremo, estas interpretações, que apontam para a mesma direção e se orientam pela mesma obsessão, sugerem que o objetivo último da *tabanca* era a resistência. Idealizados ao extremo, seus membros são percebidos como rebeldes que se insurgem contra os desmandos e a violência das autoridades políticas e religiosas, dos proprietários de terra e dos poderosos. Tudo isto nos modos da paródia e da ironia.

O desdobramento mais óbvio deste tipo de percepção seria o desaparecimento das *tabancas* com a derrocada do sistema colonial. Sem ter a quem e a quem se contrapor depois da independência do país, fíndada a necessidade de resistir, elas perderiam sua razão de ser. Isto se confirma nas interpretações correntes dos mesmos autores sobre o estado atual dessas associações. Há entre eles um acordo generalizado de que elas se encontram atualmente ameaçadas pela urbanização acelerada, pela escolarização da população, pela emi-

12 Ver Trajano Filho (2006) para um exame crítico e detalhado da ideia de resistência cultural que impregna os estudos sobre as *tabancas*.

gração generalizada e pela própria independência política. Nesta linha de raciocínio, Almada (1997, p. 88) nota que nos últimos anos desapareceram 11 *tabancas* na cidade da Praia. Eu também registrei o fim de algumas associações no interior da ilha, mas resta saber se isto se deve a uma crise generalizada ou é somente parte do ciclo de vida dessas associações, que nascem e morrem como tantas outras. Os dados que obtive durante trabalho de campo em 2000-2001 e em uma breve visita em 2010 me levam a favorecer a ideia de ciclo vital das associações. Juntamente com o desaparecimento de algumas associações, testemunhei o surgimento de uma *tabanca* de crianças e jovens em Chã de Tanque, e fui informado acerca do renascimento de uma associação em Salineiro, Cidade Velha.

Há um consenso pessimista entre os autores cabo-verdianos. Todos eles parecem vislumbrar um futuro em que as *tabancas* existiriam apenas como artefatos folclorizados, itens culturais congelados que contam uma versão (idealizada, diria eu) da história cabo-verdiana e cuja razão de ser se restringiria às *performances* regulares para uma audiência externa (cf. SEMEDO; TURANO, 1997, p. 112; ALMADA, 1997, p. 88; SILVA, 1997, p. 91). Para eles, sua natureza de espetáculo, mais visível para todos, está se sobrepondo a seus aspectos funcionais, rituais e religiosos.

Minha pesquisa em cinco *tabancas* do Concelho de Santa Catarina e uma da Praia em 2000 e 2001 sugere que, de fato, essas associações de ajuda mútua viviam então um momento de inflexão cujos rumos eram incertos. Seus membros, sem exceção, falavam das dificuldades encontradas para mobilizar as comunidades, especialmente os jovens, para realizar grandes festividades em honra ao santo padroeiro – que deviam ser longas, intensas, ricas, alegres e coloridas. Uma leitura literal de seus depoimentos poderia apontar para uma crise a ameaçar a reprodução dessas associações. Porém, pude observar não só que elas fizeram grandes festejos, mobilizando grande parte das povoações, inclusive os mais jovens, como também que a ajuda

mútua e a cooperação no interior das comunidades e entre elas fora do tempo das festas passavam pelo pertencimento às *tabancas*, cuja estrutura de papéis orienta a solidariedade e a reciprocidade entre os associados.

As dificuldades encontradas para manter viva a tradição são reais e não devem ser menosprezadas. Porém, elas não são as mesmas nem têm a mesma intensidade nas diversas *tabancas* de Santiago. As da cidade da Praia têm problemas diferentes das pequenas associações do interior. Além disto, muitas dificuldades são comuns aos movimentos associativos em geral, tendo mais a ver com o estágio em que as associações se encontram no seu ciclo de desenvolvimento ou na sua biografia cultural do que com uma crise que lhes retira a dinâmica vital e as congela como artefato foclorizado. No entanto, o consenso pessimista dos intelectuais cabo-verdianos transborda o campo teórico e deságua na prática social, porque os analistas são mais do que meros observadores distanciados: são agentes que atuam no mesmo campo político em que as *tabancas* lutam para se reproduzir. Eles são detentores de um grande capital político, simbólico e social que confere prestígio e autoridade às suas vozes, possuem agendas políticas e culturais próprias e mantêm uma articulação estratégica com as forças políticas que têm poder sobre o devir dessas associações. Em outras palavras, o conselho pessimista não é um produto analítico desvinculado da prática social, mas antes uma força prática a operar para sua própria consecução no debate no seio do campo político.

Em larga medida, o destino, bem como o presente e a história das *tabancas* estão irremediavelmente atrelados à cultura política e à política da cultura em Cabo Verde. Na época de minha pesquisa de campo (2000-2001), as disputas políticas entre o PAICV e o MpD, os partidos que disputavam o jogo político nas escalas nacional e local, permeavam a vida das *tabancas*, que se associavam a um ou a outro partido por laços de patronagem. Dependendo da aliança-aposta feita no jogo político partidário, elas garantiam ou não o seu devir.

As que se partidarizaram ao extremo, passando a ser meras forças mobilizadoras de um líder político local, tinham poucas chances de sobrevivência caso o seu “padrinho” fosse malsucedido no jogo político eleitoral. Este parece ter sido o caso de algumas associações que desapareceram por causa de conflitos em seu interior sobre “alianças” estabelecidas com líderes e com partidos políticos derrotados no jogo eleitoral.¹³ Em todo caso, em maior ou menor grau, todas as *tabancas* de Santiago necessitavam do aporte de recursos oriundos do Estado e suas instituições (as Câmaras Municipais de Assomada e da Praia, a Assembleia e a Presidência da República) e das lideranças políticas para sua reprodução. E nesse jogo político, a mediação dos intelectuais cabo-verdianos e de suas análises tem grande importância estratégica.

As *tabancas* atuais enfrentam problemas para obter recursos a fim de realizarem as suas atividades comunais, especialmente para a manutenção de um fundo destinado a socorrer os associados em momentos de crise e a realizar com fartura, cores e alegria as festividades em honra ao padroeiro. A cotização entre os associados e as prendas doadas pelos reis de agasalho durante os festejos anuais raramente são suficientes para tal. Daí elas terem de recorrer às Câmaras Municipais, aos Tribunais, à Assembleia Nacional e à Presidência da República, instituições cujos ocupantes têm feito doações anuais para esta finalidade. Em retribuição, as *tabancas* se fazem presentes, como agrupamentos de natureza festiva, em atividades tão variadas como comemorações cívicas, comícios políticos e celebrações de variada ordem para abrilhantar e conferir prestígio aos atores políticos que as mobilizam.

13 Isto não significa que essas *tabancas* tenham desaparecido definitivamente, pois elas podem, passado algum tempo, renascer pela mobilização da comunidade. Acredito que um bom exemplo disto é o caso da *tabanca* de Mato Sancho, que então estava em franco processo de revitalização graças à mobilização dos jovens da comunidade.

Orientado pelo entendimento de parte da intelectualidade cabo-verdiana, que mantém estreitas ligações com instituições estatais, o governo cabo-verdiano criou na década de 1990 um Museu da Tabanca em Assomada (concelho de Santa Catarina), no interior da ilha de Santiago.¹⁴ Tratava-se de uma casa avarandada no centro da cidade, onde os artefatos culturais em exposição não ocupam mais do que três pequenas salas. O espaço restante era ocupado por gabinetes destinados à administração do Museu, um pequeno *foyer* desenhado para a recepção do público e uma sala ampla dividida em vários nichos onde estavam instalados alguns computadores ligados à internet que podiam ser acessados pelo público mediante o pagamento de uma pequena quantia. Havia ainda uma sala que servia de auditório e um grande pátio ao lado do edifício que, de tempos em tempos, era usado para a recepção das *tabancas* da região que visitam regularmente o Museu durante comemorações cívicas e religiosas.

Em seu interior exibiam-se alguns instrumentos típicos da música tocada durante os festejos ao santo padroeiro: tambores rústicos, uma corneta militar e um conjunto de búzios (grandes conchas marinhas que produzem um som que lembra o de um saxofone). Uniformes de reis e rainhas de *tabanca*, bem como os das *negas* e *catibas*, bandeiras feitas em honra ao padroeiro e algumas alegorias usadas durante os cortejos (armas de brinquedo, barcos e instrumentos de trabalho) achavam-se também em exibição, além de umas poucas fotos antigas das *tabancas* em cortejo e de livros e revistas sobre elas.

14 É curioso notar que, à época de minha pesquisa de campo, o Museu estava afeto ao Ministério da Cultura do governo do MpD, que havia nomeado seu director. No entanto, a Câmara Municipal de Assomada era presidida por um político do PAICV, que mais tarde se tornou o primeiro-ministro do país. A tensão entre duas percepções políticas sobre as *tabancas* em Assomada – a do PAICV enfatizando sua matriz africana ligada à resistência cultural e a do MpD privilegiando seu carácter de símbolo da cultura nacional em processo de folclorização e a natureza religiosa de seus festejos – militava a favor das associações, que assim podiam obter recursos e benefícios das duas forças políticas.

Ao lado de cada artefato, um pequeno texto explicativo deixava entrever um modo específico de compreensão da *tabanca*.¹⁵ Visitei o Museu durante várias tardes e sempre encontrei o espaço que abriga os computadores repleto de jovens estudantes navegando pela *web*. Eles pareciam mais interessados em se conectar ao mundo do que em conhecer os detalhes históricos das *tabancas* de Santa Catarina. Porém, graças às suas visitas constantes, eles acabavam por ganhar alguma familiaridade com o mundo dessas associações e de seus objetos.

Conversei com alguns destes visitantes locais e pude perceber uma inflexão sutil no modo como as *tabancas* eram apreendidas pelo imaginário destes sujeitos. Todos eles apontaram para o fato de elas terem sido proibidas durante o período colonial, o que, de algum modo, está em linha com a visão dos intelectuais e a ênfase na ideia de resistência cultural e de crítica à sociedade colonial. Porém, o que mais me chamou a atenção foi o fato de que os jovens que visitavam o museu para navegar na internet percebiam os objetos que ali se encontravam em exposição em uma modalidade específica: o modo de uma determinada versão da história – aquela que decorre do embate político entre a intelectualidade cabo-verdiana acerca da nação. Para a maioria deles, a *tabanca* remetia, por um lado, ao passado, como se não existisse no presente. Por outro lado, esse passado era cada vez menos um passado de resistência e mais um tempo encapsulado por uma categoria mais anódina, a cultura. E, assim, uma nova camada de sentido emerge da ideia de resistência, com a *tabanca* sendo per-

15 O museu de Assomada foi desativado e, em maio de 2010, foi inaugurado um novo museu na localidade de Chã de Tanque, no mesmo concelho de Santa Catarina. Na localidade existe uma das *tabancas* mais ativas de Santiago, a de Ribon Grácia. Trata-se de um museu interativo cujo objetivo é divulgar e manter viva a tradição dessas associações. Para tal, há em seu interior uma exposição permanente de objetos usados nos festejos. Mas tal como o antigo museu de Assomada, ele é também um espaço de interação e sociabilidade para os habitantes da comunidade.

cebida pelos jovens como um artefato da cultura imemorial da nação que sobreviveu à passagem do tempo.

A decisão do Estado de criar o Museu da Tabanca é o primeiro passo rumo à sua patrimonialização. Isto tem lugar num contexto histórico de consolidação de uma percepção marcada pela ideia de resistência e de criação de um passado colonial de sofrimento e perda, que faz da *tabanca* (*qua* resistência) um símbolo especialmente apropriado para representar a cultura nacional do Estado pós-independente. A objetificação da *tabanca* e sua apropriação como patrimônio cultural intangível a ser conservado, realizadas pelo Estado, e sua transformação em formatos mais adequados para o consumo por outros (no caso, por meio de objetos de exposição em museus) são complementadas ainda por práticas variadas patrocinadas por outras instituições direta ou indiretamente associadas ao Estado.

Por exemplo, por iniciativa do próprio Museu da Tabanca, em colaboração com a Câmara Municipal de Assomada, as cerca de oito *tabancas* do concelho de Santa Catarina são convidadas a se deslocar para a sede do município durante as festividades do aniversário da cidade, quando realizam uma marcha por suas ruas principais ao som dos tambores e búzios. Participando repetidamente dessas comemorações, ano após ano, elas acabam sendo percebidas pelo público em geral apenas como agrupamentos voltados para a celebração religiosa (dos santos do catolicismo popular) e associados a um estilo de música e dança que se apresenta durante celebrações cívicas e religiosas. Em tudo isto, elas se mostram ao público externo como grupos folclorizados que atualizam formas de sociabilidade do passado para abrilhantar os eventos públicos, ficando nos bastidores todos os seus complexos aspectos institucionais de ajuda mútua, o seu aparato ritual e a cosmologia que o orienta.

A dimensão ritual e a de reciprocidade das *tabancas* do presente desapareceram da consciência da maioria dos cabo-verdianos que não fazem parte delas. Patrimonializadas como ícones da cultura na-

cional pelos processos de objetificação brevemente expostos acima, o que parece restar delas é um passado idealizado e congelado associado à resistência e às formas populares de religiosidade e um presente folclorizado de agrupamento carnavalesco. É de esperar que, além do ruído das festividades cívicas e do silêncio do museu, elas agora estejam prestes a encontrar um lugar de existência nos cartões-postais vendidos aos turistas que crescentemente vêm visitando o país. Que eu saiba, isto ainda não aconteceu, mas estará para breve. Em 2000, a companhia de telefonia do país produziu uma pequena série de cartões telefônicos decorados com motivos da cultura cabo-verdiana. Em um deles havia o desenho de um grande búzio estilizado, com a palavra *tabanca* escrita na base do cartão.

O processo de redução semântica que transformou a instituição total de solidariedade e reciprocidade em símbolo da cultura cabo-verdiana é mais complexo e mais longo do que a fase de patrimonialização acima relatada deixa entrever. Na realidade, trata-se de um esforço para controlar instituições informais e não oficiais que de certo modo sempre representaram uma ameaça ao poder do Estado (colonial e pós-colonial). Isto pode ser apreendido pelo exame da legislação colonial que, por meio de um movimento de vai e vem, ora proibia ora liberava as atividades das *tabancas*. Nesse processo, a definição oficial, lexicográfica e autoritária do que são essas associações gradativamente extirpou delas o que havia de forma autóctone de organização social, ressaltando em lugar disto sua natureza de tradição cultural: uma forma de divertimento com cantos, danças e trajes pitorescos. Os esforços dos legisladores coloniais foram no sentido de enfatizar a sua dimensão estética (segundo eles, consentânea com o estado de civilização da colônia) e disciplinar seus impulsos sonoros e corporais através do controle de horários e locais para os festejos (cf. TRAJANO FILHO, 2006).

Não foram somente as autoridades coloniais que contribuíram para a redução semântica da *tabanca* e para sua estetização. Os in-

telectuais cabo-verdianos do período colonial também trabalharam nesta direção. Em 1933, o ensaísta e poeta Pedro Cardoso publicou no jornal *O Eco de Cabo Verde* o poema “Tabanca”, no qual proclamava ser ela o carnaval do *badiu* (o habitante da ilha de Santiago). Orientado pela ótica da humildade própria do olhar português para si e para suas colônias, reconhecia que era um carnaval singelo e pequeno, sem a exuberância de outros carnavais. Pedia então que não fosse proibida, mas antes que florescesse em sua dimensão estética como um “poema sinfônico futurista”.

E, assim, antes de ser plenamente patrimonializada, ela foi reduzida pelo olhar colonial a uma forma estética-folclórica de música e dança. Esta tendência mais tarde se cristalizou numa percepção muito difundida atualmente, que a toma como uma forma musical. A única atividade da *tabanca* que transborda o tempo das festas e dos cortejos e é visível para os não membros parece ser a música dos búzios e tambores, que tem sido apropriada pela cultura popular de massa produtora de bens musicais para o mercado. Um bom exemplo disto é o álbum chamado *Rei di Tabanka*, do grupo de *funaná* (um estilo musical muito apreciado no país) Ferro Gaita, que usa elementos sonoros típicos da música produzida durante os festejos dessas associações. Em alguns setores do meio musical já se fala mesmo num estilo *tabanca*, o que é uma evidência clara da internalização do olhar redutor em que o tempo da *tabanca* deixa de ser um tempo de uso e passa a ser o tempo de troca das canções de três minutos veiculadas pelo rádio ou em CDs.¹⁶

16 Este não é o único caso de apropriação da *tabanca* pela cultura de massa. Em 1980, o emblemático grupo musical Os Tubarões lançou um álbum chamado *Tabanca*, no qual constava uma música com o mesmo título, com sonoridades que lembram a dos búzios usados nos festejos das associações. O grupo Finaçon também fez uma incursão pelas sonoridades das *tabancas* na canção “Puera na Odju”, de 1992. Mais recentemente, o compositor Orlando Pantera escreveu uma canção chamada *Tabanca*, além de fazer uso de elementos estilísticos próprios da música das *tabancas* nos espetáculos de dança e teatro que criou.

Esta rica instituição de ajuda mútua, com sua complexa estrutura de papéis e posições, rituais longos e elaborados e uma cosmologia que deixa entrever o funcionamento da criouliização, tornou-se objeto de consumo para os não associados (os outros internos e externos) como forma musical, como ícone da cultura nacional, como artefato cultural autêntico que reside nos museus e nos cartões telefônicos e como símbolo da resistência anticolonial. As *tabancas* foram objetificadas pelo Estado como patrimônio cultural da nação cabo-verdiana e pela sociedade como gênero musical.¹⁷ Isto, porém, não significa que por baixo das cinzas frias desse longo processo de redução semântica e de tentativa de disciplinamento não haja mais o calor que mantém vivas, para os camponeses de Santiago e para os moradores da periferia da cidade da Praia, as formas de sociabilidade, de atuação da autoridade, de devoção ao sagrado, de crítica social e de operação da reciprocidade que se concretizaram em torno das *tabancas*.

AS MANJUANDADIS DA GUINÉ-BISSAU

Nessa seção final quero me referir, à guisa de comparação, às *manjuandadis* da Guiné-Bissau, pois se passa com elas algo análogo ao que se passou com suas congêneres cabo-verdianas. Como as *tabancas*, as *manjuandadis* são associações de ajuda mútua existentes na periferia do mundo crioulo da Guiné. Suas finalidades são basicamente as mesmas das *tabancas*: prover seus associados com ajuda em situações de crise e promover formas de sociabilidade, como almoços,

17 Noto que o museu de Chã de Tanque é gerido pelo Instituto da Investigação e do Patrimônio Culturais, que existe no presente uma Associação Nacional de Tabanca, e que, segundo o presidente desta associação, está em curso um processo de candidatura da *tabanca* ao diploma de Patrimônio Cultural Intangível da Humanidade.

jantares, bailes de tina, etc.¹⁸ Diferentemente das associações cabo-verdianas, elas não têm santos padroeiros e sua organização não contempla patrocinadores externos como os reis de agasalho. As *manjuandadis* de Bissau, Bolama e Cacheu são uma adaptação crioula de instituições de solidariedade e reciprocidade existentes nas sociedades indígenas da costa, enraizadas nos processos iniciáticos dos quais emergem as classes de idade (TRAJANO FILHO, 2010).

O pleno funcionamento da *manjuandadi* depende das *abotas* (cotas) pagas mensal ou semanalmente por cada associado e dos pagamentos feitos por não membros em retribuição à participação da associação em eventos por eles promovidos (casamentos, batizados, cerimônias de choro e, mais recentemente, inaugurações de bancos e grandes empresas, comícios políticos e festivais de *manjuandadis* patrocinados por agências do Estado e por ONGs). A fragilidade econômica e política das últimas décadas tem tornado a vida social nas cidades guineenses cada vez menos previsível, menos orientada por regras, e mais improvisada (TRAJANO FILHO, 2008). Desemprego generalizado, falência quase total das instituições do Estado, horizonte de expectativas enevoado e, em tempos mais próximos, a sombra da ação de narcotraficantes têm escasseado as fontes regulares e previsíveis de renda para os habitantes da periferia de Bissau. Sem elas, fica impossível pagar as *abotas* regulares, essenciais para o funcionamento pleno das *manjuandadis*, que então se defrontam com problemas para sua reprodução.

Como aconteceu com as *tabancas*, as *manjuandadis* gradualmente deixaram de ser percebidas pelo público externo como instituições tradicionais de autoajuda e se tornaram simplesmente agrupamentos de música, dança e divertimento num ambiente social que carece de meios regulares para essas atividades. Além disto, o rela-

18 São chamadas de baile de tina as ocasiões de sociabilidade, como almoços e jantares nos quais os associados dançam ao som das palmas e de uma grande cabaça percutida numa tina cheia de água.

tivo sucesso das histórias de emigração de alguns antigos tocadores de *tina* das *manjuandadis*, que gravaram suas músicas e vivem como músicos na Europa, teve, no meio pequeno que é Bissau, um grande efeito multiplicador. Na falta de expectativa para o futuro, muitos jovens de Bissau anseiam por um destino similar ao desses músicos. Para isto, eles têm formado grupos de música de *tina* e dança, aos quais chamam de *manjuandadi*, cujo objetivo maior não é a promoção da sociabilidade nem a consecução da ajuda mútua entres seus associados, mas o de se apresentarem em espetáculos patrocinados por grandes corporações e ONGs de cariz cultural, como uma forma de *dubriagem* (se desenrascar improvisadamente das dificuldades geradas pela profunda crise social).¹⁹ A maioria deles tem vida curta, desfazendo-se logo após umas poucas apresentações. O resultado é que nos últimos anos tem surgido na cidade um grande número *manjuandadis* num contexto em que as associações de entreaajuda formadas por coetâneos e vizinhos e voltadas para a sociabilidade encontram dificuldades para sobreviver com os seus próprios meios.

Tal como os agrupamentos de música e dança, as associações de entreaajuda crioulas buscam também nas precárias instituições da sociedade os recursos para a sobrevivência que os seus membros já não podem prover. Isto as coloca numa arena de concorrência com os grupos improvisados de jovens. Neste ambiente de alta competição por recursos escassos, o êxito pontual de um grupo em obtê-los trabalha de modo a gerar expectativas positivas acerca da eficácia das *manjuandadis* em alcançar financiamento externo. Tais expectativas produzem a retroalimentação do sistema e a multiplicação de *manjuandadis* por todo o país. O que os atores sociais que assistem ao desenrolar desses processos não percebem é que o crescimento do número de *manjuandadis* é uma ilusão ocasionada pelo tempo de

19 Vale notar que nem sempre esses conjuntos de música e dança são reconhecidos pelas *manjuandadis* mais antigas como tais, que os veem apenas como uma forma encontrada pelos jovens para se desenrascarem.

observação. Em cada momento pontual é possível notar a existência de uma grande quantidade de associações, mas a maioria delas nasce e morre muito rapidamente, sendo provavelmente declinante o número das que sobrevivem, isto é, as que adquirem uma biografia cultural plena.

Em todo caso, as *manjuandadis* crioulas não estão mais restritas às cidades crioulas e agora existem de modo efêmero em muitas áreas do país onde previamente nunca existiram. Conforme notou Kohl (2010), elas estão, de fato, se tornando uma instituição nacional. Porém, as funções que desempenham para os seus membros e o sentido que têm para a sociedade como um todo estão francamente reduzidos. Para seus membros, elas muitas vezes não representam outra coisa do que uma forma de se desenrascar; para a sociedade, uma manifestação da cultura nacional, pois se espalharam para todos os cantos do país. E em todo esse processo duas coisas se alteraram dramaticamente. A primeira tem a ver com a dimensão mais visível para todos da existência das *manjuandadis*: suas performances públicas. Para serem competitivas na busca por recursos, elas lançam mão de um kit híbrido de práticas musicais e de dança. Muitas delas agregaram novos instrumentos em suas atividades de sociabilidade, como o *sikó* e uma quantidade grande de tambores (além das palmas e da *tina* que lhes eram características).²⁰ As danças emulam fantasiadamente práticas rituais das sociedades indígenas numa bricolagem semelhante à que Mark (1994) detectou junto aos jolas da Casamansa senegalesa.²¹ Tudo isto para o deleite de um potencial, mas ausente, público externo de turistas e expatriados. A segunda coisa a se alterar foi a dimensão da sociabilidade. É cada vez mais comum

20 *Sikó* é um pequeno tambor, provavelmente de origem mandinga comum a vários povos da África Ocidental.

21 Algo semelhante se passa no caso das mascaradas *kankurang* e *kumpo* na Gâmbia e na Casamansa. Ver os trabalhos de de Jong (2007 e 2007a) a este respeito.

as *manjuandadis* reunirem seus membros para comemorações promovidas por não membros em contextos espaciais que nada têm a ver com os seus locais tradicionais de encontro. Em vez de reuniões no espaço da vizinhança, para celebração de casamentos e batizados, para realização de cerimônias de choro ou simplesmente para o divertimento dos associados, os grupos do presente se encontram em quadras desportivas e em esplanadas de restaurantes onde se celebra algum evento de natureza cultural para um público que lhes é distante. Em outras palavras, as reuniões de *manjuandadi* estão se tornando cada vez mais um espetáculo artístico e cultural. Assim, instituições profundamente enraizadas nas formas crioulas de sociabilidade e reciprocidade têm se transmutado na percepção geral em grupos voltados para a execução de um gênero musical.

O caso das *manjuandadis* guineenses é de interesse, comparativamente às *tabancas* cabo-verdianas, porque retrata uma fase inicial do processo de objetificação. As associações guineenses ainda estão longe de ser patrimonializadas como as suas congêneres cabo-verdianas, mas os caminhos tomados pelas duas formas associativas partilham atributos comuns.

CONCLUSÕES

A patrimonialização ou a objetificação do patrimônio implica constantemente um processo de escolha, seleção e redução de sentido. O Estado e suas instituições são com frequência atores centrais nesse desenrolar e, por causa de sua lógica de operação, sempre lexicográfica, sempre atuando por definições de natureza normativa, essas escolhas e seleções podem parecer arbitrárias e alienantes. Mas não foi isto que quis ressaltar neste trabalho. Por envolver seleção (de sentidos dados ao artefato, de uma versão dentre tantas outras da história e/ou da memória do grupo), a patrimonialização, conforme apontam

Rowlands e de Jong (2007, p. 25), opera no sentido de reconfigurar as tradições e é parte da dinâmica da cultura política das sociedades nacionais. Nesta medida, mais do que alienação ou seleção arbitrária, a objetificação dos artefatos culturais é, sobretudo, uma evidência de seu reconhecimento e de sua apropriação por parte dos atores sociais envolvidos no debate da política cultural. Nesses processos, como é de esperar, nem sempre os sentidos “originais” dados pelas comunidades ao bem cultural são mantidos no decorrer da patrimonialização, mas, insisto, isto não significa necessariamente sua alienação pela via da mercantilização (cf. ROWLANDS; DE JONG, 2007, p. 25). E mesmo quando isto ocorre, como é o caso das mascaradas *kankurang* (cf. DE JONG, 2007a, 2007b) e das bandeiras *asafo* dos fantis que entraram no mercado global de arte étnica (cf. LABI, 2002; ROSS, 2010), a objetificação é em si mesma parte da dinâmica das práticas culturais e não um movimento unidirecional. Conforme sabemos intuitivamente com respeito aos seres vivos e como Kopytoff (1986) revelou para as coisas, tudo que existe está em processo: bens e artefatos culturais que surgem num registro não mercantil (que só têm valor de uso) podem entrar no circuito das mercadorias (ganhando valor de troca) de maneira seletiva e temporária, retornando ao registro não mercantil no decorrer de sua biografia cultural.

Examinei neste trabalho o processo de redução semântica que transforma instituições totais de solidariedade, reciprocidade e convivialidade em simples ícones da cultura nacional e em gêneros musicais. Quis mostrar com esta análise que tais transformações na percepção dos atores sobre a instituição social configuram um processo de longa duração que somente nos seus últimos estágios assume a forma de uma emergente patrimonialização, com a entrada de novos atores sociais no jogo político (agências de conservação, ONGs e a indústria cultural). Essas transformações redutoras se fazem com um grande custo, que pode ser resumido como o enrijecimento da complexa dinâmica histórica, com a consequente criação de um passado

livre de ambiguidades, a subordinação de instituições vivas à lógica do mercado de bens culturais, bem como sua dependência crescente do Estado.

Patrimonializar é fazer escolhas: dos artefatos a serem objetificados, de seu significado para a nação ou para as culturas locais e das versões acerca de sua história. Porém, mostrei neste trabalho que o processo formal de patrimonialização não nasce da pura decisão arbitrária do Estado. Ele é precedido de um processo de pré-patrimonialização despoletado frequentemente por atores não estatais: pelos atores sociais locais e pela intelectualidade nacional. Parece-me que o Estado entra nesse jogo somente quando ele já está bem adiantado e somente quando ele legitima expectativas institucionais.

REFERÊNCIAS

ABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). *Memória e Patrimônio: Ensaios Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2003.

ALENCAR, R. R. B. *Será que dá Samba? Mudança, Gilberto Gil e Patrimônio Imaterial no Ministério da Cultura*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, 2005.

ALMADA, J. L. H. A organização da tabanca. *Cultura*, 1 (1), p. 84–88, 1997.

BRUNER, E. M. *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

CABRAL, N. E. *Le moulin et le pilon: les îles du Cap-Vert*. Paris: L'Harmattan, 1980.

DE JONG, F. *Masquerades of Modernity: Power and Secrecy in Casamance, Senegal*. Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute, 2007a.

----- . A masterpiece of masquerading: contradictions of conservation in intangible heritage. In: DE JONG, F.; ROWLANDS, M. (Ed.). *Reclaiming*

- Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007b.
- DE JONG, F.; ROWLANDS, M. (Ed.). *Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007.
- FILHO, M. F. L.; ECKERT, C.; BELTRÃO, J. *Antropologia e Patrimônio Cultural: Diálogos e Desafios Contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007.
- GONÇALVES, J. R. S. Patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). *Memória e Patrimônio: Ensaios Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2003.
- KOHL, C. *Creole Identity, Interethnic Relations, and Postcolonial Nation-Building in Guinea-Bissau, West Africa*. Tese (Doutorado) – Martin Luther Universität, 2010.
- KOPYTOFF, I. The cultural biography of things: commoditization as process. In: APPADURAI, A. (Ed.). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- LABI, K. A. Fante Asafo flags of Abandze and Kormantse. *African Arts*, 35 (4), p. 28-37, 92, 2002.
- MARK, P. Art, ritual, and folklore: dance and cultural identity among the peoples of the Casamance. *Cahiers d'Études Africaines*, 136, p. 563-584, 1994.
- PROBST, P. Picturing the past: heritage, photography and the politics of appearance in a Yoruba city. In: DE JONG, F.; ROWLANDS, M. (Ed.). *Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007.
- ROSS, D. H. True colors, faux flags, and tattered sales. *African Arts*, 43 (2), p. 1-7, 2010.
- ROWLANDS, M.; DE JONG, F. Reconsidering heritage and memory. In: _____ (Ed.). *Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007.
- SANTOS, F. L. G. Construção patrimonial da Cidade Velha: usos políticos, turísticos e identitários. In: LUCAS, M. E.; DA SILVA, S. B. (Org.). *Ensaios*

Etnográficos na Ilha de Santiago de Cabo Verde: Processos Identitários na Contemporaneidade. Praia: Uni-CV, 2009.

SCRAMM, K. Slave route projects: tracing the heritage of slavery in Ghana. In: DE JONG, F.; ROWLANDS, M. (Ed.). *Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West África*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007.

SEMEDO, J. M.; TURANO, M. *Cabo Verde: Ciclo Ritual das Festividades da Tabanca*. Praia: Spleen Edições, 1997.

SILVA, T. V. Tabanca: ravitalizason o riabilitason. *Cultura*, 1 (1), p. 89-93, 1997.

TRAJANO FILHO, W. Por uma etnografia da resistência: o caso das tabancas de Cabo Verde. *Série Antropologia*, 408, 2006.

----- . O precário equilíbrio entre improvisação e regras: reflexões sobre a cultura política da Guiné-Bissau. *Revista de Antropologia*, 51 (1), p. 233-266, 2008.

----- . The conservative aspects of a centripetal diaspora: the case of the Cape Verdean tabancas. *Africa*, 79 (4), p. 520-542, 2009.

----- . Território e idade: ancoradouros do pertencimento nas *manjuandadis* da Guiné-Bissau. In: TRAJANO FILHO, W. (Ed.). *Lugares, Pessoas e Grupos: As Políticas do Pertencimento em Perspectiva Internacional*. Brasília: Athalaia/ABA, 2010.

----- . Goffman en Afrique: les cortèges des *tabancas* et le cadres de l'expérience. *Cahiers d'Études Africaines*, 201, p. 193-236, 2011.

WEIL, P. Masking for money: the commoditization of Kangurang and Simba masks performances in urban Gambia. In: WOOTEN, S. (Ed.). *Wari Matters: Ethnographic Explorations of Money in the Mande World*. Münster: LIT Verlag, 2005.

Registros fonográficos da música cabo-verdiana: mercadoria e patrimônio

Juliana Braz Dias

Universidade de Brasília / University of Pretoria

As músicas produzidas no arquipélago de Cabo Verde e os significados que adquirem em diferentes contextos conformam um material interessante para se pensar a relação entre o mercado e as práticas de patrimonialização. As tecnologias de registro fonográfico são usualmente tomadas como um fator fundamental para fazer da música mercadoria. O argumento aqui elaborado busca levar adiante tal afirmação, examinando as tecnologias de gravação e transmissão dos sons como mecanismos importantes também nos processos de patrimonialização e construção de memória. Procuro esboçar algumas reflexões sobre os caminhos que levam à transformação da música cabo-verdiana em “mercadoria” e em “patrimônio”, de forma mutuamente relacionada.¹ A narrativa de um evento que gira em torno de algumas experiências dos cabo-verdianos com a música servirá para dar vida à questão lançada.

1 Agradeço aos colegas que me permitiram avançar algumas das questões levantadas na primeira versão deste trabalho, com sugestões inspiradoras. Sou especialmente grata aos comentários de Wilson Trajano Filho, Andréa de Souza Lobo e Carlos Sandroni.

Era um dia de feriado, no ano de 2002, na Ilha de São Vicente. Eu havia sido convidada pelos meus vizinhos para um *convívio* na Baía das Gatas, pequena localidade próxima da Cidade do Mindelo, capital da ilha. Encontramo-nos cedo, cada um levando sua contribuição em comidas e bebidas. Seguimos, acomodados com dificuldade nos poucos carros disponíveis, e atravessamos algumas povoações até chegarmos à Baía. A casa que nos abrigaria ao longo do dia já estava cheia de convidados. Como muitas outras casas em Cabo Verde, esta também me fazia lembrar certa canção brasileira, na melancólica e poética imagem de um lugar onde “tudo parece que é ainda construção e já é ruína”.² Estávamos, todavia, de frente para o mar.

Os jovens – que eram muitos – passavam o dia num vaivém entre a casa e a praia, sempre inquietos. Os homens mais velhos jogavam baralho, cada um com seu copo de *grog*’ na mão. As mulheres ficavam na cozinha, providenciando a comida. Filomena caprichava naquilo que era sua especialidade: molho de São Nicolau, com cabrito e legumes. Preparavam também peixe frito e, como não poderia deixar de ser, *catchupa guisode*, um dos pontos altos da culinária cabo-verdiana.

O rádio estava ligado em alto volume. Ouvia-se muito zouk, kudu e reggae. Os jovens, nas suas idas e vindas, às vezes paravam por ali para dançar um pouco. Eu observava atenta, especialmente interessada na relação deles com a música. Logo que cheguei a Cabo Verde para estudar as mornas e as coladeiras, comecei a ouvir de muitas pessoas que estes dois estilos de música não agradavam mais aos jovens. Freqüentadores assíduos das discotecas que movimentam as noites nas ilhas, rapazes e moças estariam mais interessados nos ritmos dançantes que circulam com rapidez entre Cabo Verde e as comunidades de migrantes cabo-verdianos no exterior.

2 “Fora de Ordem”, de Caetano Veloso.

As sentimentais e contemplativas mornas não estariam, portanto, na esfera de interesses das gerações mais novas – apesar de continuarem sendo amplamente reconhecidas como um dos principais símbolos da nação cabo-verdiana. Os discursos que chegavam até mim, por várias vias, ao longo de todo o trabalho de campo, reproduziam sempre a imagem das mornas como as canções crioulas que melhor expressam o sentido de ser cabo-verdiano, falando de amor e de dor, de migração e de saudade, da necessidade de partir rumo à “terra longe” e do desejo incontido de retornar a Cabo Verde, ilhas tão sofridas e ao mesmo tempo tão queridas. Nas falas de muitos, em particular daqueles mais envolvidos com a morna (músicos ou simples ouvintes), este gênero parecia ocupar, definitivamente, o terreno da “música tradicional”, entendida como “autêntica”, “feita para ficar”.

De fato, a predileção dos jovens cabo-verdianos pelo zouk era incontestável. Qualquer pessoa em passagem pelas ilhas poderia observar a popularidade, entre esta geração, do estilo musical nascido da mistura de ritmos caribenhos, acrescido (posteriormente) de um tempero cabo-verdiano, especialmente evidente no uso da língua crioula em suas letras. Os argumentos que estes jovens usavam para justificar tal gosto musical estavam sempre prontos para serem anunciados: eram músicas mais “mexidas”, boas para dançar, mais “modernas”. Os próprios músicos que construía suas carreiras em torno do que chamam de “músicas tradicionais” buscavam também explicar o sucesso de público alcançado pelo zouk – lançando mão, é claro, de outro tipo de argumento. Apresentavam o quadro como uma questão de “mercado”. O interesse das gravadoras e das rádios seria responsável por estimular tal produção musical, menos elaborada, de menor custo, capaz de atingir grande sucesso de forma muito rápida – em velocidade equivalente àquela com que viria a ser esquecida, substituída pelo mais novo *hit*.

Alguns indícios que fui encontrando em campo, contudo, sugeriam que mornas e coladeiras não escapavam às experiências musicais dos jovens cabo-verdianos de maneira absoluta. Parecia haver certos contextos, certos atos de sociabilidade em que tais gêneros musicais marcavam presença. Os *convívios* eram usualmente apontados como um desses eventos. Não por acaso que, junto a comidas e bebidas, meus vizinhos haviam levado com eles para a Baía das Gatas cinco violões. Até a hora do almoço, os instrumentos permaneceram encostados aos bancos, no canto da sala, cedendo espaço para o zouk, o kuduro e o reggae, que ressoavam através do rádio. Mas a certa altura, Adelino, um senhor mais idoso, aproveitou um problema qualquer no aparelho de som para tomar em suas mãos o violão e começar a tocar algumas mornas. A princípio, poucos se juntaram a ele. Eram apenas dois homens na execução dos violões, com Filomena a cantar. As pessoas ao redor não alteraram suas atividades imediatamente. Os jovens, como sempre, andavam de um lado para outro, conversando alto e sorrindo, o que levou Filomena a pedir silêncio por duas vezes.

Bem aos poucos, uma pessoa ou outra foi se interessando pelas melodias entoadas, aproximando-se. Foram chegando, timidamente, algumas meninas mais jovens e algumas crianças. Até que Adelino tocou “Sodade” – canção que ficou mundialmente famosa na voz de Cesária Évora – e, então, aconteceu um arrebatamento geral. Todos começaram a cantar juntos! Cantavam alto (quase gritos), animados, batendo palmas, marcando o ritmo em garrafas de cerveja. Estavam todos ali: jovens, idosos, crianças... em uníssono. Ao final daquela canção, outras foram pedidas: “Regresso”, de Ildo Lobo; “Já’m cria ser poeta”, de Paulino Vieira; “Pic Nic na Salamansa”, também gravada por Cesária Évora; “Ehh Boi”, do grupo Cordas do Sol. Depois de longa sequência de músicas, alguém mais exaltado caiu ao chão e todos gargalharam, numa grande algazarra. Adelino aproveitou a pequena confusão gerada, pegou seu prato e foi almoçar.

Fiquei refletindo sobre tudo aquilo a que assistia. Eu já não poderia reproduzir a afirmação tão categórica de outros, segundo os quais os jovens cabo-verdianos não gostam de mornas. O gênero musical símbolo de Cabo Verde fazia ainda parte, de alguma maneira, das experiências musicais das novas gerações. Reconheciam seus acordes e versos, deixando-se afetar por eles. Havia ali, contudo, alguns dados interessantes. Em primeiro lugar, não se percebia naquele contexto a melancolia e a suavidade usualmente atribuídas à morna. Crianças, rapazes e moças imprimiam à experiência com a morna um caráter festivo, de alegria e exaltação. Em segundo lugar, estes jovens construía um evento muito particular a partir do repertório que escolhiam e solicitavam aos tocadores.

“Pic Nic na Salamansa”, por exemplo, é uma antiga coladeira composta por Ti Goy em meados do século XX. Foi gravada em 1959 (data provável), no disco *Mornas de Cabo Verde* – um EP (*Extended Play*), de 45 rotações por minuto. Gravado no estúdio da Rádio Barlavento (Edição da Casa do Leão), tinha como intérpretes Armando Silva, José Silva, Eduardo Silva e Amândio Cabral. A coladeira “Pic Nic na Salamansa” (ou apenas “Salamansa”) foi gravada no disco juntamente com as mornas “Xandinha” e “Ês Mundo”, além de “Sôdade de S. Nicolau” (ou simplesmente “Sodade”). Observamos então, várias décadas depois, a permanência dessas canções – “Pic Nic na Salamansa” e “Sodade” – no cantar cheio de vida de jovens cabo-verdianos. Não podemos deixar de notar, porém, que essas mesmas canções foram objeto de significativas regravações. Como já destacado, “Sodade” tornou-se a música cabo-verdiana mais conhecida fora das ilhas, após ser gravada por Cesária Évora, no álbum *Miss Perfumado* (1992).

Os discos desta intérprete, bem diferentes do EP gravado em 1959 em um estúdio de Cabo Verde, seguiram outras rotas. Sob o selo Lusáfrica, uma gravadora independente sediada em Paris, as músicas interpretadas por Cesária Évora rapidamente atingiram o mercado

musical global. No ano de 2004, seu disco *Voz d'Amor* chegou a receber o prêmio Grammy (nos Estados Unidos) na categoria de melhor álbum de *world music*. E todo esse sucesso internacional repercute na apreciação, por parte do público cabo-verdiano, da cantora e das canções às quais ela dá voz, em gravações originais ou regravações. Quando os jovens na Baía das Gatas, de forma tão entusiasmada, cantaram “Pic Nic na Salamansa”, a antiga coladeira tinha sido recém-lançada no álbum de Cesária Évora, *São Vicente di Longe* (2001).

Semelhante é a situação das outras canções que figuravam entre os pedidos dos jovens aos tocadores, no *convívio* na Baía. Aos poucos, começava a se tornar claro que não apenas o zouk, mas também mornas e coladeiras seguem, em alguma medida, a dinâmica do mercado. Mesmo entre antigas mornas e coladeiras, compostas na primeira metade do século XX, é possível encontrar novos *hits*: músicas que são regravadas e reinseridas no mercado, local e global. O que é mais significativo para o argumento deste artigo é que tal inserção no mercado favorece a consolidação dessas canções no patrimônio musical cabo-verdiano. Músicas, transformadas em mercadoria, viram patrimônio. Concomitantemente, patrimônios são mercantilizados. Trata-se de processos complexos de idas e vindas, por meio dos quais novos significados são atribuídos à música.

QUE PATRIMÔNIO?

Um ponto que precisa ser esclarecido é a noção de patrimônio que orienta a questão aqui lançada. Com a intensificação dos debates neste campo, dentro e fora da academia, o termo “patrimônio” tem se tornado um tanto polissêmico. Sem almejar uma discussão aprofundada sobre o conceito, procuro nesta seção apenas fazer mais clara a perspectiva adotada, localizando no debate sobre patrimônio o caso abordado.

Como tantas outras partes do mundo, Cabo Verde tem direcionado o olhar para os processos de patrimonialização de forma cada vez mais vigorosa nos últimos anos. Isto é perceptível no debate público (veiculado pelos meios de comunicação de massa), nas políticas governamentais e nas discussões de cunho acadêmico. O adensar do debate sobre patrimônio pode ser percebido, por exemplo, na abertura de um programa de mestrado pela Universidade de Cabo Verde, dedicado a fornecer formação avançada na área de “Patrimônio, Turismo e Desenvolvimento”. Além disso, em 2009, o país teve uma de suas localidades – a Cidade Velha – declarada Patrimônio Mundial da Humanidade. Adentramos, portanto, um terreno onde a noção de patrimônio tem já uma história e encontra-se, em certa medida, institucionalizada. Nos dois casos citados, a noção de patrimônio que predomina é aquela que tem sido operacionalizada pela UNESCO, mas que, indo além das fronteiras deste órgão, pode ser entendida como uma categoria “bastante familiar ao moderno pensamento ocidental” (GONÇALVES, 2003, p. 21). Observo que esta noção de patrimônio caracteriza-se, ainda, pela amplitude do seu escopo, uma vez que é entendida como passível de ser universalmente aplicada. Tendo isto em vista, é pela definição fornecida pela própria UNESCO, por meio de seu comitê interno responsável pela área, que dou início a esta breve discussão.

Em 2008, o Comitê Intergovernamental para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural publicou, como parte de suas “Orientações Técnicas para Aplicação da Convenção do Patrimônio Mundial”, o trecho que se segue:

O patrimônio cultural e natural faz parte dos bens inestimáveis e insubstituíveis não só de cada país mas de toda a humanidade. A perda, por degradação ou desaparecimento, de qualquer desses bens eminentemente preciosos constitui um empobrecimento do patrimônio de todos os povos do mundo. Pode-se reconhecer,

com base nas respectivas qualidades notáveis, ‘um valor universal excepcional’ a certos elementos do referido patrimônio que, por essa razão, merecem ser muito especialmente protegidos contra os perigos cada vez maiores que os ameaçam (UNESCO, 2008, p.:12-13).

Chamo a atenção para três aspectos do texto citado. Em primeiro lugar, a percepção do patrimônio como um conjunto de bens culturais e naturais a que se atribui “valor universal excepcional”. Em segundo lugar, uma perspectiva voltada para a ideia de preservação e proteção do patrimônio em risco de degradação ou desaparecimento. E, por fim, a noção de “propriedade” presente em toda a concepção de patrimônio como um conjunto de bens, sejam eles de um país, ou “de todos os povos do mundo”. Partindo daí, precisamos examinar essas ideias, confrontando-as com outras concepções de patrimônio que, em contextos diversos, remetam a algum sentido de patrimonialização da música cabo-verdiana.

Se por patrimonialização entendemos um processo institucionalizado de reconhecimento e atribuição de valor a uma manifestação cultural, como sugere o texto da UNESCO, pergunto-me sobre a pertinência de estender esta discussão ao caso da música cabo-verdiana. A morna, em especial, já é amplamente reconhecida por suas “qualidades notáveis”, interna e externamente a Cabo Verde. Quero dizer com isto que, independentemente de qualquer política oficial de patrimonialização desta forma musical, ela já vem passando por um processo de patrimonialização em vários outros contextos.

Fora do arquipélago, a música cabo-verdiana é reconhecida pelos próprios mecanismos de legitimação da indústria cultural, como as premiações do Grammy. Outro bom exemplo do que procuro mostrar são os discursos construídos sobre a música cabo-verdiana no domínio da *world music*, fração do mercado musical global em que está inserida. As ilhas de Cabo Verde são descritas pela gravadora de

world music Putumayo como o berço de um dos maiores tesouros musicais já encontrados no mundo. Noto que a citação original, em inglês, segue assim: “Not only are they starkly beautiful islands, but they are home to one of the world’s greatest musical treasure troves” (PUTUMAYO, 2011). O uso do termo *treasure trove* é especialmente significativo, uma vez que diz respeito a um tesouro de propriedade desconhecida ou simplesmente sem dono. Retirar dos cabo-verdianos a propriedade sobre suas produções musicais, tratando-as como bens culturais pertencentes a “todos os povos do mundo”, é uma postura consonante com os processos de patrimonialização implementados pela UNESCO e que já vem sendo praticada pela indústria musical.

Internamente às ilhas, a “música tradicional cabo-verdiana” também é, há longo tempo, associada a concepções nativas de patrimônio. Os cabo-verdianos referem-se à música produzida no arquipélago como “o nosso diamante”. Conforme apontado anteriormente, é pleno o reconhecimento da morna como um símbolo de Cabo Verde pela população em geral. A música cabo-verdiana como um todo é referida pela gente das ilhas como um bem cultural de grande valor. Em campo, cheguei a ouvir que a música seria para os cabo-verdianos “nosso único produto de exportação” – o que já indica como esta concepção de patrimônio não só se confunde em alguma medida com a de propriedade, como também está estreitamente relacionada à ideia de mercado.

O texto da UNESCO aqui citado não se limita a discutir os processos de patrimonialização como mecanismos de reconhecimento de valor de bens culturais e naturais. Como se pode notar, há ainda uma referência fundamental à ideia de proteção de algo herdado. Se por patrimonialização entendemos o processo de preservação de um bem cultural ameaçado de desaparecimento, também julgo necessária alguma cautela no caso aqui abordado. As políticas de salvaguarda implicam a crença numa fragilidade das manifestações culturais em

foco. Alimenta-se a ideia de uma ameaça sempre presente e da urgência de uma reação, “numa operação por meio da qual se procura guardar algo que corre o risco de ser destruído” (OLIVEN, 2003, p. 77). Não penso ser este o caso da música cabo-verdiana.

O evento narrado no início deste artigo já basta para levar adiante meu argumento de que as chamadas “músicas tradicionais cabo-verdianas” podem parecer mais frágeis em alguns contextos, mas permanecem fortes como parte de outros tantos atos de sociabilidade. Certamente é impossível prever o futuro dos gêneros morna e coladeira, e eu não ousaria afirmar qualquer coisa neste sentido de forma categórica. Apenas acho excessivo o medo de desaparecimento das referidas formas musicais. Entrar nesta discussão, contudo, é algo que precisa ser feito com muito cuidado. Não posso deixar de contrastar meu argumento, externo, com as questões nativas, internas. Da mesma maneira que apresento a música cabo-verdiana como um patrimônio através do prisma nativo (“o nosso diamante”), preciso notar que a partir da mesma perspectiva nativa há, de fato, uma preocupação em relação ao futuro dessas manifestações culturais. O pouco interesse dos jovens pelas mornas e coladeiras é continuamente mencionado pelos cabo-verdianos, revelando o receio de que as gerações futuras não saibam zelar por este patrimônio herdado. O que pretendo, portanto, é colocar essas ideias lado a lado com outras, complexificando o quadro.

Como insisto neste artigo, a indústria da música tem desempenhado um papel importante em dissipar, ou ao menos minimizar, o suposto risco de desaparecimento da “música tradicional cabo-verdiana”. Ao transformar em mercadoria esses bens culturais de Cabo Verde (e de toda a humanidade, no discurso da UNESCO e das gravadoras), a indústria musical global contribui para o retorno de tais produções, fortalecidas, para as experiências musicais dos cabo-verdianos – inclusive aqueles das gerações mais novas. Acredito ainda que a grande quantidade de migrantes cabo-verdianos viven-

do no exterior seja outro importante fator a ser considerado.³ A música tradicional cabo-verdiana tem seu valor continuamente renovado nas vivências do migrante que, longe de sua terra natal, encontra nas mornas e nas coladeiras uma forma de manter seus vínculos com as ilhas. Cheios de saudade das coisas da terra, os migrantes contribuem para conservar o vigor da música cabo-verdiana – seja nas várias casas noturnas que frequentam no exterior, com apresentações ao vivo da “música tradicional”, seja nos retornos periódicos a Cabo Verde, quando mornas e coladeiras se fazem presentes nos atos de sociabilidade.⁴

Nesta breve imersão no debate sobre patrimônio, algumas ideias fundamentais foram mencionadas: reconhecimento, atribuição de valor, preservação, propriedade. Minha discussão neste artigo retoma ainda outro ponto: a ideia de registro. Esta pode abarcar igualmente os processos oficiais implementados por órgãos governamentais (como é o caso do registro de bens culturais de natureza imaterial implementado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Brasil),⁵ o próprio registro etnográfico (produto do ofício do antropólogo), ou o registro fonográfico mediado pelas gravadoras. Neste último caso, trata-se de uma produção que é simultaneamente alienável e não alienável, vendida nas lojas de discos e igualmente passível de ser mantida como parte de coleções valorizadas e

3 Apesar da dificuldade de trabalhar com números precisos quando o assunto é migração internacional, acredita-se que seja possível afirmar com segurança, hoje, que o número de pessoas de origem cabo-verdiana vivendo fora de Cabo Verde seja muito superior à população residente no arquipélago.

4 Sobre as experiências musicais dos migrantes cabo-verdianos no retorno às ilhas, ver Dias (2004).

5 A relativamente recente categoria de “patrimônio imaterial” ou “intangível”, que sustenta hoje muitas das políticas do IPHAN, opõe-se ao chamado “patrimônio de pedra e cal”, entre outros fatores, por não implicar o tombamento de bens. A proposta é de “registrar” saberes, celebrações, formas de expressão e lugares, fazendo um acompanhamento para verificar permanências e transformações.

conservadas com cuidado. Colecionados, os discos não podem mais ser pensados separadamente, e sim como parte de um conjunto que ganha sentido em sua totalidade. Seja uma coleção pessoal de antigos discos de vinil, ou o arquivo discográfico de uma rádio, ambos os processos de registro e colecionamento são de grande relevância para uma discussão sobre construção de memórias e pertencimentos.

GRAVAÇÃO, MERCANTILIZAÇÃO E PATRIMONIALIZAÇÃO

As tecnologias de gravação, edição e transmissão dos sons proporcionaram profunda transformação nas práticas musicais. Tais tecnologias, continuamente renovadas, interferem na produção, na circulação e no consumo de música, além de modificarem os processos de atribuição de sentido aos sons.

O registro fonográfico, ao retirar os sons de seu contexto original de produção, provoca uma ruptura fundamental, bem expressa no termo cunhado por Murray Schafer e retomado por Steven Feld (1995): “esquizofonia”. Trata-se de uma “quebra” capaz de distanciar duas experiências: de um lado, a produção musical, que tem lugar em atos performativos, envolvendo uma rede de significados muito além da própria música; de outro lado, a experiência de consumo dessa música em tempos e espaços outros, por meio da transmissão dos registros fonográficos.

Uma das principais consequências dessa ruptura, ou dessa possibilidade de deslocamento dos sons, é que as músicas puderam ser transformadas em mercadoria. As gravações capturam os sons fugidios. Como aponta Katz (2004, p. 5), quando o som da música é reificado, transformado em coisa, pode ser vendido de formas antes impensáveis. Sobretudo, a música reificada torna-se passível de ser transportada, capaz de circular – com tanta intensidade que não existem grandes obstáculos que nos impeçam, por exemplo, de com-

prar um disco do Deep Forest, ouvindo em casa as “misturas” que, na década de 1990, aqueles músicos franceses promoveram a partir dos cantos produzidos por grupos pigmeus em África. Ou – indo além – podemos mesmo comprar um dos discos disponíveis no mercado, reunindo gravações de sequências percussivas diversas, oriundas de várias partes do mundo, para nós mesmos criarmos nossas misturas a partir daquele material “original”.

Muito se tem discutido sobre os impactos do processo de transformação da música em mercadoria. São estudos, em geral, um tanto pessimistas que, seguindo a linha da Escola de Frankfurt, remetem às práticas da indústria cultural como responsáveis pela suposta inviabilidade de uma experiência autêntica com a música por parte do ouvinte/consumidor. Mais recentemente, percebe-se também uma intensificação das discussões que caminham pelo lado oposto, apontando para movimentos de resistência – e que não chegam a negar radicalmente os primeiros. O que argumento, porém, é que o registro da música e sua transformação em mercadoria foram de fundamental importância para que os sons pudessem ser arquivados e utilizados em processos de construção de memória. Proponho, assim, uma abordagem do mercado fonográfico como um ator que, com fins outros, acaba por agir indiretamente na construção de patrimônios.

As tecnologias de gravação de sons agregaram à música novas características, como tangibilidade e portabilidade (KATZ, 2004, p. 9-18). Isto permitiu a circulação da música no espaço, incorporada no mercado musical global. Ainda, a música gravada e reificada tornou-se capaz de circular no tempo, passível de ser transmitida – como objeto físico – de geração a geração, como uma herança a ser preservada. A música-mercadoria, no formato de discos, é a mesma música-patrimônio que compõe inúmeras coleções tão cuidadosamente guardadas. O colecionamento de discos representa, assim, a transformação de um patrimônio intangível em patrimônio tangível e, como tal, revela-se também parte importante de processos de

identificação. Referindo-se às coleções particulares, Katz (2004, p. 11) afirma que o colecionamento de discos representa uma relação com a música que nos ajuda a moldar uma ideia de quem somos como indivíduos. Estendendo esta questão à esfera da coletividade, eu diria que os arquivos discográficos das rádios nacionais, em Cabo Verde e em tantos outros contextos, são muito valiosos para o exame de processos de construção da nação. Patrimônio, colecionamento, memória e pertencimento são ideias que caminham estreitamente relacionadas – e a todas elas acrescento aqui a discussão sobre o mercado.

A percepção do mercado como um antagonista dos processos de patrimonialização tem sido questionada em outras circunstâncias. Gonçalves (2007, p. 239-240) indica que, se num passado recente o mercado era visto com forte desconfiança (associado à ideia de “perda de autenticidade”), hoje ele vem sendo progressivamente representado como um aliado do patrimônio. Como exemplo, teríamos os casos em que empresas participam de parcerias com agências estatais em projetos públicos de preservação. Porém, como reforça Gonçalves, mesmo nestes casos o “mercado” continua sendo visto como algo exterior ao “patrimônio”. O autor segue, portanto, perguntando: há efetivamente uma distinção ontológica entre os patrimônios culturais e o mercado? Não seria o próprio caráter “inalienável” dos bens que integram os patrimônios responsável por agregar valor aos objetos, transformando-os em alvo de interesse do mercado, especialmente do turismo (GONÇALVES, 2007, p. 240)?

As questões que lanço aqui se aproximam destas ao apontarem para a relação intrínseca entre o mercado e os patrimônios culturais. Destaco, todavia, que faço isto não apenas para reforçar a ideia (que compartilho) de que processos de patrimonialização podem levar à mercantilização. Insisto igualmente no inverso: que a transformação da música em mercadoria possibilita sua transformação em patrimônio, passível de ser arquivada e preservada. Ambos os processos

implicam atribuição de valor – e o valor gerado em um contexto repercute no outro, já que ambos não se encontram isolados.

O material fonográfico, produzido pelas gravadoras e inserido originalmente numa lógica de mercado, serve ao registro dos sons, à construção de acervos, à preservação de memórias e à produção de capital simbólico. É claro que tal discussão pode ser refinada, tendo em vista que não é a indústria cultural a única responsável pela produção de registros fonográficos. Os próprios antropólogos são muitas vezes responsáveis pelo registro de sons no âmbito de suas pesquisas. Não é por acaso que antropólogos e etnomusicólogos tornaram-se mediadores fundamentais no mercado da *world music*, dando acesso a gravações originais de músicas produzidas em lugares remotos. Ainda, quando nos remetemos hoje aos processos de gravação de material sonoro, é preciso não menosprezar a democratização de tais tecnologias, mencionando, por exemplo, as gravações caseiras divulgadas na internet.

Mesmo se nos mantivermos no âmbito das gravadoras, é preciso considerar a enorme variedade de estabelecimentos englobados por esta categoria, que alcança desde as poderosas Sony BMG, Universal, EMI e Warner até as pequenas gravadoras independentes, cada vez com mais força no mercado. Os pequenos estúdios são especialmente significativos no caso que nos interessa, isto é, na produção discográfica de música cabo-verdiana. Retomo aqui, a título de ilustração, o exemplo citado no início deste artigo de um disco gravado, em meados do século XX, no estúdio da Rádio Barlavento. O EP “Mornas de Cabo Verde” era uma edição da Casa do Leão, uma antiga e prestigiada casa comercial em São Vicente, que vendia artigos para o lar, de farmácia, papelaria etc., e editou ainda outros discos ao longo das décadas de 1950 e 1960. Precisamos, porém, voltar um pouco antes no tempo para melhor acompanhar tal processo de registro sonoro e a formação de arquivos discográficos da música cabo-verdiana.

Os gêneros musicais conhecidos como morna e coladeira começaram a ganhar autonomia com a evolução do sistema de radiodifusão. Na década de 1940, surgiram as primeiras rádios em Cabo Verde (a Rádio Clube de Cabo Verde, na Cidade da Praia, e a Rádio Clube Mindelo, em São Vicente). Já nesse período, mornas e coladeiras iam sendo retiradas de seus contextos originais, nomeadamente dos bailes, das serenatas e outras festividades, passando a alcançar um público bem mais numeroso. Visto que então as canções eram difundidas na forma de transmissões ao vivo (inclusive por meio de alto-falantes instalados em praça pública), elas ainda detinham certa variabilidade, isto é, não estavam definitivamente fixadas nas faixas de um disco.

É a partir dos anos 1950, com a evolução das técnicas de registro fonográfico, que essas manifestações musicais se consolidam, enfim, como gêneros autônomos e inseridos de forma definitiva no mercado de discos. Noto também que tal processo tem relação direta com o fenômeno migratório, uma vez que, em países da Europa e nos EUA, os cabo-verdianos migrados tinham maior contato com as novas tecnologias de registro fonográfico. Segundo Rodrigues (1997, p. 115-116), as primeiras gravações de músicas cabo-verdianas teriam sido realizadas em princípios da década de 1930 pela His Master Voice, da Columbia Records, fruto do trabalho de cabo-verdianos emigrados e seus descendentes. Mas é na década de 1950 que essa produção começa a ser numericamente significativa, dando origem a ricos acervos discográficos.

O acervo hoje pertencente à Rádio Nacional de Cabo Verde (em São Vicente) é um bom exemplo disso, reunindo ampla produção, da década de 1950 aos dias de hoje. O acervo, embora bem cuidado, não está catalogado nem aberto para consulta pública. Tem, contudo, papel fundamental na constituição da memória da música cabo-verdiana. Eu mesma, ao indicar minhas intenções de pesquisa ao chegar em Cabo Verde, fui imediatamente conduzida à Rádio como um local

crucial para a minha investigação e, de fato, construí minha narrativa etnográfica sobre mornas e coladeiras baseada, em grande parte, naquele material. Músicas cuja existência estaria limitada ao instante da performance e à duração dos bailes e das serenatas hoje ausentes, ao ganharem autonomia na forma de um disco, puderam ser comercializadas e arquivadas. Columbia Records, E.M.I., Polygram – ou mesmo Lusáfrica e Sons d’África, cujos proprietários são de origem cabo-verdiana – certamente não tinham em vista tais desdobramentos, mas a concretude do arquivo da Rádio Nacional de Cabo Verde não deixa escapar a importância da atividade destas gravadoras em processos de construção de memória e pertencimento.

ARQUIVO, MEMÓRIA, DISPUTA E PODER

Fonte de memória, os arquivos discográficos são também objeto de disputa, necessariamente inseridos num campo de poder. Exemplo disto é a história da Rádio Barlavento (também de São Vicente), tomada por um comando do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) na noite de 9 de dezembro de 1974, às vésperas da independência.

A Rádio Barlavento pertencia ao Grémio Recreativo do Mindelo, uma associação composta por membros da elite local. Eram denominados *gente brónke* ou *brónke de terra* – literalmente, “gente branca” e “brancos da terra”. As expressões não fazem alusão direta à cor da pele. Com a acentuada ascensão socioeconômica do mestiço na história de Cabo Verde, o vocábulo *brónke* (branco), quando empregado nestas expressões, perdeu a noção de cor e passou a se referir à posição social, designando a elite cabo-verdiana. Era esta elite que se reunia frequentemente na sede do Grémio Recreativo do Mindelo, localizada em frente à Praça Nova, para juntos conversarem

e se divertirem.⁶ A admissão ao Grémio era rigidamente controlada, formando um grupo coeso que, com a independência nacional, foi atacado como “burguês” e “antipatriota” (Entrevista..., 2002, p. 15). A Rádio Barlavento foi, portanto, um dos maiores emblemas da alta sociedade mindelense. O ato simbólico de sua tomada por militantes do PAIGC, tendo o povo como testemunha, assistindo a tudo através dos alto-falantes instalados na Praça Nova, representou um momento de virada na história nacional.

A tomada da Rádio Barlavento por membros do PAIGC não é um fato isolado. Em Portugal, com a revolução de 25 de abril de 1974, também houve a tomada da Emissora Nacional de Radiodifusão, que era vinculada ao Estado Novo. E, para citar um caso aparentemente mais distante, no Afeganistão a rádio era tão intensamente associada às políticas culturais do Estado que a estação foi destruída logo após a destituição de Amanullah, em 1929 (BAILY, 1994).

Tomar a Rádio Barlavento era um ato simbólico de destituição de um grupo vinculado ao poder colonial. Significava também o controle altamente estratégico de um meio de comunicação de massa e, ainda, a posse de um arquivo sonoro, um capital simbólico, fonte para a construção de narrativas sobre Cabo Verde – crucial naquele contexto de disputa entre diversos projetos para a nação cabo-verdiana.

Ainda no âmbito da discussão sobre memória, gostaria de chamar a atenção para o fato de que, ao tratarmos de música popular, mergulhamos num domínio muito especial para a construção de narrativas plurivocais sobre a nação. As manifestações da cultura popular favorecem a construção de narrativas que bebem em fontes diversas e revelam discursos distintos da história oficial do país. A cultura popular conforma um espaço que se abre eficientemente para uma

6 Observo hoje que o próprio Grémio Recreativo foi alvo de um processo de musealização, integrado ao patrimônio cabo-verdiano.

multiplicidade de vozes sobre as experiências vividas pelos cabo-verdianos. Trago aqui um único exemplo para reforçar esta ideia.

A maneira como foi sendo elaborada a história oficial de Cabo Verde revela com nitidez um processo de seleção – como, aliás, em qualquer processo de construção de memória. Algumas temáticas que remetiam às experiências mais duramente vividas no cotidiano dos ilhéus foram cuidadosa e sistematicamente silenciadas, porque não condiziam com a imagem que o Império Português gostaria de apresentar sobre suas possessões em África. Refiro-me, em particular, à seca e à fome.

O arquipélago de Cabo Verde tem sofrido, ao longo de séculos, verdadeiras catástrofes de ordem climática. Entre o século XIX e a primeira metade do século XX, a seca provocou impactantes mortandades pela fome. E ao mesmo tempo em que viviam essas calamidades, os cabo-verdianos eram obrigados a se calar, impedidos até mesmo de pronunciar a palavra “fome”. No entanto, apesar das proibições, a seca e a fome ganharam reelaborações na música popular pelo uso de metáforas ou por referências indiretas.

Um exemplo disto é uma canção que discorre sobre uma planta – a fedegosa (ou, no crioulo cabo-verdiano, *fêdagósa*). Reproduzo aqui um pequeno trecho da canção, de autor desconhecido:

<i>Oi Fêdagósa</i>	Oi Fedegosa
<i>Fêdagósa bô ê mau</i>	Fedegosa, você é má
<i>Bô matá-me nha mamã</i>	Você matou a minha mãe
<i>Bô matá-me nha papá.</i>	Você matou o meu pai.

A fedegosa é uma planta que os cabo-verdianos consideram imprópria para o consumo humano. É tida como “comida de cabra” ou “comida de bicho”. Na medida em que a canção (também conhecida popularmente como “morna da fome”) sugere o uso da fedegosa

como alimento, deixa gravadas na memória as marcas da condição limítrofe vivida pelos cabo-verdianos. E a música vai além. Acusa a fedegosa pela morte dos pais do sujeito da canção. Poderíamos nos perguntar se o autor não estaria usando o nome da planta como uma forte metáfora para falar da própria fome.

Músicas como a citada multiplicam-se, remetendo a temáticas não abordadas pela história oficial, ou agregando novas perspectivas aos eventos que marcaram a história desse povo. Isto é o que se passa, por exemplo, com uma série de canções sobre a emigração, abordando aspectos diversos de uma experiência definidora para os cabo-verdianos. Quando tais narrativas são gravadas e arquivadas, elas passam a ocupar outro lugar na disputa com as narrativas oficiais na construção da memória de uma nação.

Não poderia deixar de ressaltar também que os discos (e não mais exclusivamente as músicas) são, eles próprios, fonte de memória ao mapearem as trajetórias dos migrantes cabo-verdianos. Há uma variedade de gravadoras, em diversos países, responsáveis pela reprodução de músicas cabo-verdianas: Alvorada Discos (Portugal), Cabo-Verde Records (Estados Unidos), Morabeza Records (Holanda), IRI (França), entre outras. Os países onde estão sediadas tais gravadoras representam, evidentemente, localidades com grande concentração de migrantes cabo-verdianos. Chamo a atenção ainda para os casos em que as diferentes faixas de um único disco foram gravadas em distintos estúdios, em países diversos.⁷ As histórias dos próprios discos permitem, portanto, um mapeamento da circulação dos músicos cabo-verdianos, inseridos num contexto migratório – e funcionam, assim, como uma fonte alternativa para narrar os diversos aspectos da história deste país marcado pela emigração.

7 Agradeço a Gláucia Aparecida Nogueira por me fornecer esta informação, em conversa pessoal.

ACERVOS DISCOGRÁFICOS E O RISCO DE CONGELAMENTO

Ao mesmo tempo em que insisto na importância dos acervos discográficos em processos de construção de memória, preciso igualmente apontar um problema: o risco de uma espécie de “congelamento” dessas narrativas. O registro fonográfico levanta os mesmos desafios dos demais processos de patrimonialização, amplamente discutidos nos recentes debates sobre patrimônio intangível. Como não “fixar” um fenômeno dinâmico por natureza? A música que tão bem tem servido como instrumento para narrar versões alternativas da história de Cabo Verde, ao ser gravada e retirada do contexto dinâmico que a gerou, estaria cristalizando essas narrativas?

É evidente que, em alguma medida, o processo de registro fonográfico perpetua no tempo a versão de uma manifestação que, no domínio da performance, tem um caráter muito mais dinâmico. Todavia, não compartilho um olhar pessimista sobre tal processo. Dois exemplos bastarão para argumentar que, apesar dos registros fonográficos, as músicas continuam alvo de debates que lhes imprimem uma natureza um tanto fluida.

O primeiro exemplo remete a uma canção, intitulada “Saia Curta”, na qual é feita uma referência ao governador Mota Carmo.

<i>La pa qu'es banda de Compe Nove</i>	Lá para aquelas bandas do Campo Novo
<i>Tem um casinha qu'es ta tch'ma vovô</i>	Tem uma casinha que chamam de Vovô
<i>El ta tcheu de menininhas</i>	Ela está cheia de menininhas
<i>Qu'es panhâ na morada</i>	Que eles apanharam na cidade
<i>Por causa de se's saias</i>	Por causa de suas saias
<i>Ess home nhô Mota Carmo</i>	Esse homem, o Senhor Mota Carmo
<i>Tem tude se direito</i>	Tem todo o direito
<i>De q'rê caba</i>	De querer acabar
<i>Qu'es poco respeito</i>	Com essa falta de respeito

Trata-se de um gênero musical, a coladeira, que tem como uma de suas principais características o modo alegre e jocoso de tratar situações do dia a dia dos cabo-verdianos. É, então, em tom de brincadeira que a canção “Saia Curta” registra um episódio envolvendo o governador Mota Carmo. A música relata as consequências de um ato do governador que proibiu as meninas de São Vicente de usarem saias consideradas muito curtas. A cadeia (“Vovô”) surge para lembrar o rigor da administração colonial – atuando diretamente no plano da moral e dos costumes locais, sempre no intuito de exercer controle.

Noto uma característica relevante da canção. O texto citado foi publicado em um livro, da maneira acima, pelo próprio compositor, Jorge Monteiro. Contudo, pude ouvir de várias pessoas em São Vicente versões alternativas para a mesma música, com modificações por vezes pequenas, outras vezes consideráveis. Alguns até mesmo acrescentavam à canção um trecho que dizia: *Culpado é Mota Carmo qu’ mandá tchi bainha* (em português: “Culpado é o Mota Carmo que mandou descer a bainha”). O que mostro com isto é que nem o registro sonoro – e nem mesmo o registro escrito da letra da música por parte de seu compositor! – impediram que ela fosse continuamente reelaborada pelo público em geral.

A dinâmica a que está submetida a música vem revelar igualmente sua capacidade de abrigar sempre novos significados e interpretações. Tal polissemia foi capaz até de provocar um debate, que pude acompanhar, sobre as verdadeiras intenções do compositor Jorge Monteiro. Dois senhores cabo-verdianos disputavam a preeminência de suas respectivas versões para a música “Saia Curta”. Como parte da disputa, um deles afirmava o olhar crítico e irônico do compositor em relação à administração colonial, enquanto o segundo insistia no caráter conservador da canção, acreditando que se tratava de um elogio relativamente velado do compositor ao governador Mota Carmo e às suas tentativas de construção de uma ordem, fundada na moral colonial. Insisto, assim, que a música, ainda que registrada,

mantém grande vivacidade no relato que faz da administração do governador Mota Carmo – uma vivacidade que não aparece, por certo, nos documentos escritos oficiais. E é por essa via, da crítica e do humor, que o governador e seus atos se fazem presentes ainda hoje na memória coletiva da população cabo-verdiana.

No último exemplo, volto ao caso do arquivo da Rádio Nacional de Cabo Verde. Foi com grande entusiasmo que me debrucei, ao longo de meses de trabalho, sobre aquele acervo – não apenas para pesquisar as músicas ali registradas e os encartes dos discos, sempre tão ricos em informações, mas igualmente para analisar as transformações imprimidas àqueles objetos. As informações contidas nas fichas técnicas dos discos eram continuamente “corrigidas” pelos funcionários da rádio, que reescreviam nomes das músicas e dos autores. Se no encarte constava, originalmente, a informação “Xandinha – morna de Amandio Cabral”, logo ao lado constava uma inscrição em caneta, com o nome de um coautor: Dante Mariano. Em outro disco, ao lado do título “Hora di Bai” (de Eugénio Tavares), em caneta vermelha destacava-se outro nome pelo qual a canção é conhecida: “Morna de Despedida”. Ainda, em outro disco, a canção “Salamanca”, ali apontada como de domínio popular, era corrigida em seguida com uma anotação à mão, identificando o autor: Ti Goy – o mesmo compositor que volta a ressoar na voz entusiasmada dos jovens da Baía das Gatas, citado no início deste artigo.

O momento de gravação dos primeiros discos foi também um momento de constituição da ideia de autoria – em Cabo Verde e, inclusive, no Brasil. Tal questão dos direitos autorais retoma, por outra via, a temática do patrimônio, uma vez que implica a ideia sempre presente de “propriedade”. O que destaco, porém, é que a noção de propriedade no contexto abordado aparece claramente como objeto de disputa, imersa em contínuas discussões. Todo o arquivo discográfico do Rádio Nacional de Cabo Verde está permeado por anotações nos próprios encartes, deixando evidente que o registro das canções se

permite acompanhar de reelaborações próprias da música popular. Enfim, torna-se claro como a dinâmica da “música tradicional cabo-verdiana” não se perde neste duplo processo de mercantilização e patrimonialização.

REFERÊNCIAS

- BAILY, John. The role of music in the creation of an Afghan national identity, 1923–1973. In: STOKES, Martin (Org.). *Ethnicity, Identity and Music: the musical construction of place*. Oxford: Berg Publishers, 1994.
- DIAS, Juliana Braz. *Mornas e Coladeiras de Cabo Verde: versões musicais de uma nação*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasil, 2004.
- ENTREVISTA com Aníbal Lopes da Silva: Nasci na terra mais linda do mundo, na Ponta do Sol. *Artiletra*, ano XI, n. 46, p. 14–15, 2002.
- FELD, Steven. From schizophonia to schismogenesis: The discourses and practices of World Music and World Beat. In: MARCUS, George E.; MYERS, Fred R. (Org.). *The Traffic in Culture: Refiguring art and anthropology*. Berkeley: University of California Press, 1995. p. 96–126.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 21–29.
- Os limites do patrimônio. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane Felipe (Org.). *Antropologia e Patrimônio Cultural: Diálogos e Desafios Contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 239–248.
- KATZ, Mark. *Capturing Sound: How technology has changed music*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- OLIVEN, Ruben George. Patrimônio intangível: considerações iniciais. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 77–80.

PUTUMAYO. *Shop Catalog / Africa / Cape Verde*, 2011. Disponível em: http://www.putumayo.com/cape_verde. Acesso em: 08/08/2011.

RODRIGUES, Moacyr. Introdução à discografia cabo-verdiana. *Cultura*, n. 1, set., 1997.

UNESCO. Comitê Intergovernamental para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural. *Orientações Técnicas para Aplicação da Convenção do Patrimônio Mundial*, 2008. Disponível em: <http://whc.unesco.org/archive/opguide08-pt.pdf>. Acesso em: 08 ago. 2011.

Do feio ao belo. Aridez, seca, “patrimônio natural” e identidade em Cabo Verde¹

Andréa Lobo

Universidade de Brasília

No presente artigo pretendo discutir a construção cultural da natureza enquanto patrimônio natural. Meu argumento é de que a categoria “natureza” é construída e manipulada socialmente, tendo um importante papel na formação de identidades coletivas. Nesse sentido, a categoria patrimônio ganha um caráter especial, uma vez que agrega valor aos aspectos naturais de um dado lugar, transformando-o. Minha análise tem como ponto de partida o contexto cabo-verdiano,²

1 A primeira versão deste trabalho foi apresentada no Seminário PROCAD “Patrimônio, Memória e Identidade”, realizado na Casa da Nigéria, Salvador, de 23 a 27 de agosto de 2010. Agradeço aos participantes do Seminário pelas valiosas contribuições e sugestões ao texto.

2 O arquipélago de Cabo Verde é formado por 10 ilhas com topografia, solo e clima diferenciados, foi povoado originalmente por portugueses e por africanos da costa que haviam sido para ali trazidos em situação de servidão. Com o tempo, foi se desenvolvendo uma sociedade crioula, produto de um complexo arranjo de misturas entre pessoas de origens étnicas, religiosas e linguísticas diferenciadas. Seu papel como intermediário num sistema de trocas intersocietárias foi a base de sua reprodução social, como agentes no comércio atlântico e com a costa da

considerando os dados etnográficos e as construções históricas sobre a natureza árida das ilhas.

Parto, portanto, dos relatos dos colonizadores e suas referências quase sempre negativas sobre a natureza e os homens que nela viviam, sendo por ela influenciados. Em seguida passo pelos textos e pelas poesias de intelectuais que, no contexto da iminente independência, roubam para si a voz e buscam definir o cabo-verdiano como um “homem apesar da seca”, a natureza ainda sendo caracterizada de forma negativa, porém o homem não. Por fim, trago para a discussão relatos modernos sobre a paisagem árida das ilhas, agora não mais como entrave, mas como uma característica singular do arquipélago que deve ser valorizada pelos cabo-verdianos. Com uma breve análise dos Planos Nacionais do Desenvolvimento e outros documentos, tento dar conta do processo de transformação da natureza das ilhas em meio ambiente, digno de preservação, proteção, documentação e promoção – sua transformação em um patrimônio que, em certa medida, define os próprios cabo-verdianos.

Estaria abusando da categoria “patrimônio” ao trazê-la para esta discussão, mesmo com o cuidado de colocá-la entre aspas? As limitações e as possibilidades que a noção de patrimônio oferece para o entendimento da vida social e cultural fizeram parte do debate de, pelo menos, duas coletâneas brasileiras sobre o tema.³ Para alguns dos autores que compõem as coletâneas, a preocupação é com o inflacionamento da categoria. Porém, outros refletem sobre as possibi-

África. Na falta de um sistema produtivo local que desse conta das necessidades de subsistência dos ilhéus, Cabo Verde tem sua história marcada por duros períodos de fome provocados pelas secas que regularmente assolam as ilhas.

3 ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (Org.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003; LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornélia; BELTRÃO, Jane (Org.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007.

lidades de se transitar analiticamente com esse conceito em diversos contextos sociais e culturais. Nesse sentido, Maria Cecília Fonseca resgata a noção de patrimônio natural para sua análise, ressaltando que, cada vez mais, a preocupação em preservar está associada à consciência da importância da diversidade – seja a biodiversidade ou a diversidade cultural – para a sobrevivência da humanidade. No caso da natureza e sua biodiversidade, a autora diz que há uma clareza maior por parte da opinião pública de que se trata de um patrimônio de todos os cidadãos. Daí os movimentos ambientais e os governos dos Estados nacionais – especialmente aqueles classificados como “em desenvolvimento” – emplacarem o discurso pela preservação de algo que é uma “riqueza” nacional.

Além disso, cabe esclarecer que esta categoria aparece nos documentos que serão analisados na última seção, mas não como uma categoria oficial, ou seja, não há nenhum sítio promovido a *status* de patrimônio natural em Cabo Verde tal como temos na Constituição brasileira, por exemplo, para os casos dos biomas da Mata Atlântica, da Floresta Amazônica e do Pantanal.⁴ Porém, em ambos os casos, o termo patrimônio funciona como estratégia de promoção dos atributos naturais, como tentarei demonstrar ao longo do trabalho.

Quero dizer com isto que, para compreender o significado que têm as construções sobre a natureza para os cabo-verdianos, não basta entender as propriedades genéricas do meio ambiente natural. É necessário assimilar também os conceitos específicos das relações entre o homem, a sociedade e a natureza, bem como os dispositivos e os canais propriamente sociais (ou institucionais) pelos quais certos

4 Sobre o caso brasileiro, é interessante notar que aos biomas Cerrado, Caatinga e Pampas não é atribuída a categoria de Patrimônio Natural. No caso do Cerrado e da Caatinga, há uma batalha legislativa que se arrasta por mais de 15 anos para que os referidos biomas sejam incluídos no artigo da Constituição que define os patrimônios naturais do país. Para maiores informações sobre a temática, ver a Proposta de Emenda à Constituição 115/95 (conhecida como PEC do Cerrado).

membros de uma sociedade particular, vivendo num tempo particular, criam os discursos sobre ela. Nesse sentido, vemos a paisagem das ilhas ser transformada de empecilho a patrimônio num processo em que as pessoas significam a si mesmas e seu mundo por intermédio de sua relação imaginada com a natureza.

O OLHAR COLONIAL

Ao terceiro dia avistamos terra, e gritando todos *Terra, Terra*, muito nos maravilhamos, porque não sabíamos que naquelas paragens houvesse terra alguma; e mandando subir ao mastro dois homens, *descobriram* duas grandes ilhas: o que sendo-nos noticiado demos graças a Deus Nosso Senhor que nos levava a ver cousas novas; porque bem sabíamos que destas ilhas não havia notícia alguma em Espanha. E julgando nós que elas podiam ser habitadas, para saber mais cousas e provar nossa ventura, fizemo-nos na volta de uma delas, e em pouco tempo nos achamos perto. [...] Meus homens partiram, pois, mas não acharam nada mais que terra desabitada e uma grande quantidade de pombos que se deixavam apanhar à mão, não conhecendo ainda o que fosse o homem; e dos que mataram com paus e massas, trouxeram muitos para a caravela. Quando estiveram na montanha, houve vista de três outras ilhas grandes, das quais não tínhamos apercebido. [...] Ainda lhes pareceu ver da parte do Poente, muito metidas pelo mar adentro, outras ilhas, mas não se enxergavam bem devido à sua grande distância; e a estas não cuidei de ir, tanto por não perder tempo e seguir minha viagem, como por julgar que eram desabitadas e selvagens como eram estas outras. Mas depois pela fama destas quatro ilhas que eu tinha encontrado, outros que aqui chegaram as foram descobrir; e acharam serem dez ilhas, entre grandes e pequenas, todas desabitadas, não encontrando nelas se-

não pombos e aves de estranhas sortes, e grande pescaria de peixe (CADAMOSTO, 1956, p. 194, grifos nossos).⁵

Os relatos do período colonial se apresentam como um campo vasto e interessante que revela a paisagem local descrita pelos olhos de quem chega, e as classificações e as ordenações oriundas desse encontro (BITTERLI, 1989). Trata-se de uma batalha classificatória que marca as formas com que a paisagem do arquipélago foi, desde muito cedo, construída e como tal construção participou de maneira central no processo de definição dos traços que caracterizam os habitantes das ilhas.

Essa história se inicia em 1460, mas este é somente o marco inicial, pois ela vai se deslanchar tempos depois. Como ilustra a epígrafe desta seção, as primeiras descrições sobre o espaço natural do arquipélago são as dos descobridores das ilhas. Além destes e não de forma diferente, os viajantes e mercadores da costa africana deixaram observações acerca da natureza do Cabo Verde insular. Primeiramente, as construções eram marcadas por louvores à terra recém-descoberta. A exuberância e a fertilidade eram as categorias-chave do período. Pouco a pouco, crescem as referências aos atributos negativos dados a terra e aos homens que nela vivem.

Apesar de observarmos variações nas concepções dos diversos relatos, especialmente se as tomamos em uma ordem cronológica, em geral, as descrições apresentam aspectos negativos atribuídos à geografia das ilhas e, especialmente, ao clima, caracterizado como pouco sadio, havendo uma relação entre o clima, a alma e índole dos negros. Configura-se, no discurso dos atores, uma vinculação direta entre a penúria material e a penúria espiritual e entre a pobreza da terra e a pobreza dos homens. Mais tarde veremos que essa relação

5 Viajante genovês a quem se atribui o *status* oficial de descobridor das ilhas de Cabo Verde.

voltará a ser feita pelos reinóis, referindo-se aos negros da terra e aos escravos como aspectos negativos e passivos da paisagem.

Estes anos com tão grande fome por não chover, que sendo antes abundantíssimas de mantimentos e havendo dela seca para outras partes, foi necessário que desse Reino lhe viesse a sustentação. E porque este mantimento era somente para os que tinham para o comprar por preços mui excessivos, a mais gente morria como de peste pelas ervas e sevandilhas que comiam [...] Desta fome tão extraordinária se seguiram muitos insultos e roubos porque andavam os homens em alcateias, e nem havia casa de campo que não escalassem, nem gado que não matassem, nem caminhantes que não salteassem pelos caminhos. A isto se juntou uma praga de moscas nunca vista, porque foi geral em toda a ilha e consumia o gado que escapava aos salteadores, chupando-lhe o sangue... (BRÁSIO, 1968, p. 465).

Descrições como estas se tornam cada vez mais frequentes se observamos os registros do século XVIII. Os relatos descrevem um período em que o arquipélago sofreu crises de várias ordens; dentre elas, as frequentes estiagens causadoras de fomes e de mortandades e a depressão econômica acentuada devido à queda quase vertical do tráfico de escravos. A tendência atrás referida não cessa de agravar-se. As fomes se repetiam ciclicamente, corroendo e degenerando a estrutura produtiva. Os seus efeitos acumulados iam subvertendo a sociedade escravocrata, modificando-a irreversivelmente, cada fome representando a aceleração das tendências de desagregação.

Nos anos de 1773 a 1776 parece ter ocorrido uma das fomes mais terríveis que assolaram as ilhas. Durante esse período, grande parte da população escrava sucumbe. As marcas dessa fome são tão intensas que se torna difícil chamar de escravocrata à sociedade que sobrevive a ela. Este é o caso de Santiago, onde “antes da esterilidade havia cerca de 25.000 almas; agora terá a menos da metade”, e de São Nicolau,

que com a “esterilidade dos anos de 1773, 1774 e 1775 morreram com fome quase todos os moradores desta freguesia, e hoje haverá ao muito nela até 50 casais, e nem aqueles moradores se podem acrescentar porque são pobres demais” (CARREIRA, 1985, p. 18).

Somam-se a isso as caracterizações da população local como preguiçosa, mal instruída, possuída pelo vício da ociosidade e da sensualidade, especialmente as mulheres negras. Nos documentos encontrados há uma tendência a relacionar certos aspectos do comportamento moral e físico degradante (indolência e preguiça) a condições climáticas, qualidade do ar, ausência de regulação social.

Cada um não semeia senão para comer aquele ano, sustentam-se de milho que artificialmente reduzem a farinha, de que fazem cuscuz e xarém [...]. Como se conhecem favorecidos do clima não há ali um só indivíduo que se sujeite a servir, em nada jamais são úteis a ninguém, pois nem a si mesmo o são. [...] este povo cheio de preguiça e inação, nascido em um país abundante de gados e mantimentos, cuidam muito pouco da sua criação, concorrendo desta sorte para a sua mesma indigência, padecendo ainda mais em tempo em que, por falta de chuvas, são aquelas terras tão infrutíferas que têm sentido várias vezes a mais horrível necessidade, sendo a última a do ano de 72 até 74 em que pereceram 14.000 almas (CARREIRA, 1983, p. 177).

Tal como presente neste e em outros relatos históricos, a indolência é percebida como natural e associada aos habitantes de todos os climas quentes, nos quais a natureza tem poucas precisões. Nesse sentido, no século XIX, observa-se a atribuição de culpabilidade da infertilidade da terra à indolência dos nativos. Ocorre, portanto, uma inversão da relação de causalidade entre infertilidade da terra e indolência dos homens. De uma forma crescente, a miséria e a pobreza passam a ser dissociadas da natureza do clima, sendo atribuídas

à indolência, à preguiça e aos maus hábitos de higiene dos nativos. Porém, os aspectos negativos de ambos continuam a ser ressaltados.

O que parece ficar claro é que as imagens construídas a partir desse grande evento, que é o encontro entre dois mundos, não são pensadas por filósofos em seus escritórios, mas originadas de relatos como os aqui apresentados – relatos de viajantes, missionários e exploradores que moldam não só a paisagem do novo lugar, mas uma imagem desse novo, de sua paisagem, de seus homens e de sua cultura.

Tais imagens são recorrentes – arriscaria dizer até que são estruturais – do processo de conquista de um mundo ocidental cristão sobre outras realidades (BAETA NEVES, 1978; PAGDEN, 1982, 1993). E tal visão do outro é mediada – lembremos que só podemos ver os outros através das lentes que já possuímos – por um processo de interpretação e reinterpretação do novo para ajustá-lo à ideia do já existente, afinal, a categorização do novo é explicitamente comparativa. Por sua vez, tal comparação não é ingênua, o ato de nomear é um ato de poder que exerce profundas influências ao longo da história e, guardadas as diferenças, algumas classificações coloniais persistem pouco modificadas ainda hoje.

OS CLARIDOSOS E A AUTORREPRESENTAÇÃO

Mamã!
sonho que, um dia,
em vez dos campos sem nada
do êxodo das gentes nos anos de estiagem
deixando terras, deixando enxadas, deixando tudo,
das casas de pedra solta fumegando do alto,
dos meninos espantalhos atirando fôndas,
das lágrimas vertidas por aqueles que partem
e dos sonhos, aflorando, quando um barco passa,

dos gritos e maldições, dos ódios e vinganças,
dos braços musculados que se quedam inertes,
dos que estendem as mãos,
dos que olham sem esperanças o dia que há de vir,

Mamã!
sonho que, um dia,
estas leiras de terra que se estendem,
quer sejam Mato Engenho, Dàcabalaio ou Santana,
filhas do nosso esforço, frutos do nosso suor,
serão nossas.

E então,
o barulho das máquinas cortando,
águas correndo por levadas enormes,
plantas a apontar,
trapiches pilando,
cheiro de melaço estonteando, quente,
novas seivas brotando da terra dura e seca,
vivificando os sonhos, vivificando as ânsias, vivificando a Vida!...⁶

Até o momento analisei atitudes e discursos sobre a terra e a paisagem a partir da visão dos agentes coloniais, missionários e viajantes. De uma forma geral esta visão estava baseada nas noções negativas de aridez, seca, insalubridade e indolência, e meu objetivo foi o de explorar o significado dessas classificações dentro do contexto apresentado. As expressões vinham acompanhadas de uma variedade de ideias ambivalentes sobre os nativos, e algumas dessas ideias foram também examinadas. Nesta seção quero examinar os desdobramentos desse discurso no processo de construção da nação cabo-verdiana em um momento que considero importante para a configuração do estado cabo-verdiano moderno: o Movimento Claridade.

6 NUNES, António de. Poema de Amanhã. *Revista Certeza*, n. 2, São Vicente de Cabo Verde, 1944. Folha da Academia.

Tal como expresso no poema de Antonio de Nunes, a denúncia sobre o estado de abandono da colônia, feita pela emergente elite intelectual cabo-verdiana, começou a evoluir nos finais do século XIX com o processo de “fincar os pés na terra”. Foi o movimento que se formou ao redor da revista *Claridade* que marca o apogeu da reivindicação dos valores locais e afirma ter tomado para si a voz que até então era quase exclusiva dos colonizadores.

Essa grande virada consistiu na divulgação, por meio da arte e da literatura, dos temas do dia a dia, o drama do homem das ilhas, o universo da seca, das fomes, da insularidade, da aridez e da emigração. Pela análise do discurso literário dos claridosos, podemos perceber como estes atores selecionaram e adaptaram os discursos sobre Cabo Verde à sua própria necessidade de criar uma nação autônoma e descolonizada, ao mesmo tempo em que mantinham os valores portugueses. Como afirma Pratt (1992) para o caso americano, esboça-se a dinâmica da autorrepresentação no contexto da subordinação e das resistências coloniais.

Entre outros, um dos temas centrais desenvolvidos em *Claridade* refere-se ao espaço, à paisagem e ao clima em Cabo Verde e sua participação na definição dos traços que caracterizam os habitantes das ilhas. O clima certamente pode ser considerado como um fator de grande influência na formação do arquipélago, que esteve sujeito a frequentes e prolongadas estiagens ao longo de sua história. A seca e as crises de fome condicionaram, em larga medida, a trajetória socioeconômica do país, deixando sua marca na dura realidade vivenciada pela população do arquipélago, obrigada a enfrentar um conjunto de dificuldades para a sua sobrevivência.

Como veremos, é forte a presença do ambiente no discurso dos claridosos, consolidando-se como um importante fator explicativo para o grau de desenvolvimento que os cabo-verdianos estavam aptos a alcançar. O que percebemos na análise dos textos publicados na revista *Claridade* é que um discurso determinista é tomado na cons-

trução da especificidade cabo-verdiana, constituindo-o como um fator central na construção da personalidade do homem das ilhas.

Para os claridosos, o cabo-verdiano é o “homem do mar” que, estando habituado aos horizontes largos, tem a alma grande e é essencialmente contemplativo. Por outras vezes, é a seca que assume a centralidade na formação da personalidade do habitante das ilhas. É o homem cabo-verdiano descrito como um homem “resignado”, uma vez que “a natureza ingrata [...] lhe tira as qualidades mais apreciadas no mundo pragmático de hoje” (1986, p. 4).

Ouvi por diversas vezes que o homem cabo-verdiano é um “homem apesar da seca”. Conforme os depoimentos registrados, fica a impressão de uma relação estranha com o destino e até mesmo com Deus. Este não deu riquezas a Cabo Verde, os cabo-verdianos seriam como filhos bastardos que souberam criar suas terras e sobreviver a elas, por isso seriam eles a sua única riqueza. É assim que surge o cabo-verdiano como herói, como aquele que sobreviveu a uma terra onde não há condições de vida. O drama reside na penosa constatação de que a natureza é, em Cabo Verde, tão rebelde e diabólica que o homem não consegue vencê-la. O homem é, antes de tudo, sua vítima.

Observa-se aí uma importante relação de continuidade e descontinuidade com os discursos analisados na primeira seção. No que se refere à determinação do ambiente na configuração cultural em formação, percebemos a continuidade, porém, esta se quebra quando se analisa que tipo de homem que emerge dessa relação com o meio – a qualidade desse homem muda essencialmente.

Retomando a perspectiva dos colonizadores, viajantes e missionários, estes vendo a pobreza da terra diretamente associada à pobreza e à indolência dos nativos, traçamos alguns paralelos. Não só a terra era descrita de maneira negativa, como os homens que nela trabalham e que dela vivem eram também incorporados nessa visão da paisagem. Agora, de acordo com os novos atores que tomam para si essa caracterização, a natureza se apresenta como “ingrata”, o solo

como “agressivo”, a paisagem como “trágica”. Porém, o homem cabo-verdiano é oposto a esse quadro, mais do que isso, é sua face positiva que se apresenta nas afirmações de “doçura da população”, de um “povo heróico”, um povo que luta incansavelmente contra o destino de viver inserido em uma natureza ingrata.

A grande mudança em relação aos séculos anteriores reside na forma como é feita a caracterização do homem como parte dessa paisagem. O discurso claridoso nega a imagem do homem indolente e, em certa medida, culpado pela improdutividade da terra, e o coloca no lugar de vítima, aquele que sofre com o “destino” de ter que viver numa terra ingrata. Porém, pela sua índole que nega a passividade, o homem cabo-verdiano do Movimento Claridade supera esse destino, resiste à ingratidão do clima e, em uma relação de ódio e amor, tira da terra o que necessita para sobreviver. O cabo-verdiano resiste ao clima, é aquele que sabe esperar a chuva cair e, quando ela cai, sabe extrair da terra o alimento, daí seu heroísmo.

O discurso da geração dos claridosos pode ser visto como uma verdadeira narrativa da nação, porque a cria e recria, criando discontinuidades identitárias. A força da poesia e da ficção de *Claridade* e a influência que ela exerce até os dias de hoje em várias esferas da vida do arquipélago encontram-se na disseminação de sua ideologia. É dessa forma que a cultura é. A caracterização de grandeza, heroísmo e resistência desse povo “abandonado por Deus nesses dez grãozinhos de terra perdidos no Atlântico” é incorporada ainda hoje na autocaracterização do cabo-verdiano, é assim que ele define sua identidade, seja no cotidiano, seja na esfera política. A sociedade e também sua relação com a natureza foi dramatizada, inventada e reinventada pela poesia e pela literatura da época; e a eficácia dessa construção é vivida em um processo que perdura até hoje. É nesse sentido que o discurso de identidade pregado pelo Movimento vem sendo (re)apropriado pelo Estado e pela população na constante busca por uma especificidade cabo-verdiana.

Dando continuidade ao objetivo de analisar como é construído o discurso local no que diz respeito ao ambiente natural, quero focalizar agora as políticas governamentais do período pós-independência. Com a independência em 30 de junho de 1975, o primeiro governo do Estado de Cabo Verde empenhou-se fundamentalmente em reorganizar as estruturas administrativas herdadas da colonização e em criar outras para responder às necessidades de funcionamento de um Estado politicamente independente. O Estado é chamado a desempenhar, nesta etapa, um papel primordial na edificação da sociedade, intervindo de forma preponderante na execução da política nacional nos seus mais diversos setores, do econômico ao social e cultural. É o setor estatal que se encontra em condições de mobilizar os recursos e assegurar o global desenvolvimento econômico e social do país, chamando a si os setores básicos do desenvolvimento industrial e agrícola, organizando e controlando a produção (ANDRADE, 1996).

O Cabo Verde independente é um país de fracos recursos e com forte dependência externa. Para garantir sua viabilização econômica no mundo moderno, a opção foi construir um discurso de desenvolvimento da nação que estivesse inserido no contexto mundial da época – ou seja, um discurso desenvolvimentista que incorporasse o adjetivo sustentável, assim como as demais nações modernas. O ambiente continua hostil, e a seca e a insularidade vêm sendo agravadas pela desertificação crescente em séculos de ocupação e por um crescimento demográfico não condizente com a evolução dos recursos. Para combater tal quadro, torna-se central uma política de “reconquista da natureza” (LESOURD, 1995) ligada a razões políticas, culturais e econômicas.

O que está em jogo é a reconstrução, prática e simbólica, do lugar da natureza nessa sociedade na tentativa de “apagar e suavizar sé-

culos de exploração e de ‘mau uso’ da terra”. Parece haver a ideia de uma chamada “guerra ecológica”, pensada como um projeto mobilizador para a construção do Estado e para reforçar a unidade nacional. Além da insularidade, a erosão e a água são os maiores problemas ambientais do arquipélago, somando-se a isso uma história de gestão “imprudente” do meio ambiente.

Como veremos, ainda que de forma tardia, as políticas adotadas pelo governo local aparecem em conformidade com as concepções que imperavam no momento da independência do país. Assim, os planos e os projetos de ações desenvolvimentistas podem ser vistos como formas de modulação, apropriação e gestão do espaço que apresentam continuidades por se encontrarem inseridos num mesmo paradigma desenvolvimentista. Creio que, se pudéssemos resumir os principais objetivos presentes nos documentos oficiais (essencialmente os Planos Nacionais de Desenvolvimento), teríamos como principais os seguintes aspectos: a preocupação em atingir e assegurar um nível de crescimento econômico; a construção de uma sociedade desenvolvida; o estabelecimento de bases para a integração nacional; e a promoção de meios para a utilização dos recursos humanos e das dimensões físicas e climáticas do território nacional.

Paralela ou contrariamente a esse discurso que traduz uma tentativa de construção do país à luz de modelos internacionais, temos a apresentação de um território com características físicas e paisagísticas que constituem um entrave para o desenvolvimento e a inserção do país no sistema econômico mundial. Nesse sentido, as características negativas apresentadas de forma insistente nos documentos formulados pelo governo local passam a ser assumidas estrategicamente, agora como um valor que pode ser explorado na demanda por ajuda internacional.

Porém, apesar de fazer a ligação entre as duas esferas – pobreza/aridez – colocando a pobreza como um problema de grande importância ecológica, o discurso desenvolvimentista já não acusa os po-

bres, como no período colonial, por sua irracionalidade em relação à paisagem, mas os acusa de falta de consciência ambiental. Aquelas representações que vimos – das gentes pobres e de pele escura destruindo a vegetação, desmatando desordenadamente, sendo indolentes no que diz respeito à paisagem – só aparecem aqui como referência a um passado que deve ser convertido, daí a necessidade da educação ambiental e de programas nesse âmbito. Por outro lado, não é incorporada aqui aquela visão romântica dos literatos do início do século XX: a do cabo-verdiano herói apostado à paisagem ingrata. A ligação entre pobreza física e humana é estabelecida de maneira direta nos documentos, porém no sentido de que a pressão exercida pelos homens se deve à falta de informação, o que pode ser revertido com a adoção de políticas ambientais que formem e informem.

A partir da constatação técnica da questão da paisagem e do clima em Cabo Verde como um problema, os estudos apresentam projetos que visam a uma melhoria no quadro de aproveitamento do solo e do clima no arquipélago. O que se verifica é uma tentativa de reverter o processo de encarar a paisagem local como negativa, sempre vista como um entrave ao desenvolvimento, e adotar uma nova relação com esse meio no sentido de melhor aproveitar as características geográficas e climáticas do país em favor da vida da população local.

O primeiro passo foi dado logo após a independência em 1975, com a implementação do Programa de Reflorestamento nas principais ilhas agrícolas; em continuidade, foi estabelecido o Programa de Ação Nacional de Luta contra a Desertificação e de Mitigação dos Efeitos da Seca (PAN) e, mais recentemente, o Plano de Ação sobre a Biodiversidade e a criação do SIA, o Sistema de Informação Ambiental. Estes foram os principais programas implementados pelo governo cabo-verdiano, sempre em conformidade e em parceria com programas de organismos internacionais europeus desenvolvidos em outros países, principalmente no continente africano.

Junte-se a esse processo uma crescente tendência ao desenvolvimento turístico, alternativa que vem funcionando como uma oportunidade de estabelecimento de uma nova relação entre o homem e a paisagem em Cabo Verde.

O cabo-verdiano não vê beleza no seco, ele logo associa às crises. Vemos na seca toda a desgraça do país, tudo de negativo tem a ver com a seca. Mas vivemos com a seca e devíamos ser preparados para aceitá-la, porque não há jeito. Não se pode deslocar Cabo Verde de onde está. Temos que fazer uma educação virada para a convivência com a seca, temos que valorizar o seco como bonito! Devemos nos reconciliar com a seca e viver bem com ela. A solução está no turismo, que é o potencial de Cabo Verde, pois com ele começa-se a criar uma nova olhada sobre a seca: o turista acha bonito aquilo que o cabo-verdiano nunca valorizou e aí começa a surgir uma nova visão da beleza do país. O turista vem, não encontra o verde e acha bonito assim mesmo! Eu, enquanto cabo-verdiano, vou para outros lugares e só acho bonito porque é verde. A reconciliação é necessária para que haja desenvolvimento! [...] A questão da beleza, somos nós que criamos a ideia de beleza atrás da paisagem que nos interessa, ela é sempre relativa. Mas aqui tem a ideia de associar a beleza natural ao verde, exatamente o que não temos. A ideia de não explorar o árido como beleza é burrice. A seca pode ser revertida como recurso favorável, depende da pedagogia que nós temos que fazer; mostrar o belo através do árido. As pessoas têm que ser convencidas disso (SEMEDO, José Maria, comunicação pessoal).

É nesse contexto que será inserida a problemática da proteção e da conservação ambiental no país, intimamente aliada à questão do desenvolvimento turístico. Ao tratar disso, veremos uma mudança de foco no que diz respeito à relação entre o discurso governamental e técnico e a paisagem do arquipélago, no sentido de pregar uma reconciliação entre os dois níveis, o humano e o físico. Em lugar de continuar agredindo os ecossistemas, privilegia-se o estabelecimento da

convivência com eles, que consiste em “jogar” com as variabilidades naturais e não em negá-las. Ao invés de buscar soluções impossíveis, a preferência recai na elaboração de estratégias adaptativas que satisfaçam tanto as variabilidades naturais quanto as econômicas.

Em termos práticos, essa nova tendência de “pedir à natureza o que ela pode dar” vem se traduzindo em uma série de projetos ambientais,⁷ incentivos e investimentos ao turismo interno e, principalmente, externo. Neste momento há projetos que vão desde a criação e a melhoria de aeroportos até a ampliação da rede hoteleira. Há sempre um intercâmbio com países considerados experientes, especialmente as Canárias.

Tal tendência iniciou-se na Ilha do Sal desde a reconstrução do aeroporto internacional. O desenvolvimento da Ilha se deu basicamente em torno do turismo e toda a infraestrutura e o desenvolvimento existente estão voltados para a exploração turística. É interessante notar que o Sal é uma das ilhas mais áridas do arquipélago e a reação dos cabo-verdianos é um tanto negativa a esse respeito. Quando fui à Cabo Verde pela primeira vez, acompanhada no avião por um grande grupo de estudantes cabo-verdianos residentes no Brasil, ao nos aproximarmos da aterrissagem no aeroporto do Sal, vários deles vieram me prevenir da feiura e da aridez que iria ver pela janela do avião. “Não se assuste”, “é feio, não tem nada”, “parece o deserto, mas as outras ilhas não são assim” – estas foram advertências que ouvi dezenas de vezes enquanto sobrevoávamos a ilha. Quanto a mim, estava maravilhada com a paisagem que via!

Outra particularidade da Ilha do Sal é a sua restrição em termos balneários. São poucas as praias a serem exploradas como recurso

7 Programas dedicados à conservação *in situ* e *ex situ* da biodiversidade por intermédio do estabelecimento de Áreas Protegidas em todas as ilhas que constituem o arquipélago. Assim, foram identificadas seis Reservas de Recursos Naturais, quatro Reservas Naturais, uma Reserva da Biosfera e nove Paisagens Protegidas.

turístico, este sendo restrito basicamente a Santa Maria, a principal praia, e onde se encontra toda a rede hoteleira e de restaurantes. Por tudo isso, os investimentos agora vêm sendo expandidos para outras ilhas: Maio e Santiago, São Vicente e, principalmente, Boa Vista. Esta última oferece uma variedade de belíssimas praias virgens, que têm sido descobertas especialmente por turistas e investidores italianos e alemães. Como afirma José Maria Semedo, “Boa Vista tem maiores recursos, tem grandes espaços, maiores praias. É isso que deve ser explorado”.

Esta perspectiva, que vem sendo enfatizada e traduzida nas políticas ambientais e de incentivo ao turismo, de que é preciso valorizar a natureza e a paisagem locais, abre um grande leque de novas possibilidades de relações com o meio. O crescente discurso de que “devemos desenvolver a capacidade de conhecer e saber viver nas nossas ilhas” pode vir a reverter toda uma história de valorização dos aspectos negativos da paisagem, que culminou numa total dependência econômica externa. A valorização dos recursos naturais disponíveis pela exploração turística pode vir a se constituir na principal fonte de um possível crescimento econômico para Cabo Verde.

Com a proclamação da Independência Nacional em 1975, deu-se um passo decisivo no sentido de criar condições políticas, objetivas e subjetivas e, aos olhos dos próprios cabo-verdianos, renovaram-se as esperanças de novos tempos, de novas chuvas caindo em um chão mais adubado e prometendo colheita mais rica e abundante. A estratégia utilizada para o crescimento do país e sua inserção na economia mundial foi a de que um país fraco de recursos e com forte dependência externa⁸ só alcançaria a viabilização econômica optando pelo discurso moderno e então em moda do desenvolvimento sustentável.

Apesar das novas tendências de otimização das capacidades paisagísticas do país, é fato que as práticas tradicionais e as concepções

8 Sobre esta temática, ver Trajano Filho, 2000.

históricas de que a natureza é hostil continuam a imperar na caracterização local. Nesse sentido, inspiro-me no argumento de Trajano Filho para o caso da Guiné-Bissau (2000)⁹ de que a percepção de uma carência difusa e a autorrepresentação marcada pela fragilidade funcionaram, e funcionam ainda hoje, para a superação das limitações objetivas do Estado cabo-verdiano nos planos político e econômico desde o início do século, justificando e legitimando a necessidade de recursos e investimentos externos para que os cabo-verdianos pobres e fracos de recursos naturais, mas corajosos e portadores de um discurso desenvolvimentista moderno, mantenham sempre a atração e o interesse da ajuda internacional.

Passa a ser crescente um discurso que prega a necessidade de “vigilância ambiental” não só pelo Estado, mas pela população local. É necessário desenvolver a população sem degradar o ambiente, e as pessoas devem ter consciência das riquezas locais (a cultura, os hábitos e a natureza) para conservá-las e aproveitá-las economicamente. Sendo assim, o turismo é visto como uma alternativa sustentável e viável para o desenvolvimento e a inserção do país no mundo moderno. “O turismo é o potencial de Cabo Verde” e deve ser explorado pelo cabo-verdiano: esta é a nova visão que passa a ser difundida pelos técnicos e educadores ligados aos projetos de desenvolvimento do país.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nós somos os flagelados do vento leste
A nosso favor não houve campanhas de solidariedade
Não se abriram lares para nos abrigar
E não houve braços estendidos fraternalmente para nós
[...]

9 No contexto colonial português.

somos os flagelados do vento leste
os homens esqueceram-se de nos chamar irmãos
e as vozes solidárias que temos sempre escutado
são apenas as vozes do mar que nos salgou o sangue
as vozes do vento que nos entranhou o ritmo do equilíbrio
e as vozes das nossas montanhas, estranhas e silenciosamente
musicais
(MARTINS, Ovídio, “Os flagelados do vento leste”)

Assim se autodefine o cabo-verdiano, um povo que ao longo dos séculos vem existindo em um contínuo “ato de resistência, tenacidade e teimosia” para sobreviver às agruras da natureza, às adversidades do clima e à pobreza dos recursos. Um povo que, apesar de ter a fome como companheira de caminhada, insiste em plantar o milho e o tem como símbolo de sua cultura. Um povo marcado pela resistência e que, se vê na paisagem árida o motivo de sua desgraça, consegue ver na chuva o milagre da vida, a transformação do árido em verde. Ao longo destas páginas, vimos mudar a relação com a paisagem e, com isso, a sua construção enquanto valor. Paralelamente, vimos ser construído o sentido do cabo-verdiano enquanto povo. Em ambas as construções algo permanece: ontem ou hoje, sendo negada ou cultuada, é a natureza árida que está no cerne da autodefinição do homem das ilhas, de sua cultura e do seu *ethos*.

Na relação com a natureza, atribuímos a ela um valor que varia ao longo do tempo, da cultura e dos interesses vigentes, em um processo que não é absoluto. A mesma paisagem que já foi caracterizada como feia, estéril, insalubre; que já foi vista como um entrave ao desenvolvimento social, cultural e econômico; que já foi descrita incontáveis vezes na literatura cabo-verdiana com adjetivos tão negativos, começa a ser apreciada e construída em outras bases, convertida em bela, em fonte de riqueza tanto econômica quanto cultural. E não só: de entrave ao desenvolvimento passa a se constituir como o principal fator para que este se efetive.

Lembrando Simmel (1998), a paisagem é um construto social, sua beleza e sua hostilidade estão inseridas naquilo que ela provoca em nós e não em si mesma. São os nossos interesses que determinarão a forma como nos relacionamos com ela ou como a representamos. No caso específico de Cabo Verde, vimos um processo no qual já se valorizou a paisagem para produção, em que o valor estava nos aspectos produtivos de fertilidade da terra. Na atualidade, vemos esse processo se converter, e o valor se encontra numa estética da paisagem segundo a qual ela deve ser preservada e valorizada por si mesma, as características da paisagem sendo valiosas não tanto como recursos, mas como reservatórios de valor dignos de serem vistos e admirados.

Ao introjetar uma política de proteção da natureza, com a criação de unidades de conservação e de uma reserva da biosfera, Cabo Verde se insere num contexto internacional no qual impera o conceito de natureza como patrimônio de todos. Por outro lado, ao valorizar seus recursos naturais “típicos” para a exploração turística, Cabo Verde passa a ocupar um lugar, ainda que pequeno, no cenário internacional como “destino turístico”. Do feio ao belo, de empecilho à possibilidade de desenvolvimento, vemos a paisagem natural das ilhas ser elevada à categoria de patrimônio natural, ainda que não oficialmente, e como tal, devendo ser classificado, identificado, promovido e protegido.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (Org.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

ANDRADE, Elisa Silva. *As Ilhas de Cabo Verde da Descoberta à Independência Nacional (1460-1975)*. Paris: L'Harmattan, 1996.

- AUGUSTO, Arthur. *Clareza! Revista de Artes e Letras*. Edição comemorativa do Cinquentenário, Instituto Cabo-verdiano do Livro (ICL). Cabo Verde: Praia, 1986.
- BAËTA NEVES, Luis Felipe. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: Colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária, 1978.
- BITTERLI, Urs. *Cultures in Conflict. Encounters between european and non-european cultures, 1942-1800*. Standford: Standford University Press, 1989.
- BRÁSIO, A. *Monumenta Missionária Africana - África Ocidental (1500-1569)*, Segunda série. Vol. II. Lisboa: Agência do Ultramar, 1963.
- *Monumenta Missionária Africana - África Ocidental (1600-1622)*, Segunda série. Vol. IV. Lisboa: Agência do Ultramar, 1968.
- *Monumenta Missionária Africana - África Ocidental (1651-1684)*, Segunda série. Vol. VI. Lisboa: Agência do Ultramar, 1991.
- CADAMOSTO. Navegação Primeira de Cadamosto e Usodimare. In: GODINHO, Vitorino Magalhães (Org.). *Documentos sobre a Expansão Portuguesa*. Vol. III. Lisboa: Ed. Cosmos, 1956.
- Navegação Segunda de Cadamosto e Usodimare. In: GODINHO, Vitorino Magalhães (Org.). *Documentos sobre a Expansão Portuguesa*. Vol. III. Lisboa: Ed. Cosmos, 1956.
- CARREIRA, Antonio. Documento para a História das Ilhas de Cabo Verde e Rios da Guiné. Séculos XVII e XVIII. Lisboa, 1983. Mimeo.
- *Notícia Corográfica e Cronológica do Bispado de Cabo Verde*. Lisboa: Ed. do Instituto Cabo-verdiano do Livro, 1985.
- ECKERT, Cornélia; FERREIRA LIMA FILHO, Manuel; BELTRÃO, Jane (Org.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007.
- GARCIA DA ORTA. As Ilhas de Cabo Verde no Princípio do Século XIX - Memórias de Antônio Pusich, publicadas e anotadas por Orlando Ribeiro. Vol. IV, n. 4, 1956.

- GODINHO, V. M. *O Papel de Portugal nos Séculos XV–XVI. Que significa descobrir? Os novos mundos e um mundo novo*. Lisboa: Ed. do Ministério da Educação, 1994.
- GOMES, Diogo. *De la Première Découverte de la Guinée*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1959.
- LESOURD, Michel. *État et société aux îles du Cap-Vert: Alternatives pour un petit État insulaire*. Paris: Karthala, 1995.
- LOBO, Andréa. *Seca, Chuva e Luta. Reconstruindo a Paisagem em Cabo Verde*. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGS – Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, Brasil, 2001.
- PAGDEN, Anthony. *European Encounters with the New World, From Renaissance to Romanticism*. London: Yale University Press, 1993.
- . *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império. Relatos de viagem e transculturação*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 1992.
- SILVA, Antonio L. C. *Histórias de um Sahel Insular*. Praia: Spleen Edições, 1996.
- SIMMEL, Georg. O Conceito e a Tragédia da Cultura. In: SOUZA, J.; OËLZE, B. (Org.). *Simmel e a Modernidade*. Brasília: Editora UnB, 1998.
- TRAJANO FILHO, Wilson. A Constituição de um Olhar Fragilizado: notas sobre o colonialismo Português em África. *Série Antropológica*, Brasília, UnB, 2000.
- VALDEZ, Francisco Travassos. *África Ocidental. Notícias e Considerações*. Tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional, 1864.

“E o vento levou”: cabanas de escravos e escravidão no turismo histórico sulista nos Estados Unidos

Stephen Small

Universidade da Califórnia, Berkeley

Existe uma expressiva infraestrutura turística que se espalha por todo o sul dos Estados Unidos relacionada ao “patrimônio sulista” – parte significativa em torno da qual gira a escravidão oitocentista, quando “o algodão era rei”, e da destruição dessa cultura, especialmente da Guerra Civil (1861-1865), quando o vento a levou.¹ O turismo histórico é apoiado e promovido por “Centros de Boas Vindas” e agências de atendimento ao turista, e é anunciado no sul, no resto do país e fora dele em livros de viagem e guias turísticos, jornais, revistas e na internet.² Milhões de pessoas, tanto estadunidenses quanto estrangeiras, visitam esses lugares todos os anos. Várias centenas deles são

-
- 1 A expressão “o algodão é rei” foi cunhada por James Henry Hammond, senador pela Carolina do Sul, em um discurso no Congresso em 1858, e usada a partir de então para promover o argumento de que, no caso de uma guerra com os estados do norte, os secessionistas seriam apoiados pelas potências industriais europeias, cuja indústria têxtil era dependente de suas exportações de algodão. (N.T.)
 - 2 No original, “heritage tourism”. Embora os termos “turismo de patrimônio” e “turismo patrimonial”, com esse sentido, estejam começando a ser ouvidos no

antigas fazendas escravistas (*plantations*) e muitos contêm ruínas, restaurações, reconstruções e réplicas de cabanas ou alojamentos de escravos do pré-guerra (EICHSTEDT; SMALL, 2002; MOONEY, 2004; JACKSON, 2004; HARRISON, 2008). Essas atrações incluem museus e exposições estaduais, municipais e particulares, complexos agrários originais ou reconstruídos, fazendas ainda em funcionamento e construções afins. Defino esses lugares como “museus de *plantation*” (EICHSTEDT; SMALL, 2002, p. 9) e as cabanas, como “cabanas pré-guerra do século XXI” (SMALL, 2009).³

Quando a escravidão foi legalmente abolida nos Estados Unidos, na década de 1860, quase 4 milhões de afro-americanos foram libertados. Na ocasião, a maioria vivia em zonas rurais, em cabanas e alojamentos escravos. Muito poucas dessas cabanas de escravos sobreviveram até os dias de hoje – várias desabaram ainda durante a época da escravidão, outras foram destruídas deliberadamente ou por catástrofes naturais, e outras simplesmente se deterioraram com o passar do tempo. Dentre as que sobreviveram ao período pré-guerra, muitas foram imediatamente modificadas para abrigar a população negra recém-libertada por força de lei. De um conjunto original de centenas de milhares de cabanas, restaram algumas centenas, atualmente incorporadas aos museus de *plantation* do turismo histórico sulista.

A organização social do turismo histórico sulista revela dimensões indisfarçáveis de racialização, inextricavelmente mediada por gênero e classe, além de pôr em relevo o papel central do Estado. Estudiosos de várias disciplinas têm analisado museus de *plantation* e cabanas

Brasil (sendo um pouco mais conhecidos em Portugal), optou-se pela expressão “turismo histórico”, por ser de uso mais corrente. (N.T.)

3 Uma cabana pré-guerra do século XXI é “uma cabana construída no período pré-guerra, com o objetivo primário de servir de habitação para pessoas escravizadas, e que sobreviveu (restaurada ou reconstruída) até o século XXI (SMALL, 2009, p. 2).

de escravos, estando a maior parte do trabalho concentrada na história dessas habitações durante o período da escravidão (VLACH, 1993; BROWN, 2006; MACDONALD *et al.*, 2006). Mais recentemente, alguns estudos buscaram enfatizar as fazendas escravistas e as cabanas de escravos no âmbito do turismo histórico contemporâneo (EICHSTEDT; SMALL, 2002; MOONEY, 2004; ADAMS, 2007; ALDERMAN; MODLIN, 2008). Essas pesquisas levantam questões mais amplas relativas à história pública, à memória coletiva, às desigualdades de poder e ao acesso a recursos no contexto mais geral de estratificação racial, de classe e de gênero (SMALL, 2002; BRUNDAGE, 2000, 2005; YUHL, 2005; HORTON; HORTON, 2006). Um aspecto importante dessa mudança tem sido a reflexão sobre gênero e sobre estereótipos e imagens de homens, mulheres e famílias negras (COLLINS, 1999; GLYMPH, 2008; MCELYA, 2003).

Desde 1995 venho pesquisando em várias centenas de museus de *plantation* em dez estados do sul.⁴ A partir de 2007, passei a enfatizar particularmente a natureza, o papel e o funcionamento das cabanas de escravos nessas atrações turísticas. Durante a pesquisa, ainda em andamento (em 2010), reuni uma ampla gama de literatura promocional e, na internet, participei de visitas guiadas e não guiadas e realizei entrevistas, além de fazer pesquisa de arquivo sobre a história desses locais. Costumo estimar quantos possuem atualmente cabanas de escravos, e onde estão localizadas; verifico as condições físicas das habitações, o material com que foram construídas e seu interior (incluindo artefatos e informações disponibilizados dentro delas); investigo as imagens das cabanas e suas representações constantes

4 Esses estados são Luisiana, Flórida, Geórgia, Carolina do Sul, Carolina do Norte, Virgínia, Maryland, Alabama, Mississippi e Tenessi. O panorama apresentado neste artigo baseia-se em evidência coletada em observações feitas entre 1995 e 2010, mas com ênfase nos anos mais recentes, isto é, entre 2008 e 2010. Na ocasião em que escrevi este texto, minhas últimas visitas a locais de pesquisa haviam sido feitas em agosto de 2010.

na literatura promocional disponível no local e veiculadas durante as visitas, avaliando a linguagem, o discurso e as narrativas usados para descrevê-las; também pondero como a atenção dedicada às cabanas se compara com a atenção devotada às mansões e às casas grandes. Em tudo isso, examino a influência da ideologia de gênero na organização, no enquadramento e na apresentação da escravidão e das cabanas de escravos nas atrações turísticas. De modo geral, procuro identificar variações na forma como as cabanas são organizadas, tratadas e divulgadas nos diversos locais e entre diferentes regiões.

Neste artigo informo sobre algumas das descobertas iniciais de minha pesquisa. Descrevo e avalio a natureza, a distribuição e a relativa incorporação de cabanas de escravos na infraestrutura turística do sul dos Estados Unidos hoje. Argumento que a reflexão sobre as cabanas de escravos no âmbito do turismo histórico sulista levanta um conjunto de aspectos importantes que têm a ver com raça, gênero e o papel do Estado, bem como questões relacionadas ao poder e ao acesso a recursos. Sugiro que um enfoque sobre as cabanas põe esses aspectos em relevo de maneiras muito mais ilustrativas e com muito mais força que um enfoque mais generalista nas representações sobre a escravidão nesses locais. Finalmente, defendo que a reflexão sobre cabanas de escravos levanta questões acerca da natureza e do escopo da evidência que utilizamos para avaliar a natureza da vida em fazendas escravistas, especialmente tal como ela é representada no turismo histórico contemporâneo.

TURISMO HISTÓRICO DE PLANTATION E A ESCRAVIDÃO

Há centenas de museus de *plantation* espalhados pelo sul dos Estados Unidos atualmente. Baseados em antigas fazendas e estruturas escravistas, esses lugares variam consideravelmente em tamanho, organização e importância. Há os que são dedicados aos “grandes

homens”, tais como Thomas Jefferson (em Monticello), George Washington (em Mount Vernon), Alexander H. Stephens (na Geórgia) e Booker T. Washington (na Virgínia).⁵ Outros são fazendas como Boone Hall e Magnolia Plantation and Gardens (na Carolina do Sul), Hofwyl-Broadfield e The Antebellum Plantation (na Geórgia), e as fazendas Nottoway, Oakland e Melrose (na Luisiana), a fazenda Kingsley (na Flórida) e a fazenda Springfield (no Mississipi). Esses locais atraem milhares de visitantes a cada ano. A forma como lidam com a escravidão varia dramaticamente – desde os que a ignoram quase completamente àqueles que lhe dedicam uma atenção minuciosa (EICHTSTEDT; SMALL, 2002).

Entretanto, qualquer que seja a abordagem dada às representações da escravidão, esses lugares empregam estratégias e compartilham características comuns. As visitas principais e a informação distribuída no local são organizadas para destacar a grandeza e a magnificência dos exteriores e interiores dos edifícios da casa principal e a beleza dos jardins; a honra, a decência e a civilidade das elites agrárias brancas; e a natureza de gênero da vida social dessas elites, incluindo espaços físicos e papéis sociais separados para homens e mulheres, meninos e meninas (EICHSTEDT; SMALL, 2002; ALDERMAN; MODLIN, 2008; HARRISON, 2008).

Em relação ao tratamento dado à escravidão, esses locais revelam estratégias marcadamente discrepantes.⁶ Uma das mais comuns é omitir qualquer menção à escravidão ou mencioná-la apenas de forma passageira. Em meu trabalho anterior, escrito com minha colega Jennifer L Eichstedt, chamamos a isso de “aniquilação simbólica”. Locais como as fazendas Nottoway (na Luisiana) e Berkeley (na Vir-

5 Stephens foi o vice-presidente dos Estados Confederados durante a guerra civil. (N.A.) Booker T. Washington foi um educador e líder negro que nasceu em condição escrava. (N.T.)

6 Os pontos principais desta descrição vêm de Eichstedt & Small (2002), onde podem ser encontrados maiores detalhes.

gínia) e The Antebellum Plantation (na Geórgia) exemplificam essa abordagem. Outra consiste em marginalizar e trivializar a escravidão, destacando, por exemplo, “escravos leais”, mucamas dedicadas e senhores benevolentes. Isto acontece em Gunston Hall (na Virgínia), na fazenda de Alexander H. Stephen (na Geórgia), e na fazenda Rosedown (na Luisiana). Outra estratégia ainda envolve a realização de visitas específicas, segregadas da visita principal e menos frequentes, dedicadas à discussão da escravidão – como em Carter’s Grove (na Virgínia). Mas há também algumas visitas que devotam tempo e atenção significativos à escravidão – o que denominamos “incorporação relativa”. É o caso das fazendas Oakland e Laura (na Luisiana), Boone Hall (na Carolina do Sul) e The Carlyle House (na Virgínia). Há, por fim, alguns locais que não se encaixam bem em nenhuma dessas categorias, porque oferecem representações complexas, desiguais e contraditórias sobre a escravidão, por exemplo, The Archibald Smith Plantation House (na Geórgia).

As pesquisas que fiz nos últimos anos e as evidências reunidas por outros pesquisadores revelam que, ao tempo em que houve algumas modificações e certo avanço nesse quadro, houve poucas mudanças fundamentais, e certamente nenhuma que tenha tido um alcance expressivo (ALDERMAN; MODLIN, 2008; HARRISON, 2008; SMALL, 2009). Por exemplo, em comparação com a maioria dos locais, alguns se colocaram na primeira linha da discussão sobre a escravidão e as cabanas de escravos, como o Museu da Vida Rural e as fazendas Oakland e Frogmore (na Luisiana), Boone Hall (na Carolina do Sul) e The Carlyle House (na Virgínia). Em alguns desses lugares, a menção explícita à escravidão é mais provável hoje (em 2010) que antes (entre 1996 e 2001), e aqueles que dispunham de cabanas de escravos, mas não as exibiam, agora o fazem, como as fazendas Destrehan e Laura (na Luisiana). Algumas dessas atrações turísticas também adquiriram cabanas de escravos ou as construíram (por exemplo, a Fazenda Histórica Latta, na Carolina do Norte).

Mas a maioria dos lugares continua a tratar a escravidão como inteiramente secundária em relação aos estilos de vida das elites brancas e à arquitetura e ao mobiliário das mansões; é mais provável que se ofereçam visitas guiadas a mansões do que a cabanas, e continua a se fornecer muito mais documentação e informação pessoal sobre as vidas das elites brancas do que sobre negros, escravizados ou não. Vários ainda se referem à escravidão de modo problemático. Por exemplo, muitos locais que anteriormente não mencionavam a escravidão passaram a fazê-lo, mas relativizando-a, ou seja, apresentando-a como uma característica irreprimível de todas as sociedades humanas (NOTTOWAY, 2007). Diversos lugares continuam a utilizar as cabanas como banheiros (como a fazenda Hofwyl-Broadfield, na Geórgia), inclusive um que não mostrava as cabanas anteriormente (a fazenda Destrehan, na Luisiana).⁷

O TERRENO SOCIAL DAS CABANAS DE ESCRAVOS

Embora não saibamos o número total de cabanas de escravos incorporadas como atração de turismo histórico no sul dos Estados Unidos, está claro que há pelo menos várias centenas delas. Eu visitei mais de 100 e, apenas na Luisiana, identifiquei mais de 70 (SMALL, 2009).⁸ Assim como os museus de *plantation* compartilham alguns elementos comuns (e revelam variações significativas) na forma

7 Um folheto nos informa que a fazenda Hofwyl-Broadfield era propriedade de James M. Troup, e que, “quando faleceu, Troup possuía 7.300 acres de terra, 357 escravos e diversas casas de moradia”.

8 Também está claro que existem muito mais cabanas de escravos fora do contexto do turismo histórico – espalhadas pelo sul em terrenos públicos e particulares, abandonadas, ou sendo usadas para propósitos práticos, por exemplo, como depósito ou para o abrigo de animais domésticos ou de fazenda. Visitei certo número delas, em vários estados, mas não as incluí nesta discussão, que trata apenas das cabanas incorporadas ao turismo histórico.

como discutem a escravidão, também demonstram elementos comuns e variações significativas na maneira como representam cabanas de escravos. Mas não há uma correspondência unívoca automática entre a forma como em cada local são tratadas ambas (isto é, a escravidão e as cabanas de escravos). As variações são multifacetadas e complexas, tornando difícil a atribuição ordenada de categorias. Muitos dos locais que dispõem de cabanas as marginalizam completamente, outros dão a elas atenção significativa, mas há outras configurações mais difíceis. Alguns lugares, por exemplo, podem dedicar bastante atenção à escravidão, mas não tratar as cabanas de escravos de maneira relevante, enquanto outros discutem a escravidão, mas de modo altamente individualizado (de forma que ouvimos informações sobre indivíduos que foram escravizados, mas não de modo mais geral sobre a experiência da escravidão naquela fazenda).

As cabanas ficam tipicamente nos fundos da casa grande, recebem menos atenção e menos recursos em comparação com os edifícios principais, e todas elas foram restauradas ou completamente reconstruídas. Há, entretanto, diversos locais que dão atenção significativa tanto à escravidão quanto às cabanas (como Boone Hall, na Carolina do Sul, e a fazenda Kingsley, na Flórida), e pude identificar dois em que as cabanas estão dispostas em primeiro plano (o Monumento Nacional a Booker T. Washington, na Virgínia, e a fazenda Frogmore, na Luisiana). Pode haver mais. Mas ao mesmo tempo em que alguns lugares dão mais relevo à escravidão que às cabanas de escravos, outros fazem o contrário. Em minha pesquisa atual identifiquei três grandes estilos narrativos utilizados nesses locais para representar as cabanas de escravos – a incorporação relativa, a marginalização e a aniquilação simbólica (incluindo aspectos de condescendência ou desrespeito). Estas categorias identificam os principais aspectos, mas por vezes há variações mesmo dentro de cada uma delas.

Dado o grande número de atrações turísticas e de cabanas espalhadas pelo sul, é difícil apresentar evidências sobre qual dos mode-

los prevalece – em virtude de questões conceituais e de definição, e em virtude do fato de que os locais estão constantemente mudando (acrescentando ou corrigindo informações, apresentando exposições temporárias, ou realizando mudanças espaciais significativas). No entanto, algumas grandes generalizações podem ser feitas, desde que aquilo que se segue seja tomado como parte de uma avaliação em andamento dessas condições em constante transformação.⁹

Cabanas de escravos relativamente incorporadas

A incorporação relativa da escravidão ocorre em lugares em que “os temas da escravização e daqueles que foram escravizados são discutidos ao longo de toda a visita” (EICHSTEDT; SMALL, 2002, p. 10). O que esses locais têm em comum é que são explícitos e relativamente minuciosos em seu reconhecimento das cabanas como parte do patrimônio histórico a ser visitado. Dados e detalhes sobre as cabanas são fornecidos, por exemplo, no material de divulgação (na internet e em folhetos promocionais), e uma quantidade significativa de informações sobre elas está disponível localmente. As cabanas podem, por vezes, fazer parte da visita principal, ou constituírem uma visita separada.

Dentre os locais que se caracterizam pela incorporação relativa de cabanas de escravos está o Monumento Nacional a Booker T. Washington, na Virgínia, mantido pelo Serviço Nacional de Parques (National Park Service – NPS), que inclui a maior parte dos 207 acres originais da fazenda de Burroughs, onde Washington nasceu e viveu até os 9 anos. Booker T. Washington é considerado a mais importante

9 Estou atualmente terminando um manuscrito sobre cabanas de escravos e o turismo histórico em Natchitoches, na Luisiana, que descreve e avalia o papel das representações de 14 cabanas de escravos em três locais – as fazendas Oakland, Magnolia e Melrose.

liderança negra nos Estados Unidos entre a década de 1890 e o início do século XX, tendo fundado o Instituto Tuskegee, no Alabama, para a educação e a formação profissional de negros, percorrido o país para promover o auxílio mútuo e a ascensão social entre negros, recebido milhões de dólares em apoio de filantropos brancos do norte (tais como Andrew Carnegie) e visitado a Casa Branca em 1901, a convite do presidente Theodore Roosevelt, o que enfureceu lideranças brancas sulistas (HARLAN, 1972, 1983; ZIMMERMAN, 2010).

Washington “nasceu em uma cabana de tábuas com um único cômodo. Sua mãe era cozinheira e a pequena habitação tinha de servir também como cozinha” (folheto distribuído no local). A cabana exibida é uma reconstrução. O local tem um panfleto detalhado, com dados sobre a vida de Washington e sobre a escravidão em geral. Muitas informações sobre ele vêm de sua autobiografia, *Up from sla-*



FIGURA 1: Booker T Washington National Monument, Virginia (foto do autor)

very (“Levantado da escravidão”), publicada originalmente em 1901. Há passeios autoguiados, um programa audiovisual e uma gama de exposições e prédios. O monumento começou a ser planejado nos anos 1940 e foi fundado na década seguinte (WEST, 1999).

A fazenda Frogmore, uma atração turística particular na Luisiana, tem diversas cabanas feitas principalmente de madeira, e organizadas na forma de uma aldeia – que recebe o nome de “os alojamentos”. Foi uma fazenda de algodão e ainda está em funcionamento. Há uma visita guiada às cabanas, durante a qual detalhes das vidas, dos trabalhos e dos ofícios dos escravizados são narrados pelo guia. São feitas de madeira, e pelo menos uma tem uma chaminé de tijolos; dentro, há várias peças de mobiliário, incluindo um tear giratório, e alguma informação sobre o “vestuário escravo” e sobre roupas. Em comparação com outros lugares, Frogmore é extremamente incomum, na medida em que a visita principal de fato começa pelas cabanas, e o edifício da casa grande não está incluído na visita nem aberto ao público.

Boone Hall, outro empreendimento turístico particular na Carolina do Sul, tem “nove cabanas de escravos originais”, feitas de tijolos e dispostas em uma “Rua dos Escravos”, todas substancialmente restauradas, e muitas servindo de espaço a uma variedade de exposições.¹⁰ Há visitas guiadas diárias às cabanas, nas quais os visitantes ouvem sobre sua história, a vida de seus habitantes em termos gerais e os ofícios e a cultura particular das pessoas escravizadas no “Low Country”, a planície costeira da Carolina do Sul, incluindo o trançado de “cestos de folhas de palmeira e de pinheiro”. Uma característica distintiva dessa região, assim como das áreas litorâneas da Geórgia, é que ali havia uma alta proporção de pessoas escravizadas em relação à população branca, se comparada com qualquer outro lugar dos Esta-

10 O conjunto de cabanas é chamado de “Rua dos Escravos” no material promocional e na sinalização local. Os trechos citados são de um cartão-postal produzido no local.



FIGURA 2: Boone Hall Plantation, South Carolina (foto do autor)

dos Unidos. Essas pessoas eram chamadas de “gullah” – uma distorção de “Angola”, de onde se acredita que a maior parte dos africanos desta região tenha vindo (WOOD, 1995). A região também respondia pela maior produção de arroz do país (DUSINBERRE, 1995).

Uma das habitações foi reestruturada para servir como um “Teatro gullah”, com um palco na frente onde são encenadas histórias sobre as pessoas escravizadas que viviam naquele local e em outros lugares da Carolina do Sul. Durante minhas visitas a Boone Hall, no verão de 2007, as encenações eram realizadas por uma mulher afro-americana, vestida no estilo do século XIX, que falava no dialeto “gullah” e, em seguida, traduzia para o inglês para a audiência. Ela destacava a linguagem, a religião e o artesanato “gullah” como contribuições distintivas de pessoas escravizadas, assim como sua identidade comunitária e o orgulho daí derivado.

Diversos outros locais também incorporam as cabanas de escravos de maneira relativa. A fazenda Evergreen, por exemplo, um empreendimento particular no sul da Luisiana, que foi um engenho de açúcar, tem 22 cabanas originais feitas de madeira em uma fila dupla ao longo de uma alameda de carvalhos. Uma delas é aberta ao público e conta com uma exposição sobre alguns detalhes da vida sob a escravidão. Este é o único lugar na Luisiana que dispõe de tantas cabanas em sua posição original, tal como foram construídas no período pré-guerra; no outono de 2007, o guia turístico me disse que as cabanas são um item indispensável da visita. A fazenda Laura, também ao sul da Luisiana, tem quatro cabanas de madeira que, muito embora não façam parte da visita guiada, estão abertas aos visitantes, que podem obter, em uma delas, alguns folhetos com informações sobre a escravidão. No final da década de 1990, elas não eram vistas como um componente fundamental da atividade turística na fazenda, e estavam situadas a uma boa distância do percurso da visita principal. Mas em 2004, depois de um incêndio que interditou a casa grande por algum tempo, as cabanas foram relocadas para mais perto, e tornaram-se, por um período, o foco primário das visitas. Tendo ficado bastante populares entre os visitantes, permaneceram desde então como uma parte fundamental da visita, mesmo depois da reabertura da casa grande.

Cabanas de escravos são preeminentes tanto na fazenda Magnolia quanto na fazenda Oakland, em Natchitoches, na Luisiana (ambas administradas pelo NPS). Há dois alojamentos de escravos e arrendatários na fazenda Oakland, feitos com “bousillage” em uma armação de madeira,¹¹ e oito cabanas de tijolos organizadas em ruas perpendi-

11 “Bousillage” é um material de construção local feito de uma mistura de argila vermelha e fibras de barba-de-velho (*Tillandsia usneoides*). Os franceses, primeiros europeus a viverem na Luisiana, tomaram emprestada dos nativos americanos a ideia de usar argila amassada com fibras vegetais para substituir a pedra. (N.A.) No Brasil, taipa de sapo ou pau-a-pique. (N.T.)

culares, como uma “aldeia escrava”, na fazenda Magnolia. Nenhuma das duas atrações tem visitas guiadas às cabanas, mas ambas fornecem informações e mapas para passeios autoguiados (em 2010, a fazenda Magnolia passou a oferecer uma visita guiada por áudio). Cada uma tem uma cabana aberta à visitação, com uma série de exposições sobre detalhes da vida sob a escravidão. O NPS investiu recursos consideráveis na restauração e na realização de análises arqueológicas das habitações; informações detalhadas sobre sua história e materiais construtivos estão disponíveis em relatórios publicados (por exemplo, BROWN, 2008).

Também do NPS, a fazenda Kingsley, no norte da Flórida, dispõe de um dos conjuntos mais característicos de cabanas que há atualmente no país: as ruínas de 20 das 32 cabanas originais que existiam ali no século XIX. O material promocional nos informa que as habi-



FIGURA 4: Kingsley Plantation, Florida (foto do autor)

tações “estão dispostas de uma maneira única. Em vez de uma linha reta, as casas formam um semicírculo. Este padrão é similar à disposição das aldeias em algumas áreas da África Ocidental”. As habitações não são todas do mesmo tamanho – as localizadas nas extremidades de cada fileira eram maiores, e podiam ser entregues ao feitor, que tinha uma responsabilidade mais ampla sobre a fazenda, ou compartilhadas em atividades comunitárias. As cabanas foram construídas originalmente de “tabby”,¹² embora várias tenham recebido tratamento para prevenir uma maior deterioração, e uma tenha sido inteiramente reconstruída. Não há visita guiada, mas permitem-se passeios autoguiados, e as cabanas são uma das primeiras estruturas que os visitantes veem ao chegar. Outros exemplos de atrações que incorporam de maneira relativa as cabanas de escravos incluem o Museu de Baton Rouge Ocidental e o Museu da Vida Rural, na Luisiana, ambos públicos.

Cabanas de escravos marginalizadas

Locais que se enquadram nesta categoria são mencionados em função da existência de cabanas de escravos, mas de um modo apenas formal ou bastante resumido. Isto envolve “trivialização e evitação”, que ocorrem quando “a escravidão e os afro-americanos são mencionados, mas em princípio através de mecanismos, palavreado e imagens que os menosprezam e distorcem”, usualmente por meio do destaque aos “escravos leais” e à “benevolência dos donos das fazendas” (EICHSTEDT; SMALL, 2002, p. 10). As cabanas são apenas men-

12 “Tabby” é um material de construção feito de conchas marinhas dissolvidas em água, cal e areia para obter um tipo de cimento. “Este ‘concreto’ era despejado em formas, camada por camada, para fazer as paredes”, segundo um folheto obtido no local. (N.A.) É possível que o termo “tabby” venha do espanhol “tapia”, que designa um processo de construção diferente, a taipa de pilão. (N.T.)

cionadas de passagem – durante as visitas, em folhetos ou vídeos – e essa menção pode ser literal, de forma trivial ou desdenhosa.

The Antebellum Plantation, na Geórgia (administrada pelo governo estadual) é “um conjunto de edifícios originais, construídos entre 1790 e 1845, que representam uma fazenda da Geórgia de antes da guerra civil”, segundo um folheto obtido no local. Edifícios individuais foram restaurados e relocados para um “complexo cênico” a fim de propiciar “uma visão realista do estilo de vida dos georgianos do pré-guerra”. Havia duas cabanas de escravos no final da década de 1990, incluídas na visita guiada principal pelas várias construções, dentre as quais a casa grande. O guia nos informou que as cabanas destinavam-se a “criados”, e que “alojamentos de escravos” para a “mão de obra agrícola” estavam localizados mais longe, perto dos campos de cultivo. Também há uma “cabana do médico” no local, que foi remobiliada para representar uma “cabana da mucama” (EICSHTEDT; SMALL, 2002, p. 121).

O Parque Histórico Estadual A. H. Stephen, na Geórgia, inclui uma casa grande (batizada de “Liberty Hall”, ou “Salão da Liberdade”), um museu confederado (com uma das maiores coleções do estado de artefatos da guerra civil) e muitos edifícios térreos, entre eles um “alojamento dos criados” feito de madeira com uma chaminé de tijolos. Stephens foi representante na Câmara, governador da Geórgia e mais tarde vice-presidente da Confederação durante a guerra civil. Ele mantinha escravizadas mais de 30 pessoas, incluindo trabalhadores no eito e criados domésticos. O material promocional distribuído no local menciona a cabana, e ela pode ser visitada em um passeio autoguiado, mas quase nenhuma outra informação é fornecida. Na casa grande os visitantes são informados que Stephen tinha diversos “escravos favoritos”, que lhe eram leais e devotados, e que os alojamentos de dois desses “escravos favoritos” estão abertos à visita pública.

A fazenda Springfield, um empreendimento turístico privado, no Mississippi, tem uma cabana escrava que é marginalizada. Os visitantes são levados até a casa grande, onde cumprem um roteiro minucioso. Ali, o guia informa sobre a existência da cabana, mas não fornece nenhum dado sobre ela. Uma visita revela que a habitação está abandonada e prestes a desabar.

Cabanas de escravos e aniquilação simbólica

A aniquilação simbólica ocorre em lugares que “ignoram cabalmente a instituição e a experiência da escravidão, ou as tratam de modo apenas formal” (EICHSTEDT; SMALL, 2002, p. 10), e “onde a escravidão e os escravizados ou estão completamente ausentes ou são mencionados de um jeito negligente, formalístico, superficial ou passageiro” (EICHSTEDT; SMALL, 2002, p. 107). Isto significa que as cabanas de escravos são tratadas de forma a se dar pouco ou nenhum relevo à sua importância histórica, ou são representadas de modo condescendente ou ofensivo, e não de uma maneira que a maioria das pessoas considere respeitosa. São mencionadas, mas são organizadas de uma forma que as menospreza, assim como menospreza as pessoas que costumavam viver nessas habitações e suas histórias. Isto constitui um desrespeito institucional.

Um exemplo flagrante de aniquilação simbólica é o da fazenda Hofwyl-Broadfield, na Geórgia, onde uma das cabanas de escravos funciona como banheiro. As cabanas são identificadas como “alojamentos dos criados” em um mapa promocional, e tudo de que somos informados no folheto é que “os alojamentos dos criados são construídos de forma geminada, comum a essas habitações”. Durante uma visita guiada à casa grande, em julho de 2007, o guia simplesmente mencionou: “há cabanas de escravos nos fundos da casa”. O local é administrado pelo estado da Geórgia. De forma similar, na fa-



FIGURA 3: Howfwyl-Broadfield Plantation, Georgia (foto do autor)

zenda Destrehan, na Luisiana, há duas cabanas de escravos (também geminadas) e uma delas funciona como banheiro.

O Restaurante da Cabana, na Luisiana (um grande restaurante particular aberto ao público) é feito de peças de madeira retiradas de uma série de antigas cabanas de escravos. Um folheto e o cardápio mencionam o fato de que o edifício é construído com madeira de cabanas de escravos, mas não há menção da escravidão, de pessoas escravizadas ou de suas vidas. A escravidão é quase inteiramente irrelevante, e o fato de o restaurante ser feito de madeira de cabanas de escravos serve para transmitir aos visitantes uma espécie de autenticidade e profundidade histórica. Eles simplesmente pilharam a madeira.¹³

13 Historicamente, a madeira retirada de cabanas de escravos tem sido usada para muitas coisas, por exemplo, por tropas federais ou confederadas para fazer

A aniquilação simbólica das cabanas de escravos ocorre também na fazenda Melrose, em Natchitoches, na Luisiana, administrada como um empreendimento sem fins lucrativos pela Associação para a Preservação da Natchitoches Histórica (Association for the Preservation of Historical Natchitoches – APHN). Ali, apesar de significativa atenção dedicada à escravidão, as cabanas de escravos são apresentadas em princípio como antigas residências de escritores brancos de elite que viveram na cidade nas décadas de 1920 e 1930. Naquela época, a celebridade local e mecenas Cammie Henry, que era a dona da fazenda, transformou-a em uma colônia de escritores, convidando destacados escritores sulistas, como Lyle Saxon, Harnett Kane, Rorark Bradford, Ada Jack Carver, Rachel Field, Grace King (e, em uma ocasião, até William Faulkner), para uma estadia dedicada ao trabalho criativo (SMALL, 2009).

Nesse período, Henry trouxe diversas antigas cabanas de escravos para o local, reformando-as para que servissem de acomodação aos escritores. Ela reformou ainda uma cabana para servir como oficina de encadernação, e outra como ateliê de tecelagem. Todas essas construções são atualmente parte das atrações turísticas, mas nenhuma delas é descrita durante as visitas como tendo sido, originalmente, cabanas de escravos. Todas são descritas em detalhe como antigas residências de escritores (brancos) ou espaços de trabalho de Cammie Henry. Uma das cabanas (que não está incluída no roteiro de visita) é conhecida como a “Casa de Gana”. Também trazida para o local por Henry, foi ocupada na maior parte do tempo por François Mignon, escritor e criador de mitos que viveu por um longo tempo na fazenda, a quem se atribui a cunhagem do nome “Casa de Gana” na década de 1950 (SMALL, 2009).

fogueiras nos invernos frios da guerra civil, ou por senhores, para reconstruir suas casas grandes (na fazenda Magnolia, na Luisiana, por exemplo).

A fazenda particular Nottoway, na Luisiana, tem uma cabana de escravos localizada em um ponto remoto nos fundos do terreno, feita de madeira. Ela não faz parte do roteiro e não é mencionada durante a visita nem no material promocional. Quando visitei o local pela primeira vez, no fim da década de 1990, a cabana estava em estado de considerável abandono; quando voltei, em 2007, a situação havia piorado: a construção estava lacrada com uma fita em que se podia ler o aviso “cuidado” em maiúsculas. Outros exemplos de aniquilação simbólica são encontrados nas diversas fazendas que converteram as antigas cabanas de escravos em pousadas com café da manhã, como a fazenda particular Madewood, na Luisiana.¹⁴ Os visitantes podem pagar para pernoitar nessas cabanas, as quais, obviamente, foram consideravelmente melhoradas e modernizadas, alcançando níveis de conforto, e mesmo de luxo, que não guardam semelhança alguma com o passado. Serviços de pousada e café da manhã também eram oferecidos nas cabanas de escravos da fazenda Tezcuco, na Luisiana, nos anos 1990, mas quando um incêndio destruiu completamente a casa grande, em 2002, as cabanas pararam de funcionar como alojamentos turísticos e foram transferidas para um local privado. Em minha pesquisa anterior, com Jennifer L. Eichstedt, encontramos diversos locais que haviam transformado cabanas em pousadas, as quais descrevemos como “plantation chic” (EICHSTEDT; SMALL, 2002, p. 129).

De fato, essa gama de representações levará qualquer leitor a perguntar: “haverá algum lugar em que as cabanas de escravos estejam plenamente incorporadas à atividade turística?”. A resposta curta é que não encontrei nenhum que se encaixe nessa definição, uma vez que isso requer que se devote pelo menos a mesma atenção às cabanas que aquela dedicada à casa grande e ao estilo de vida das eli-

14 Isso é distinto, obviamente, dos locais, em número bem maior, que oferecem opções de pousada e café da manhã na casa grande.

tes brancas, em material na internet, folhetos promocionais, visitas guiadas e não guiadas. Requer também que se revelem as formas pelas quais as vidas dos escravizados e do senhor escravizador branco de elite (e sua família) estavam vinculados em interações sociais próximas (e mesmo íntimas).¹⁵ Requer, ainda, um volume significativo de informações personalizadas sobre os escravizados. Não há nenhuma evidência de que exista um lugar como este. Entretanto, é fato que alguns dos roteiros separados na Virgínia fornecem detalhes significativamente substantivos sobre as cabanas de escravos, e mesmo visitas guiadas; mas ainda assim isto não pode ser qualificado como incorporação plena, porque, uma vez que essas visitas são separadas, os visitantes podem facilmente optar por evitá-las, eximindo-se assim de qualquer confrontação com os fatos e a substância da escravidão.

DISCUSSÃO

Cabanas de escravos são espaços ambíguos. Sob a escravidão eram lugares de controle social, diminuição de custos, perseguição e violência sexual contra mulheres negras (JONES, 1986). Afinal, as cabanas de escravos foram criadas para o lucro, o poder e o engrandecimento dos senhores escravizadores e suas famílias, e não para o benefício ou o bem-estar dos escravizados (VLACH, 1993). Mas eram também um refúgio para os escravizados, e o ponto focal do protagonismo negro, incluindo a linguagem, a religião, a resistência e a rebelião (CRAFT; CRAFT, 1999; GLYMPH, 2003). Não foi por acaso que a resistência amplamente disseminada contra a escravidão e muitas

15 A maioria dos escritores utiliza a expressão “senhor de escravos”, mas eu prefiro “senhor escravizador” (“master-enslaver”), e “senhora escravizadora” (“mistress-enslaver”) por chamar a atenção para a natureza contestada desse relacionamento (SMALL, 2002; EICHSTEDT; SMALL, 2002).

rebeliões foram fomentadas nesses espaços. Cabanas de escravos também põem em relevo a sobreposição ambígua do mundo privado (casa) e do mundo público (trabalho) nas fazendas, onde mulheres negras trabalhavam nos campos a mesma quantidade de horas que os homens negros, e ainda tinham a principal responsabilidade pelo trabalho doméstico nas cabanas (JONES, 1986; GLYMPH, 2008).

Uma razão pela qual as cabanas de escravos do turismo histórico sulista são importantes é que elas nos levam a questões que de outra forma poderiam ser ignoradas se houvesse um foco prioritário ou exclusivo sobre a casa grande. Elas nos recordam que, por trás da grandeza e da beleza das mansões, do luxo dos interiores e dos prazeres e das alegrias dos vinhos e jantares que tinham lugar ali, estava um arraigado sistema racial de trabalho penoso, exploração e sofrimento. Podem ainda revelar a intrincada e geralmente escondida rede de consanguinidade nas fazendas, em que muitos senhores escravizadores tinham filhos com mulheres negras escravizadas em circunstâncias de imenso desequilíbrio de poder.¹⁶ Levam-nos, ainda, ao papel significativo exercido pelo Estado no âmbito do turismo histórico. Ressaltam desequilíbrios de poder racializados no passado e no presente. E à medida que procuramos fontes e relatos alternativos sobre as vidas dos escravizados, a reflexão sobre as cabanas de escravos pode nos encaminhar para aspectos da cultura material como

16 Esses relacionamentos podem ser revelados, por exemplo, quando se examina o próprio conceito de cabana escrava. Cada um dos locais discutidos neste texto representa as cabanas de escravos como estruturas à parte, propositadamente construídas para os escravizados. Mas grande número de escravizados vivia em outros lugares – em locais de trabalho, como cozinhas, oficinas de carpintaria ou ferraria; em celeiros e outros edifícios; em alojamentos de criados e outros espaços da casa grande. A reflexão sobre esse amplo contínuo de acomodações põe em relevo a proximidade social e íntima entre brancos e negros. Este é um aspecto importante sobre o qual estou escrevendo para meu próximo livro sobre Natchitoches, Luisiana. Para uma pequena introdução, ver Small (2009).

a base para a apreensão de experiências, ambições e perspectivas das pessoas negras.

É importante observar que a maioria dos empreendimentos que dispõem de cabanas é de propriedades particulares. Os demais, públicos, podem pertencer ou estar sob a administração do Estado. Em geral, estes são muito mais propícios à incorporação de uma discussão sobre cabanas de escravos em todas as áreas (materiais promocionais, sítio na internet, visitas e outras informações gerais). Conforme argumentei em um trabalho anterior (2002), isto reflete os requisitos legais e a estrutura de conselhos com os quais os empreendimentos públicos operam. É nesses lugares que se encontram os melhores exemplos de incorporação relativa, que podem ser tomados como base e ampliados.

Neste texto mostrei como diversos museus de *plantation* aniquilam ou marginalizam a discussão sobre cabanas de escravos. Em muitos desses lugares, a maior parte da atenção é dedicada à minoria dos brancos de elite que possuía as fazendas, e a maioria da evidência utilizada para descrever suas vidas é retirada de documentos que eles mesmos criaram (incluindo registros e contabilidade das fazendas, documentos oficiais e judiciais e memórias). Ouvimos pouco ou nada sobre a vida dos escravizados. Mas nos locais que começam a tentar uma incorporação relativa das cabanas de escravos e das vidas dos escravizados, é muito mais provável que ouçamos vozes negras – por meio de fontes documentais, como narrativas de escravos, contos populares e hinos religiosos (CRAFT; CRAFT, 1999; GLYMPH, 2008) – ou suas visões, representadas na arte, em trabalhos artesanais e na escultura. Já existe um trabalho significativo e em crescimento sobre fontes arqueológicas, e outras não documentais, como a arte e a arquitetura, relativas aos negros.¹⁷

17 O autor usa “documento” (e fonte ou registro “documental”) para se referir especificamente aos documentos escritos na origem ou reduzidos à forma escrita a partir de uma origem oral, e “fontes não documentais” para designar

Nesse contexto, o trabalho com as cabanas de escravos é central (FARRINGTON, 2005; SINGLETON, 1985, 1991; FRANKLIN, 2001). Também é mais comum que esses locais lancem mão do trabalho arqueológico e da análise da arquitetura para documentar as vidas daqueles que viviam nos fundos da casa grande, assim como a influência africana (e afro-americana) na disposição e na construção das moradias (VLACH, 1993). Em outras palavras, um estudo sobre as cabanas de escravos pode redirecionar nossa atenção das limitações do registro documental para a reflexão sobre a cultura material.

Neste artigo, argumentei que, apesar de uma ou duas exceções, as cabanas de escravos, a escravidão e as pessoas negras são secundárias em relação às representações das casas grandes e dos estilos de vida da elite branca nos museus de *plantation* espalhados pelo sul dos Estados Unidos. Isto não se dá por acaso – uma das principais razões dessa secundarização reside na perpetuação dos desequilíbrios de poder entre negros e brancos na sociedade estadunidense. A maioria dos empreendimentos descritos neste trabalho não teve nenhuma participação significativa de afro-americanos em sua criação e organização. De fato, os afro-americanos foram sistematicamente excluídos das representações públicas sobre a escravidão logo depois da guerra civil e durante a maior parte do século XX (YUHL, 2005; BRUNDAGE, 2000, 2001; GLYMPH, 2003). Durante esse longo período, os esforços mais significativos para representar a escravidão, e especialmente a guerra civil, em espaços públicos envolveram distorções racistas e deturpações grosseiras, levadas a efeito por brancos trabalhadores ou de elite na promoção do que se costuma chamar de mitologia da *plantation* (BRUNDAGE, 2005).¹⁸

outros tipos de fontes históricas, mais especialmente os campos da cultura material e das artes plásticas. (N.T.)

18 Isso inclui representar os senhores escravizadores como paternalistas e as fazendas como lugares alegres, em que homens brancos honrados e decentes e suas famílias cuidavam de “escravos leais”, felizes e amorosos em um ambiente

Os afro-americanos organizaram suas próprias representações – em igrejas, em suas casas e em outras instituições, como sociedades literárias – mas que foram em grande medida circunscritas pelas leis segregacionistas e pela discriminação racial (CLARK, 2005). Essa bifurcação rígida começou a ruir durante o movimento pelos direitos civis da década de 1950; desde então, as distorções grosseiras na esfera pública têm sido desafiadas, e os afro-americanos ampliaram sua influência relativa em uma gama de instituições (EICHSTEDT; SMALL, 2002; HORTON; HORTON, 2006). Mas o peso da história ainda tem de ser revertido.

Quando afro-americanos estão envolvidos ativamente nas atrações turísticas, as representações sobre a escravidão e as cabanas de escravos são fundamentalmente diferentes – como demonstra qualquer visita a locais históricos negros (EICHSTEDT; SMALL, 2002). Um pequeno mas importante número de empreendimentos do turismo histórico é atualmente organizado e gerido por afro-americanos. Embora a escravidão não seja sua principal preocupação – concentram-se muito mais no período de luta pelos direitos civis – a maioria oferece algum comentário sobre a escravidão e as cabanas de escravos. Esses locais incluem, por exemplo, o Museu Histórico Negro de Richmond, na Virgínia, o Museu Harriet Tubman em Macon, na Geórgia, o Roteiro Gullah em Santa Helena, na Carolina do Sul, e o Museu Afro-americano de River Road, na Luisiana. Ali não se ouvem manifestações de admiração pelos edifícios que foram construídos por pessoas escravizadas, nem pesar pelos dias que passaram. Nunca se menciona o “Rei Algodão” com orgulho, nem se expressa tristeza por uma sociedade que “o vento levou”. Em vez disso, ouviu-se uma crítica consistente da escravidão como uma instituição inerentemente abusiva e o elogio do espírito de resiliência abraçado por

familiar. A evidência mostra que esta é uma distorção multifacetada de longa duração.

peças negras em face da opressão. O enfoque é sobre as vidas e as lutas de pessoas escravizadas, e sobre o papel de instituições negras, especialmente as igrejas.

Em geral, cabanas de escravos restauradas ou reconstruídas não são encontradas em locais de turismo histórico negro. Mas há muitas imagens de cabanas de escravos – em pinturas e na arte, em fotografias e em esculturas, e na prosa e na poesia. Ali, cabanas de escravos e outros espaços negros são representados em primeiro lugar como locais de protagonismo, resiliência cultural, auxílio mútuo e dignidade negro. Esses locais ressaltam a família como fonte de força e resistência, e destacam líderes religiosos que precederam Martin Luther King e lançaram as bases para o movimento pelos direitos civis; ali ouvimos que as cabanas de escravos foram uma instituição crucial na resistência e na rebelião, por exemplo, por seu papel na “ferrovia subterrânea” (GLYMPH, 2003; CLARK, 2005).¹⁹

Há também sinais de representações conflituosas mesmo no coração dos maiores museus de *plantation*. Um exemplo de como isso acontece pode ser encontrado no trabalho da conhecida pintora primitivista Clementine Hunter, na fazenda Melrose, na Luisiana. Hunter, uma mulher negra com ascendência africana, americana nativa e francesa, nasceu em Natchitoches em 1896. Neta de pessoas escravizadas, ela veio a produzir obras de arte espetaculares e magníficas. Trabalhou por 50 anos na colheita do algodão, como cozinheira e faxineira na plantação Melrose, até seu potencial criativo ser revelado e ela se tornar uma das “artistas primitivistas” de primeira linha do sul, produzindo mais de 5 mil peças e obtendo aclamação internacional (WILSON, 1990; LYONS, 1998). Algumas das obras de Hunter

19 “Ferrovia subterrânea” (“Underground Railroad”) é o nome dado ao conjunto das redes informais de apoio a fugas de pessoas escravizadas durante o século XIX. Incluía pontos de encontro, transportes e casas de acolhida ao longo de rotas secretas que partiam em geral da fronteira dos estados do sul para o Canadá ou estados onde a escravidão havia sido abolida. (N.T.)

estão expostas na fazenda Melrose, incluindo murais impressionantes na “Casa Africana” e na casa grande. Conforme mencionado acima, o turismo histórico no local concentra-se em grande medida nos brancos de elite, em períodos posteriores à escravidão, e em “negros atípicos” ou excepcionais – a maior parte da atenção é dedicada à casa grande e a edifícios incomuns. A fazenda Melrose aniquila simbolicamente as cabanas de escravos, mas não consegue eliminá-las completamente: no trabalho de Hunter encontramos um panorama muito mais abrangente da vida negra, do protagonismo negro, das aspirações negras e da alegria.

A maior parte dos edifícios que vemos em suas pinturas foi construída e habitada por negros, incluindo igrejas, cozinhas, bares e cabanas de escravos ou de arrendatários. Em sua arte, as pessoas negras vêm primeiro – mulheres negras, especialmente – e são sempre preeminentes – nos campos colhendo algodão, nas igrejas, nas casas e na música. Os negros são totalmente centrais para a sua história, participam da criação de sua história; não estão em posição marginal nem têm a função de engrandecer os brancos, como em outros lugares da fazenda – Hunter deixa claro que os negros eram as pessoas mais importantes na fazenda. E ela tem até um retrato de um Jesus negro.

Como é comum no gênero de “arte primitivista”, Clementine Hunter utiliza a dimensão dos elementos para conferir importância; dentre as pessoas em seus quadros, negros são pintados em tamanho grande e brancos em tamanho pequeno; dentre os negros, as mulheres são pintadas em tamanho grande, e os homens em tamanho pequeno. Ela tem ainda pinturas nas quais os poucos brancos visíveis, incluindo um capataz branco, aparecem pequenos e irrelevantes. Diferente do resto da fazenda, é difícil localizar uma imagem de uma pessoa branca benevolente ou magnânima.

Nesse sentido, Clementine Hunter demonstra que há outras formas de representar as vidas da maioria dos habitantes da fazenda, e outras formas de representar cabanas de escravos e as casas dos

arrendatários em que viviam pessoas negras. De modo mais abrangente, ela nos recorda enfaticamente que a maioria das pessoas na fazenda era negra, e não branca. Em outras palavras, seu trabalho é de crítica cultural, ao proporcionar fontes alternativas, uma voz diferente e um registro oculto sob aquele que prevalece no local como um todo. Ao fazê-lo, ela fornece um antídoto para as representações parciais e distorcidas da escravidão e das cabanas de escravos que predominam na fazenda Melrose. Ela nos lembra ainda dos benefícios de nos afastarmos das limitações das fontes documentais, e de nos aproximarmos de outros campos de informação, evidência e interpretação – incluindo a arte, em que se pode utilizar a criatividade e a inovação para transmitir importantes questões e aprendizados.

Os locais históricos negros tendem a ser muito menores em escala, a operar sob restrições financeiras e institucionais muito mais severas, e a atrair menos visitantes que os museus de *plantation*. Mas esses locais, assim como as representações contrastantes elaboradas por artistas individuais nos locais principais, fornecem um corretivo indispensável para a parcialidade e as distorções nos museus de *plantation* em geral.

CONCLUSÃO

Durante minhas pesquisas nos museus de *plantation*, os guias quase sempre presumiam que eu tinha ido visitar as casas grandes e mansões, e quase sempre ficavam chocados quando eu dizia que tinha vindo visitar as cabanas. Muitos me falavam algo como: “Por que você ia querer vê-las? Não há nada lá!”. Haver ou não alguma coisa lá não é um dado, mas uma questão de valoração e interpretação social. E a valoração social reflete os pontos de vista divergentes de públicos racializados em suas apreensões dos espaços sociais associados ao passado escravo e suas heranças. Neste texto tentei persuadir o leitor

de que há efetivamente algo lá. E, embora a maior parte das cabanas pré-guerra do século XXI exerça um papel secundário no turismo histórico, sua existência é rica em percepções e potencial. Em meu trabalho procuro abri-las, para enriquecer nossa análise da memória coletiva.

Está claro que, apesar de algumas melhorias significativas nos últimos 30 anos, as cabanas de escravos não são uma parte central das representações da maioria dos museus de *plantation*. Naqueles que possuem cabanas de escravos, identifiquei três estratégias de representação – incorporação relativa, marginalização ou aniquilação simbólica. E, ao mesmo tempo em que um pequeno número desses locais fornece detalhes e informações significativas sobre as cabanas de escravos, quando tomados em conjunto vemos que as cabanas de escravos (e a escravidão) permanecem em segundo plano em relação à atenção dedicada às casas grandes ocupadas por brancos de elite e aos detalhes e às informações fornecidos sobre elas.

Fazendas históricas são um exemplo concreto de conexões entre o passado e o presente. As casas grandes e mansões da escravidão não são as únicas estruturas que “o vento levou”, embora sejam as mais comumente lembradas, valorizadas e validadas no contexto do turismo histórico contemporâneo. Um exame das cabanas de escravos é importante porque nos recorda do valor social divergente atualmente atribuído à instituição da escravidão e às suas estruturas físicas. Uma reflexão sobre as cabanas de escravos e sobre a flagrante justaposição revelada por sua presença – tipicamente localizadas atrás e à sombra das casas grandes – é uma contribuição importante para a análise da memória coletiva e da perpetuação da racialização da sociedade estadunidense.

REFERÊNCIAS

ALDERMAN, Derek H.; MODLIN JR., E. Arnold. (In)visibility of the Enslaved within online plantation tourism marketing: A Textual Analysis of North Carolina Websites. *Journal of Travel & Tourism Marketing*, v. 25, n. 3-4, p. 265-281, 2008.

BOOKER T. WASHINGTON NATIONAL MONUMENT. Official Map and Guide, National Park Service, U.S. Department of the Interior, n.d.

BROWN, Kenneth L. A Preliminary Report on the 2007 Excavations into the Quarters Community of the magnolia plantation. Cane River Creole National Historical Park, Natchitoches Parish, Louisiana. Tallahassee, Florida: The National Park Service; Cane River Creole National Historic Park, and the Southeast Archaeological Center, National Park Service, 2008.

----- . A Preliminary Report on the 2006 Excavations in the Quarters Community of the Magnolia Plantations, Cane River Creole National Historical Park, Natchitoches Parish, Louisiana. Houston: University of Houston, 2006.

BRUNDAGE, W. Fitzhugh. *The Southern Past. A Clash of Race and Memory*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.

----- . (Ed.). *Where These Memories Grow. History, Memory, and Southern Identity*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2000.

CLARK, Kathleen Ann. *Defining Moments. African American Commemoration & Political Culture in the South, 1863-1913*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2005.

CRAFT, Ellen; CRAFT, William. *Running A Thousand Miles to Freedom*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1999.

DUSINBERRE, William. *Them Dark Days. Slavery in the American Rice Swamps*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

- EICHSTEDT, Jennifer L.; SMALL, Stephen. *Representations of Slavery. Race, Ideology and Southern Plantations Museums*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- FARRINGTON, Lisa E. *Creating Their Own Image. The History of African American Women Artists*. Oxford and London: Oxford University Press, 2005.
- FRANKLIN, Maria. The Archaeological Dimensions of Soul Food: Interpreting Race, Culture and Afro-Virginian Identity. In: ORSER JR., Charles E. (ed.). *Race and the Archaeology of Identity*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2001.
- GLYMPH, T. "Liberty Dearly Bought": The Making of Civil War Memory in African American Communities in the South. In: PAYNE, Charles M.; GREEN, Adam (eds.). *Time Longer than Rope: A Century of African American Activism*. New York: NYU Press, 2003.
- . *Out of the House of Bondage. The Transformation of the Plantation Household*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2008.
- HARLAN, Louis R. *Booker T. Washington: The Making of a Black Leader, 1856-1901*. London: Oxford University Press, 1972.
- . *Booker T. Washington: The Wizard of Tuskegee, 1901-1915*. London: Oxford University Press, 1983.
- HARRISON, Alisa Y. *Reconstructing Somerset Place: Slavery, Memory and Historical Consciousness*. Ph.D. dissertation, Department of History, Duke University, 2001.
- HOFWYL-BROADFILED PLANTATION. State Historic Site, site leaflet, Georgia State Parks & Historic Sites, Georgia Department of Natural Resources, 2001.
- HORTON, James; HORTON, Lois (Ed.). *Slavery and Public Memory. The Tough Stuff of American Memory*. New York: New Press, 2006.
- JACKSON, Antoinette. *African Communities in Southeast Coastal Plantation Spaces in America*. Ph.D. dissertation, University of Florida, 2004.

JONES, Jacqueline. *Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work and the Family, From Slavery to the Present*. New York: Vintage Books, 1986.

LYONS, Mary E. *Talking with Tebé. Clementine Hunter, Memory Artist*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1998.

MACDONALD, K.C.; MORGAN, D.W.; HANDLEY, F.J.L. The Cane River Africa Diaspora Archaeological Project: Prospectus and Initial Results. In: HAVISER, J.B.; MACDONALD, K.C. (Ed.). *African Re-Genesis: Confronting Social Issues in the Diaspora*. Abingdon: University College London Press, 2006. p. 123-144.

MOONEY, Barbara Burlison. Looking for History's Huts. *Winthur Portfolio*, v. 29, Issue 1, p. 43-70, March 2004.

SINGLETON, Theresa. *The Archaeology of Slavery and Plantation Life*. Orlando: Academia Press, 1985.

----- . The Archaeology of Slave Life. In: CAMPBELL, Edward D.C.; RICE, Kym S. *Before Freedom Came: African-American Life in the Antebellum South*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1991.

SMALL, Stephen. Racisms and Racialized Hostility at the Start of the New Millenium. In: GOLDBERG, David T.; SOLOMOS, John (Ed.). *The Blackwell Companion to Race Relations*. Oxford: Blackwell, 2002. p. 259-281.

----- . Twenty First Century Antebellum Slave Cabins in Louisiana: Race, Public History, and National Identity. Paper presented at the Annual conference of the Organization of American Historians, Seattle, Washington, March 2009.

VLACH, John Michael. *Back of the Big House. The Architecture of Plantation Slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1993.

WILSON, James L. *Clementine Hunter. American Folk Artist*. Gretna: Pelican Publishing Company, 1990.

WOOD, Betty. *Women's work, Men's work: The Informal Slave Economies of Lowcountry Georgia*. Athens: University of Georgia Press, 1995.

Yuhl, Stephanie E. *A Golden Haze of Memory. The Making of Historic Charleston*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2005.

ZIMMERMAN, Andrew. *Alabama in Africa. Booker T Washington, the German Empire, and the Globalization of the New South*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2010.

O passado de quem?

Museus da Unidade, produção da memória e a busca pela identidade nacional na Nigéria¹

Babajide Ololajulo

Universidade de Ibadan, Nigéria

Este artigo resulta de uma reflexão pessoal sobre os “Museus da Unidade”, um projeto do governo nigeriano que se dedica a alcançar uma identidade unificadora para os múltiplos grupos étnicos que compõem o país. A busca nigeriana pela identidade nacional precede a independência em 1960, e tem sido estudada desde diferentes perspectivas: políticas, econômicas, sociais e culturais. O “sistema de cotas” e o “princípio do caráter federal” consagrados pela Constituição do pós-independência, e a ideia de uma presidência rotativa adotada por alguns partidos políticos são esforços para conferir a cada nigeriano um senso de pertencimento. Mas, muito antes, já em 1943, Kenneth Murray, um professor de artes que seria posteriormente designado como o primeiro supervisor de Antiguidades

1 O autor agradece a especial contribuição da 13ª edição da Fábrica de Ideias, realizada na Universidade Federal da Bahia de 9 a 28 de agosto de 2010, para a bem-sucedida finalização deste ensaio.

da Nigéria, inaugurou a ideia de uma rede nacional de museus, no âmbito da qual a cultura material de todas as partes do país estaria representada, como um agente da unidade nacional (FILANI, 2003).

A seu tempo, o governo federal, através da Comissão Nacional para Museus e Monumentos, fundou o primeiro conjunto de museus em Lagos, Cidade do Benim, Ifé, Esie, Jos, Kaduna, Kano, Owo e Oron; mais tarde foram abertos outros em cidades como Ibadan, Maiduguri, Sokoto, Umuahia e Enugu.² No entanto, o panorama nacional idealizado para a rede de museus ficou em grande medida ausente, uma vez que a maior parte dos museus acabou por abrigar coleções locais em vez de materiais originados de centros de outras partes do país (WILLET, 1990). Apesar deste aparente contratempo, a confiança no papel que os museus podem desempenhar na obtenção da integração nacional não parece ter sido perdida, a julgar pela implementação do projeto do Museu da Unidade, em 1976 (NCMM, 2002). Com essa iniciativa, o governo nigeriano acreditava que a exposição de arte de antigos centros como Nok, Igbo-Ukwu, Ifé e Benim, em alguns museus regionais designados, “não só enfatizaria a história e a cultura locais, como também representaria o patrimônio do qual todos os nigerianos podem se orgulhar” (WILLET, 1990, p. 176).

Obviamente, a ideia de utilizar o passado para criar uma identidade nacional é crucial para o projeto museológico na Nigéria. Espera-se que a arte antiga, que é representada como evidência de uma civilização precoce, e outras culturas materiais produzam uma me-

2 Esta e as demais menções ao Benim neste texto referem-se ao reino que existiu desde o século XIII próximo ao delta do Rio Níger, dentro do atual território da Nigéria. A República do Benim contemporânea, vizinha ocidental da Nigéria, não tem relação histórica direta com o antigo reino, correspondendo à antiga colônia francesa do Daomé. Após a independência – e seguindo o exemplo da colônia britânica da Costa do Ouro, que se rebatizou com o nome do antigo império de Gana, o qual dominara o comércio do ouro através do Saara entre os séculos VIII e XI – adotou o nome Benim como forma de ressaltar a profundidade histórica da organização política na África, obscurecida pela colonização (N.T.).

mória que provoque, em cada cidadão, orgulho e um sentido do nacionalismo. Imaginava-se que os iorubás do sudoeste apreciariam os materiais de Nok e se apropriariam deles como materiais nigerianos, ou que um hauçá do noroeste veria em Igbo-Ukwu uma comunidade capaz de uni-lo a um ibo do sudeste. Os objetivos dos Museus da Unidade são constituídos mais como expectativas do que como uma realidade, considerando-se a complexidade do problema da nacionalidade que confronta a Nigéria. Com mais de 250 grupos étnicos, o país está longe de ser um simples espelho do multiculturalismo, assemelhando-se muito mais a uma janela fabricada, que abre para os processos de produção de identidade e de manipulação do idêntico, com vistas à relevância política e à construção da hegemonia.

Narrativas bem disseminadas delineiam o país como uma concentração de todos os tipos de contradições estruturais e ideológicas, e um dos fundadores da nação é amiúde citado por ter se referido à Nigéria, certa vez, como “uma expressão meramente geográfica” (ETENG, 2004, p. 39). De fato, 50 anos para a obtenção da independência não poderiam ter feito nada muito significativo para costurar um país na forma de uma entidade bem entretecida, com a rivalidade entre as nacionalidades étnicas manifestando-se constantemente em forma de violência e com uma atmosfera geral de cisma. O problema entre nativos e migrantes constitui uma realidade vivida em todas as partes do país, e a ausência de valores compartilhados testemunha o fracasso da Nigéria em alcançar a condição de Estado-nação.

O museu, enquanto uma instituição estatal, estruturado e constituído para fazer jus a um fim ou para alcançar um objetivo (que, do ponto de vista do Estado, pode ser a produção de uma orientação positiva e de virtudes em seus cidadãos), não está situado, queremos crer, fora das relações de poder que o fundam. Entretanto, a ideia de museus como “‘reformadores desapaixonados’, capazes de dividir, segregare e regular a conduta daqueles que adentram os seus umbrais” (BENNETT, 1995:58), também sugere um potencial infinito dos mu-

seus e uma capacidade de serem aproveitados para a cidadania crítica, a qual tem sido todo o tempo eludida na Nigéria. Mas até onde podem os museus, enquanto fontes de identidade local, promover a identidade nacional em um país permanentemente assombrado pela incongruência estrutural? Podem-se promover atividades nacionalistas por meio de objetos culturais que não desfrutam de existência na memória pública e nos imaginários locais? Ou pode a mera redistribuição de materiais engendrar admiração por um passado que é marcadamente contestável? Em outras palavras, como as pessoas se relacionam com coleções de fora de seus grupos étnicos, e as apreciam, em vista da crescente onda de etnonacionalismo? Que tipo de memória é produzida nos museus, e como ela pode criar um sentido do nacionalismo nos nigerianos? Neste ensaio exploro estas questões e os problemas correlatos acerca do papel das culturas materiais na construção social tanto do passado quanto do presente na Nigéria.

SITUANDO A NIGÉRIA NA ANTIGUIDADE

O espaço geopolítico chamado Nigéria, nas palavras de Hugh Clifford, um governador-geral da época colonial, é “um mero conjunto de stados nativos autorreferenciados e mutuamente independentes, separados por grande distância, diferenças históricas, tradição e barreiras etnográficas, raciais, tribais, políticas, sociais e religiosas” (CLIFFORD, 1920 apud ETENG, 2004, p. 39). Isto significa que antes de 1914, quando Lord Fredrick Lugard, o primeiro governador-geral do país, amalgamou unilateralmente os protetorados do norte e do sul e a colônia de Lagos em um único país, nunca houve uma entidade que respondesse por este nome: Nigéria. Em essência, antes do domínio colonial britânico, Nigéria não existia. Em vez disso, havia os estados autônomos dos iorubás, dos hauçás e fulas, dos canúris, dos tiv e dos jucuns, e as sociedades segmentares dos ibos, dos ijós

e muitas outras. Individualmente, alguns desses estados se estabeleceram como forças dominantes na savana, na floresta e no litoral, controlando o comércio e produzindo o que há de melhor em bustos naturalistas em bronze fundido. Em sua forma atual, o país está delineado, em grande medida, ao longo de fronteiras étnicas – o norte hauçá e fula, o sudoeste iorubá e o leste ibo, com os grupos étnicos minoritários impressados entre estas divisões principais.

Entretanto, categorizar a Nigéria em termos de uma clivagem norte-sul, como alguns trabalhos têm feito (SALIH, 2001), assemelha-se mais a uma abordagem reducionista, muito embora algum nível de homogeneidade regional pareça existir, especialmente no campo da religião. Por exemplo, ao mesmo tempo em que o Islã é a religião dominante no norte, o cristianismo floresce por todos os cantos do sul. Isto, entretanto, em vez de ser um indicador de uma forma existente de identidade unificadora, pode ser mais bem considerado como efeito de uma circunstância histórica, fruto das próprias rotas através das quais as duas religiões imperiais fizeram sua entrada no território. Os diferentes grupos étnicos que compõem a Nigéria não estão apenas separados por grande distância e pela história, como observou Hughes Clifford, mas são expressivamente diferentes em termos de orientação cultural. Estes estados, agregados não por consentimento ou mutualismo, apresentavam diferenças suficientes para justificar a adoção, pelos britânicos, de formas adaptadas de dominação indireta nas três divisões coloniais originais do país – leste, norte e oeste – a fim de dar conta das peculiaridades identificadas, pelo menos, com os três grupos étnicos principais. Esse amontoado de povos de identidades culturais diversas, largamente representado como um erro de proporções monumentais, é percebido como a base da fragilidade da Nigéria enquanto país.

Na medida em que o amálgama encampado por Lugard produziu uma entidade que “sobrescreve” as estruturas pré-coloniais em operação, pode-se argumentar que os ativos e os passivos dos esta-

dos outrora independentes são automaticamente transferidos para a nova estrutura, neste caso a Nigéria. Nessa senda, obras de arte antigas produzidas em Nok, Ifé, Igbo-Ukwu, Benim e outros lugares são nigerianos, da mesma maneira que as pessoas de diferentes grupos étnicos foram tornados, por amálgama, nigerianos. Mas à medida que uma identidade decretada ou proclamada é internalizada ou expressa publicamente, ela é função da percepção das vantagens daí derivadas, muito especialmente quando essa identidade não se encontra validada por algum mito que possa explicar a adoção da ordem vigente (BEATTIE, 1964). Em outras palavras, a força da identidade nigeriana e o quanto ela perseverará são determinados basicamente pelos privilégios concomitantes que conferem a seus portadores e pelo grau em que o passado incorporado em objetos artísticos é recordado coletivamente.

O passado da Nigéria, ao que parece, existe no passado dos seus povos, e sua identidade está embutida na deles. Um silogismo desta natureza, embora simplista, poderia explicar a ausência de uma identidade nigeriana monolítica. Enquanto isso, os numerosos passados e as memórias diferenciadas produzidas só podem apontar decididamente para o multiculturalismo, para a multiplicidade de identidades e para uma variegada diversidade, em tudo oposta à produção de uma memória coletiva pré-colonial e de ideais sobre os quais a identidade nacional pudesse ser fundada.

Hoje, mesmo com todos os desafios à identidade nacional, a Nigéria é indubitavelmente uma realidade vivida, mas há dúvidas se ela está inscrita nos objetos culturais que possam pré-datá-la – caso em que temos alguma reserva quanto à possibilidade de artefatos culturais oriundos de Nok, Igbo-Ukwu ou de outros lugares serem apropriados como nigerianos, ou de qualquer desses grandes trabalhos artísticos ser capaz de produzir uma memória que eleve a consciência nacional. Um exemplo que pode ser apropriadamente reconhecido como evidência do distanciamento desses objetos da realidade ni-

geriana é a reação de um monarca do Benim diante do retorno de quatro peças antigas, compradas de volta na casa de leilões londrina Sotheby's, em 1980: o rei expressou sua frustração de ver as obras de arte serem mantidas em Lagos, que então era a capital federal, em vez de serem levadas para a Cidade do Benim, seu lugar de origem (OMORUYI, apud WILLET, 1990, p. 177), o que implica, para a imaginação popular, identificar essas peças como do Benim e não como nigerianas. Isto não deveria soar estranho no que tange às formas de identificação na Nigéria, já que “nós”, “nosso” ou qualquer pronome possessivo, aliás, é usado mais em relação à identidade étnica. A tarefa de identificar o que é nigeriano tende a se revelar mais problemática em vista de um etnonacionalismo predominante que constitui o marco fundamental da política do país.

CONTEXTOS E CONTEÚDOS DOS MUSEUS NA NIGÉRIA

Por volta de 2009 havia na Nigéria pelo menos 35 museus nacionais, localizados em sua maioria em capitais estaduais ou em cidades históricas. Museus foram fundados também por governos estaduais, instituições acadêmicas e outras comunidades locais que desenvolveram um interesse em preservar suas propriedades culturais. Os objetivos convencionais dos museus, que incluem a coleta de evidências das memórias do passado, a conservação, a preservação e a exposição de materiais, assim como a educação do público sobre a essência da consciência cultural (AKINADE, 1999), são aspectos bastante enfocados na Nigéria. Entretanto, o desenvolvimento e a consolidação dos museus na Nigéria foram também impulsionados por exigências políticas. Ao que tudo indica, a possibilidade de museus serem utilizados para a criação de uma muito necessária identidade nigeriana foi uma das preocupações primordiais da abertura do Museu Nigeriano em Lagos, em 1957 (WILLET, 1990, p. 172). Em outras

palavras, percepções de que os museus são meios válidos de promover um senso de identidade nacional são centrais para a própria concepção da instituição na Nigéria.

Os propositores da ideia de que museus são ferramentas para forjar uma identidade unificadora têm insistido que o papel e as funções dos museus envolvem a pesquisa e o desenvolvimento dos aspectos dos distintos materiais culturais e o encorajamento, o entendimento e a harmonia derivados da mescla cultural que pode, um dia, levar a Nigéria a um estado de cultura unissocietal, unicultural ou, simplesmente, nigeriana (EDET, 2007). Expressando um sentimento similar em um período anterior, Willet observou que “os museus nigerianos têm sido usados para instilar um sentimento de orgulho por todas as realizações produzidas no âmbito dessas fronteiras de origem colonial de modo a promover um sentido da nacionalidade” (1990, p. 178). O contexto político dos museus, acentuado pela citação acima, é muito visível em seu funcionamento, ainda que o nível de sucesso obtido com a missão da identidade nacional constitua geralmente um motivo de debate.

Ademais, os museus nigerianos têm sido vistos a partir da perspectiva de uma herança colonial. Do ponto de vista de Filani, “os museus foram fundados como um aspecto essencial da civilização ocidental que precisava ser transferido para a África como parte da ‘missão civilizadora’” (2003, p. 1). Esta noção de museu torna-se pertinente em face da desenfreada replicação de instituições ocidentais nas sociedades africanas durante a era da ocupação colonial do continente. Mesmo jamais tendo aparecido uma posição como esta em nenhum documento de política pública relativo à evolução histórica dos museus na Nigéria, é difícil argumentar de outro modo, tendo em vista o paradigma da modernização então dominante. O próprio fato de os primeiros museus terem sido organizados pelo governo colonial faz dos museus nigerianos uma herança colonial, mas

os objetivos – não se pode negar – são nigerianos e têm como princípio promover interesses nacionais.

Em tempos recentes, o propósito da promoção do turismo vem guiando as atividades museológicas, com o investimento na conservação do patrimônio sendo visto principalmente em função dos ganhos econômicos subsequentes. Desta perspectiva, espera-se que os museus, especialmente os museus ecológicos, atraiam turistas com interesse em material etnográfico e histórico e, por esta via, proporcionem um grande volume de renda não vinculada ao petróleo que possa ser utilizada para o desenvolvimento da infraestrutura. Muito embora Filano (2003) argumente que os ganhos econômicos do turismo ainda estejam para ser compreendidos na Nigéria, grande parte da reorganização dos museus nigerianos tem enfocado o posicionamento das instituições no âmbito do sistema do mercado global, o que asseguraria a geração de fundos suficientes para que os museus pudessem sustentar seu funcionamento.

Os museus nigerianos abrigam objetos materiais de importância cultural e histórica, e exibem alguns deles com os propósitos de educação do público e entretenimento. Os objetos mais conhecidos são as terracotas de Nok, as esculturas de Ifé e do Benim, os materiais de Igbo-Ukwu, as representações humanas de Oron e as máscaras de cerâmica de todo o país. Esses materiais são aclamados internacionalmente e impressionam por sua variedade e qualidade. Muito amiúde, há uma relação entre a localização dos museus e as coleções materiais – na maioria dos casos, o lugar onde o museu está instalado é a fonte da coleção que ele abriga (FILANI, 2003). Assim sendo, as terracotas de Nok, originárias do Planalto de Jós, estão basicamente abrigadas no Museu de Jós. O museu de Ifé abriga várias esculturas de terracota e bronze popularmente conhecidas como as cabeças de Ifé, enquanto os materiais de Igbo-Ukwu, que são esculturas de bronze do século IX, constituem a principal coleção do Museu de Enugu.

A arte de corte do Benim e outras esculturas de bronze são os principais objetos em exposição nos museus do Benim, e as esculturas de madeira de ancestrais de Oron, conhecidas como “ekpu”, são os principais materiais do Museu de Oron. O crescimento sistemático dos museus nacionais – pode-se dizer de certa maneira – é testemunha das ricas culturas das diferentes nacionalidades étnicas que compõem a Nigéria.



FIGURA 1: Entrada do Museu Nacional da Unidade de Ibadan (foto do autor)

O MUSEU NA NIGÉRIA: OLHANDO PARA TRÁS COM ORGULHO?

Os museus foram utilizados com diferentes propósitos através do tempo e do espaço. Um museu podia ser, por exemplo, “um meio de compartilhar o que havia sido, até então, privado” (BENNETT, 1995, p. 89), ou um lugar para desvelar o que tinha estado até então, por muito tempo, disfarçado. Podia ainda ser um espaço para refor-

çar preconceitos raciais e representar “outros” culturais (DAVISON, 2001). Qualquer que seja o papel para o qual o museu tenha sido criado, o objetivo da preservação da memória (RASSOOL, 2006) é central para suas atividades. Nesse sentido, museus estão associados tanto ao esforço consciente para reificar um passado conhecido ou desconhecido, quanto à criação de impressões pictóricas que ampliam a definição da realidade – no passado e no presente. Como instituições culturais, são relevantes não apenas como veículos para o passado, mas tornam-se mais pertinentes pela necessidade de construir estruturas contemporâneas de desenvolvimento sobre quadros nativos.

Os objetos museológicos na Nigéria são uma referência imediata de um “rico” passado e de uma sofisticação cultural que antecede a invasão ocidental e a ocupação dos territórios africanos. Por exemplo, a terracota de Nok, do século V a.C., que é a mais renomada das esculturas nigerianas, assim como outras obras são expostas como propaganda de um passado glorioso que foi amplamente representado como inexistente por acadêmicos eurocêntricos. Nesse sentido, comentários sobre a razão de ser dos museus nigerianos frequentemente os identificam como um espaço para a restauração do orgulho por uma identidade africana. Cornelius Adepegba talvez tenha argumentado tendo por base essa tradição quando descreveu os objetos museológicos em países em desenvolvimento como “velhos monumentos ou obras de arte geralmente guardadas mais por sentimento que por relevância atual” (ADEPEGBA, 2006, p. 95). Ele podia estar certo, muito embora não pareça haver um grande fosso entre o “sentimento” e a “relevância atual” como são usados aqui.

O sentimento engendrado por artefatos materiais pode ser mais bem entendido no contexto de uma política de identidade dominante e pode ser relacionado até com uma busca interminável por evidências materiais que validem alegações de uma civilização precoce. Ademais, como argumentou Tony Bennett, o passado expos-

to em museus, ao mesmo tempo em que parece estar em oposição ao presente, é basicamente um produto de atividades presentes que frequentemente necessitam de uma dicotomia temporal (BENNETT, 1995, p. 130). Seja como for, a ideia de que o passado, tal como está representado nos museus nigerianos, serve de pouco ou nada para o desenvolvimento socioeconômico está presente na imaginação popular, especialmente quando a relevância do espaço do museu para o desenvolvimento é posto em questão.

Espera-se que os visitantes nigerianos – principal público dos museus nigerianos – sejam “modificados” e revigorados pela complexidade das obras de arte que observam. Uma visita ao museu deve restaurar sua autoestima e banir todos os pensamentos de que seus antepassados eram um amontoado de bárbaros preguiçosos incapazes de reflexão inovadora e sagacidade produtiva. Dessa maneira, os feitos dos ancestrais, os espetáculos públicos que os representam e o sentido que as realizações passadas instilam nos espectadores não são um fim em si mesmos. Para o visitante, a satisfação se produz a partir de um encontro com o passado e de um sentimento de completude criado pela interação com as antiguidades. De modo ainda mais importante, uma perspectiva futura de melhoramento ou avanço tecnológico é antecipada por um visitante inspirado que, lançado no mundo da imaginação, vislumbra possibilidades, potenciais e realizações para uma geração que luta para fazer uma contribuição relevantes em escala global. Em resumo, há grande expectativa sobre a reinvenção da mente nigeriana pelo museu, e sobre a criação de uma nova realidade da cultura material, imbuída da tarefa de estimular, nos cidadãos, o zelo e a paixão pelos desafios que levarão a novos patamares em diferentes aspectos dos empreendimentos humanos. Em tudo isso não há dúvidas acerca da vinculação emocional com um passado produtivo; o que pode ser problemático é o processo de associar esse passado com a entidade chamada Nigéria.

A ideia dos museus da unidade, ainda que formulada em 1943, só se concretizou depois da guerra civil nigeriana (1967-1970), quando o general Yakubu Gowon, então chefe de Estado, decretou que fosse fundado um Museu da Unidade em cada capital de estado da federação (NCMM, 2002). Na sequência desse pronunciamento, dois Museus da Unidade foram abertos, em Ibadan e Enugu, enquanto dois outros, propostos para Sokoto e Maiduguri, ainda estavam por inaugurar em 2007 (EDET, 2007). A não representatividade dos Museus da Unidade levantou preocupações acerca de sua capacidade de corresponder às necessidades dos nigerianos em termos de integração nacional. Abu Edet, por exemplo, observou que, nos dois Museus da Unidade localizados em Ibadan e Enugu, apenas 1% dos objetos em exposição é de grupos étnicos que não iorubá ou ibo, respectivamente, o que significa relegar a segundo plano a maioria das coleções de outros grupos étnicos (EDET, 2007). Uma preocupação dessa natureza não se encontra confinada ao domínio acadêmico, já que muitos projetos implementados pelo governo federal devem, por determinação constitucional, ter abrangência nacional.

O Museu Nacional da Unidade localizado em Ibadan começou a funcionar em 1976 como um Escritório Museológico, mas foi convertido subsequentemente em Museu da Unidade. Com a nova condição, o museu apresenta suas exposições em duas galerias principais, a galeria da unidade e a galeria iorubá. A galeria da unidade expõe objetos que expressam a vida sociorreligiosa dos diversos grupos étnicos da Nigéria como uma fonte para a construção da consciência e da identidade nacionais. Esses objetos representam a unidade musical da Nigéria, através de instrumentos e materiais utilizados na dança, como máscaras e indumentárias consideradas comuns a virtualmente todos os grupos étnicos nigerianos (NCCM, 2002).

Formas de aerofones, cordofones, idiofones e membranofones são expostas não apenas para instilar o sentido de um passado compartilhado, mas para exemplificar casos de paralelismo intercultural que sirvam de confirmação da noção muito conhecida de “unidade na diversidade”. A galeria da unidade, num certo sentido, é motivada pela busca de uma identidade unificadora, de uma memória coletiva que afirme a origem comum de todos os nigerianos e rompa as fronteiras étnicas e outras formas de divisão que se acredita estarem promovendo políticas identitárias e etnonacionalismo. A galeria iorubá, por outro lado, mostra a cerâmica e outras formas de cultura material que retratam a organização religiosa, política, econômica e social pré-moderna dos iorubás – principal grupo étnico em Ibadan. A galeria responde por mais de 80% das peças expostas no museu, e os materiais ali presentes proporcionam evidências da antiguidade e da riqueza da cultura iorubana (NCMM, 2002).

O Museu Nacional da Unidade em Ibadan não está associado a um projeto de memória em particular, mas pode-se identificar com segurança a produção da memória como seu pressuposto subjacente. Espera-se que o museu mergulhe os nigerianos que o visitam na história desta entidade chamada Nigéria muito além do seu ponto de amálgama, em 1914, e neles crie sentimentos de um passado coletivo e compartilhado. Mas não há evidência de que isto aconteça. Se a memória coletiva, como Wulf Kansteiner sugere, “manifesta-se nas ações e nos enunciados dos indivíduos” (2002, p. 180), então os visitantes do museu de Ibadan, por força da “realidade nigeriana”, estão desprovidos de uma memória coletiva que possa engendrar um sentido do nacionalismo. A memória produzida pelo encontro com os objetos que reforçam tendências chauvinistas só pode ser de aceitação ou rejeição de uma hegemonia cultural e do privilégio de uma cultura sobre e acima de todas as outras. Nesse sentido, o Museu da Unidade de Ibadan, com seu quadro operacional e seu conjunto atual de coleções, apenas destaca a relevância histórica e social da cultura

iorubá de uma forma que o objetivo do nacionalismo iorubá seja promovido.

Não só a natureza escassa dos objetos na galeria da unidade sugere uma experiência intercultural limitada, como também a predominância de mostras regionais em um Museu da Unidade aponta a centralidade da política identitária e a preeminência da autoctonia mesmo no espaço do museu. Talvez essa orientação tenha informado a resposta de um dos funcionários do museu (de que “a cultura iorubá é mais rica que as outras”) quando instado a explicar a prevalência de objetos iorubás em uma suposta galeria da unidade. Ainda que perdoemos a equipe do museu por excesso de zelo, o que dizer do catálogo da exposição, cujas palavras descrevem o museu como iorubá ao invés de nigeriano? Ao mesmo tempo em que o catálogo não encontra palavras para descrever a experiência musical intercultural dos nigerianos para além do fato de que a similaridade de instrumentos musicais tradicionais espelha a unidade, emprega termos rutilantes como “duradouros” para os objetos iorubás. Tal adscrição de opulência cultural feita a um povo particular não tem, definitivamente, lugar em uma arena que se quer um cadinho de culturas e identidades, mas esta é, de fato, para a maior parte dos nigerianos, a consciência dominante, uma vez que pensar em termos étnicos, para muitos, parece a coisa mais racional a fazer, tendo em vista a maneira como o Estado está organizado politicamente.

Os passados exibidos nos museus de Ibadan podem pertencer aos nigerianos, mas as memórias que eles produzem nos visitantes são, de forma compreensível, associadas à política identitária. Como notou Hope Eghagha, a distinção é fundamental para a identidade (2004, p. 159). Se tomarmos este ponto de vista para interrogar o Museu da Unidade, poderemos ver na galeria da unidade uma plataforma para a desunião e um pódio para a comparação das realizações étnicas na antiguidade. Observando lado a lado um goge hauçá, um ubo aka ibo e um agidigbo iorubá, um visitante, em especial se for de um desses

grupos étnicos, provavelmente notará a sofisticação do objeto produzido por seu grupo étnico em relação aos demais. De modo semelhante, um visitante de um grupo étnico minoritário tomará nota da presença ou da ausência de objetos de seu grupo entre aqueles em exposição. Em outras palavras, diferenciar artefatos culturais conforme os grupos étnicos que os produzem serve para reforçar o etnonacionalismo, promover o sentido da alteridade e tornar clara a exclusão de minorias étnicas, cuja posição marginal em uma suposta plataforma nacional não é devida à insuficiência de patrimônio cultural para exibir ou à ausência de um passado histórico.

As preocupações principais do Museu Nacional da Unidade de Ibadan – retratar a unidade nacional e exibir a cultura iorubá, o povo em meio ao qual o museu está situado – representam uma contradição de base na busca da Nigéria por uma identidade nacional. Ao mesmo tempo em que o desejo pelo sentimento nacional é sempre sedutor, submergir as várias identificações étnicas em uma identidade nacional abrangente tem se constituído em um desafio intratável devido aos processos históricos que superintenderam a emergência da Nigéria enquanto país, e às infraestruturas políticas pós-independência que a vêm nutrindo. A ideia da “unidade na diversidade” – formulada como um quadro para a orientação nacional e popularizada como um antídoto para os conflitos étnicos – pode incorporar uma identificação dual, e é provavelmente isto que o museu de Ibadan implica. As duas galerias (da unidade e iorubá) requerem que o visitante navegue por duas realidades que não são marcadamente diferentes, mas não são necessariamente iguais; realidades que dependem da participação em duas sociedades, das quais uma é corporativa e a outra, primordial. O dilema do visitante reside em sua capacidade de se localizar perfeitamente no âmbito dos dois mundos, determinar com qual deles sua vinculação é maior e avaliar ambos em termos de sua relevância.

A entrada das galerias é adornada com uma cabeça retratando os três principais grupos étnicos na Nigéria (hauçá-fula, ibo e iorubá). A cabeça de três faces, montada sobre um mapa da Nigéria com o mantra “unidade na diversidade” grifado no centro, ilustra vividamente a noção contestada de participação nessa entidade geopolítica chamada Nigéria, e também indica o tipo de objetos que provavelmente estarão expostos nas galerias. Isso não é de estranhar, uma vez que o problema em equacionar esses três grupos étnicos com a Nigéria, sendo tão antigo quanto a própria Nigéria, encontra-se em grande medida não resolvido tanto dentro quanto fora das galerias. A questão, portanto, é saber se o museu quer que seus visitantes construam a Nigéria à imagem de qualquer um desses três grupos étnicos – já que as cabeças, apesar de unidas no centro, mantêm separadas suas faces e, assim, suas identidades – ou visualizem o país em termos desses três grupos reunidos. A dificuldade aqui é que nenhuma dessas abordagens consegue acomodar a posição dos grupos étnicos minoritários que têm continuamente rejeitado o papel marginal que sub-repticiamente lhes é conferido, e têm desafiado a hegemonia tanto política quanto econômica dos grupos principais.



FIGURA 2: Entrada das galerias do Museu Nacional da Unidade de Ibadan (foto do autor)

Em essência, o ponto de entrada dos visitantes de um museu determina, em grande medida, o que eles verão e como as imagens do passado serão interpretadas. Sem querer de forma alguma menosprezar o novo papel dos museus, deve-se enfatizar que a organização da memória coletiva não pode ser alcançada pela mera justaposição de artefatos culturais similares produzidos por diferentes grupos étnicos. Outros fatores, tais como as relações de poder existentes entre esses grupos, não apenas organizarão a percepção dos visitantes sobre o que eles veem e a forma como os artefatos culturais serão interpretados, mas também estruturarão sua orientação cognitiva sobre objetos que estariam normalmente fora do alcance de seu exercício de memória.

A ausência de narrativas específicas sobre os objetos que têm a tarefa de unificar é um empecilho de monta para o projeto do “museu da unidade”. Os objetos não são historicizados e, desse modo, são incapazes de apresentar o tipo de possibilidades históricas sobre as quais o passado pode ser investigado. Pouco espanta que muitos visitantes demonstrem certo nível de indiferença para com os objetos, explicando suas visitas como motivadas tão somente pela curiosidade, e não pela busca de um vínculo com um passado sobre o qual sabem pouco ou nada. Na falta de tais narrativas, que lhes insuflaria vida, os objetos no museu são permanentemente entendidos como fins em si mesmos, e não como um meio de escavar a história. É muito importante notar que a incapacidade de historicizar objetos museológicos tem-nos distanciado da memória pública e de imaginários locais – e, por extensão, de domínios em que ideias se concretizam e mitos são projetados no nível da realidade. Ademais, os objetos no Museu Nacional da Unidade são em sua maioria desconhecidos do público mais vasto; os poucos que frequentam o museu veem as peças como objetos de feitiçaria, não apenas contrários aos ideais da Cristandade e do Islã, como também irrelevantes para a produção tanto social quanto econômica.

CONCLUSÃO

A carência de uma memória coletiva necessária ao avanço de uma posição também coletiva representa um enorme desafio para a busca de uma identidade nacional unificadora na Nigéria. Neste ensaio, a memória é tratada não em seu enquadramento psicológico, mas como uma expressão antropológica que propicia a criação e a recriação de possibilidades, bem como a definição de si em relação a outros. A memória intervém no pensamento para assegurar uma sequência adequada da cadeia de símbolos, que fluem como pensamento e medeiam um processo de rememoração. Em face do contexto acima, a ênfase posta nos Museus da Unidade enquanto agentes de identidade nacional pode estar mal direcionada porque, em primeiro lugar, o que uma identidade nacional significa na Nigéria permanece um domínio contestado. Será a identidade dos iorubás, dos hauçás, dos ibos, ou de qualquer uma das numerosas minorias étnicas? Muito embora a ideia da “unidade na diversidade” venha atualmente ganhando expressão na arte nigeriana, com trabalhos que já demonstram uma orientação integracionista considerável, tal mescla de etnicidade e internacionalismo não tem a capacidade de contribuir para uma unidade nacional, quer em seu sentido funcional, quer estrutural.

Ademais, pode uma interface contínua com um passado étnico, através da cultura material encontrada no museu, provocar um sentido de orgulho em uma materialidade localizada fora de tais objetos? Isto jamais pode acontecer. Sim, é possível que haja debates sobre a natureza das dinâmicas da engenharia social em operação na esfera pública em que um museu é constituído, mas apenas na medida em que tais debates não desafiem ou questionem a realidade de um passado inerente à cultura material ou o seu papel relacional. A identidade nigeriana, ao ser atribuída a um objeto pré-colonial, pode

servir apenas a um propósito classificatório, já que tal obra de arte jamais seria situada no âmbito da tradição cultural que é a Nigéria. Nesse sentido, a possibilidade de esses objetos “situados” inspirarem ou provocarem um pensamento profundo sobre um Estado-nação seria factível tão somente a partir do momento em que as fronteiras desses “sítios” se dissolvessem e uma integração completa fosse alcançada. Só então uma posição coletiva poderá ser baseada em memórias situadas sem descontentamento e protestos.

Além disso, o modo pelo qual a política nacional é organizada tende a constantemente lembrar a cada nigeriano sua origem étnica. Por exemplo, em termos de participação política, pode haver um período de oito anos ao longo dos quais membros de outros grupos étnicos sejam excluídos da possibilidade de aspirar a certos cargos políticos. Nessa circunstância, é difícil pensar nacionalmente, e qualquer cultura material que represente o nacionalismo étnico pode ser um recurso apropriado para a identificação com o passado, mas não com o presente. A imagem de um passado glorioso que a cultura material cria contrasta fortemente com a realidade atual ao transportar o eu aos imaginários da realização, da satisfação e da liberdade. A memória gerada por esse encontro com o passado questiona a lógica e a racionalidade da personalidade abreviada e da identidade restrita de um Estado-nação aspirante.

Visto a partir do prisma de qualquer uma de suas intenções e de qualquer um de seus propósitos, o ideal da unidade nacional é realizável no contexto da moralidade pública, o qual é, em si, impulsionado pela memória. A moralidade pública é aqui interpretada como o conjunto de valores que promovem a inclusão e fazem avançar o curso do desenvolvimento. Mas qual é o tipo de memória expressa pela cultura material? É ela comum ou compartilhada? Que nível de compreensão intercultural está ali contida? Estas questões são verdadeiramente fundamentais para a análise de museus como arenas onde se forja a identidade nacional porque, desde logo, a pressupo-

sição da “unidade na diversidade” é um movimento em múltiplos níveis entre desejo e realidade, necessidade e tolerância, o local e o nacional. Em teoria, são as contradições acima que são representadas tanto como unidade quanto diversidade. Invariavelmente, a moralidade pública essencial para a promoção de sentimentos nacionalistas pode, portanto, ser restringida por memórias diferenciadas que fluem de encontros com culturas materiais diversas. Um exemplo capaz de se mostrar adequado aqui é quando o sentimento de que o seu próprio grupo étnico produziu no passado grandes obras de arte, sem paralelo com as obras produzidas por outros grupos, engendra um forte senso de superioridade.

Finalmente, a intenção neste trabalho não é menosprezar o poder do museu de objetificar a memória coletiva ou de (re)interpretar a história. Antes, o foco está nas contradições inseridas na utilização do museu em um projeto de unidade, e como isto o conforma como um espaço para a produção e o reforço das políticas de identidade. Supõe-se que os especialistas resistirão a esta inscrição, o que não é nada mais que outra forma de artificialidade, na qual o governo nigeriano se engaja para criar a impressão de um Estado-nação.

REFERÊNCIAS

ADEPEGBA, Cornelius. Museums and development: the Nigerian case. *West African Journal of Archaeology*, 33 (1), p. 95-102, 2006.

AKINADE. Olalekan Ajao. Illicit traffic in cultural property in Nigeria: aftermaths and antidotes. *African Study Monograph*, 20 (2), p. 99-107, 1999.

BEATTIE, John. *Other Cultures: aims, methods, and achievements in social anthropology*. New York: The Free Press, 1964.

BENNETT, Tony. *The Birth of the Museum*. London / New York: Routledge, 1995.

DAVISON, Patricia. Typecast: representations of the Bushmen at the South African museum. *Public Archaeology*, 1, p. 3-30, 2001.

EGHAGHA, Hope. Ours is ours but mine is mine?: reflection on identity politics and the forging of a national literature. In: ONI, D.; GUPTA, S.; OMONIYI, T. *et al.* (Ed.). *Nigeria and Globalisation: discourses on identity politics and social conflict*. Lagos: Centre for Black African Arts and Civilization, 2004.

ETENG, Inya-A. Ethnicity, ethno-class relations and crisis of Nigeria's enduring "national question" and political instability. In: ONI, D.; GUPTA, S.; OMONIYI, T. *et al.* (Ed.). *Nigeria and Globalisation: discourses on identity politics and social conflict*. Lagos: Centre for Black African Arts and Civilization, 2004.

FILANI, Kunle. Museums in Nigeria: historical antecedents and current practice. Dakar-Art, Minorities, Majorities, 2003.

KANSTEINER, Wulf. Finding meaning in memory: a methodological critique of collective memory studies. *History and Theory*, 41, p. 179-197, 2002.

MOHAMED Salih, M.A. *African democracies and African politics*. London / Sterling, Virginia: Pluto Press, 2001.

NCMM (Ibadan). Exhibition guide: music, dance and Yoruba culture. Ibadan: National Commission for Museums and Monuments, 2002.

RASSOOL, Ciraj. Community museums, memory politics, and social transformation in South Africa: histories, possibilities, and limits. In: KARP, I.; KRATZ, C.A.; SZWAJA, L. *et al.* (Ed.). *Museum frictions: public cultures/global transformations*. Durham: Duke University Press, 2006.

WILLETT, Frank. Museums: two case studies of reaction to colonialism. In: GATHERCOLE, P.; LOWENTHAL, D. (Ed.). *The politics of the past*. London: Unwin Hyman, 1990.

O colonialismo e a criação de raças e identidades em Lourenço Marques, Moçambique

Valdemir Zamparoni

Universidade Federal da Bahia

Nestas duas últimas décadas, emergiu uma ampla e forte produção historiográfica preocupada em estabelecer estudos sobre fenômenos históricos transnacionais, seja através de uma história do “Atlântico negro”, do “Índico”, ou dos vários “impérios”. Se, por um lado, tais abordagens são salutares ao propugnar por uma visão integrada de tais espaços e processos históricos que os envolveram, não raro acabam por assumir uma perspectiva que muito as aproximam da “imperial history” e mesmo de um saudoso passado imperial perdido para sempre, mas que, qual brasas sob as cinzas, se reavivam em momentos específicos com o sopro de projetos nacionalistas abraçados avidamente por intelectuais sequiosos de obter o cada vez mais raro dinheiro para a pesquisa.

Muitos o fazem por mero oportunismo, outros porque partilham de tais projetos, e outros ainda porque veem uma possibilidade para alargar dimensões analíticas e interpretativas. Grosso modo, os distintos motivos de adesão, a meu ver, produzem obras de diferentes

calibres. Os primeiros são trabalhos superficiais e factuais, ainda que pretensamente objetivos, os segundos, obras sutil ou francamente chauvinistas e, por fim, os terceiros, meticolosos e de fôlego, muitos dos quais, sem o perceberem, acabam por contribuir para o fortalecimento de uma perspectiva que escala o europeu como o ator singular e central da trama, obscurecendo os demais. Por vezes, o próprio processo é tomado como o agente histórico dinâmico, e é a lógica de funcionamento do sistema imperial que passa a ser estudada, esquecendo-se que todo império é exercido concretamente sobre pessoas, povos e culturas específicas. Não raro, busca-se essencializar as características deste ou daquele império colonial à procura de comparações, o que acaba não só por reduzir, mas por mascarar a multiplicidade de suas práticas e configurações adquiridas em razão do enfrentamento com povos e culturas diferentes.

Se é verdade que a noção de “império” era uma realidade histórica e para efeitos heurísticos possa ser útil, ela traz em si esta armadilha oculta, pois ignorar as concretudes e abstrair a sua existência acabam por conduzir o olhar para a busca de “modelos” de ação imperial que, por fim, não deixam de direcionar-nos para um viés eurocêntrico, mesmo quando o que se pretende é ser-lhe crítico. Para romper com esta perspectiva não basta tomar o partido dos “colonizados”. Somente o estudo dos múltiplos confrontos – alguns, num eufemismo constrangedor, preferem falar de “encontros” – entre a ação imperial e cada uma das sociedades envolvidas, na sua irreduzível especificidade, permite tal superação. Sei que se pode objetar que embutido nesta proposta, aliás nada nova, há o perigo de um indesejado culto à velha narrativa positivista. Longe de mim tal propósito. O que pretendo não é falar das práticas racistas do império colonial português como um todo, nem buscar modelos analíticos, mas tão somente entender como esta ação colonial se manifestou de forma específica na configuração das identidades raciais em Lourenço Marques, Moçambique, entre os anos 1880 e 1940.

Esse período crucial abrange quer a fase da gestação teórica de um modelo colonial a ser aplicado na África, quer, sobretudo, a fase do domínio efetivo e das múltiplas tentativas de concretizar tais modelos. Os embates militares podem ter sido espetaculosos à vista dos contemporâneos ou dos historiadores que se deixam atrair pelo ribombar dos canhões, e que facilmente se enganam com a cortina de fumaça produzida pela pólvora queimada, mas com certeza não foi o mais importante confronto entre os europeus e os africanos. Se a conquista militar foi a condição fundadora do novo colonialismo em terras africanas ao suprimir as anteriores soberanias, a ocupação administrativa que se seguiu tornou-se o momento mais crítico e tenso do confronto entre europeus e africanos, resultante das variadas tentativas de imposição dos valores estrangeiros em prejuízo dos locais, abrindo espaço para a emergência de novas sociabilidades e resultando numa irreversível reconfiguração das práticas sociais.

No caso específico de Moçambique e mais particularmente no de Lourenço Marques, tal momento foi profundamente marcado por práticas administrativas que preconizavam o enquadramento legal e espacial da multiplicidade dos atores segundo premissas marcadamente raciais que, por seu turno, produziram reações antirracistas por parte dos atingidos. Pensado pelos conquistadores como seu, por excelência, o espaço urbano foi o palco privilegiado desses embates.

Antes mesmo de ter conquistado militarmente todo o território de Moçambique, o Estado colonial português foi implantando, não sem tropeços e dificuldades, a sua máquina administrativa. Diante da insignificante presença da população de origem europeia e da diversidade cultural existente no terreno, que incluía africanos, chineses e indianos de múltiplas origens, uma das preocupações do novo poder foi a criação de identidades subordinadas para os outros, particularmente para a esmagadora população africana e, ao mesmo tempo, o traçado de fronteiras identitárias entre esta massa de africanos e os outros poucos africanos que delas estariam isentos, além de regular

a vida destas e de outras categorias sociais e culturais diante do colonialismo.

Assim, os variados povos submetidos à dominação colonial no amplo território que iria constituir o que veio a ser denominado de Moçambique tiveram suas características distintivas ignoradas para a constituição da categoria *indígenas*. Os fatores identitários variados dos grupos sociais presentes, como era o caso da multiplicidade de asiáticos, foram reduzidos ao essencialismo racial, e foi o racismo que pautou as relações entre o Estado colonial, os colonos e os povos culturalmente distintos. O que se pretende mostrar é como, concretamente, tais agentes coloniais direcionaram suas intervenções, oficiais ou não, no sentido de criar privilégios para a minoria branca e estabelecer territórios de exclusão para os não brancos, além de terem criado confusas identidades que até hoje perpassam a vida social moçambicana.

O capitalismo das últimas décadas do século XIX exigia a criação nas colônias de uma força de trabalho permanentemente integrada à esfera produtiva, mas em tal contexto as leis de mercado não surtiam efeito. A força e a sujeição, decorrentes do domínio efetivo, pareciam aos teóricos colonialistas o único caminho a ser seguido. Contudo, era necessário estabelecer uma identidade distinta para o *outro* de tal maneira que a dominação pudesse ser exercida sem qualquer constrangimento jurídico. Já não servia a velha legislação liberal – elaborada para um tempo em que os europeus exerciam restrito domínio sobre terras e populações – a qual teve nas colônias africanas um impacto reduzido, já que seus efeitos práticos variavam segundo o grau de inserção do indivíduo no restrito espaço político e cultural do dominador. De qualquer modo, a legislação de cariz liberal foi bombardeada em benefício de uma outra que tratasse “do assunto do ponto de vista ‘utilitário’ e ‘prático’ dos interesses e das necessidades instantes da administração das colônias e do seu progresso” (RIBEIRO, 1946, p. 157). Um dos mais ácidos antiliberais foi Oliveira

Martins, que em obra que veio à luz em 1880 vituperava baseado nas disseminadas teorias filosóficas e científicas da época e com a objetividade esperada do discurso positivista mesclado à crueza dos interesses capitalistas.¹

Há decerto, e abundam documentos que nos mostram no negro um typo anthropologicamente inferior, não raro próximo do anthropoide, e bem pouco digno do nome de homem. A transição de um para outro manifesta-se, como se sabe, em diversos caracteres: o aumento da capacidade da cavidade cerebral, a diminuição inversamente relativa do craneo e da face, a abertura do ângulo facial que d’hai deriva e a situação do orifício occipital. Em todos estes signaes os negros se encontram collocados entre o homem e o anthropoide (OLIVEIRA MARTINS, 1920, p. 284-285).²

Não bastariam estas provas, argumentava Oliveira Martins, para demonstrar a impossibilidade de se *civilizarem* os *selvagens*? A educação vista pelos liberais, numa perspectiva iluminista, como o caminho para que o negro pudesse *civilizar-se*, isto é, tornar-se verdadeiramente *homem* ao se adequar aos valores europeus, tidos como universais, era considerada por Oliveira Martins como uma tese “absurda não só perante a história, como também perante a capacidade mental dessas raças inferiores” (OLIVEIRA MARTINS, 1920, p. 286). Era ilusão pensar na possibilidade de civilizar negros com a Bíblia, a educação e os panos de algodão, porque “toda a história prova, porém, que só pela força se educam povos bárbaros” (OLIVEIRA MARTINS, 1920, p. 283). Este discurso passa a sustentar uma

1 Oliveira Martins foi autor de vasta obra acadêmica e também sócio-fundador e presidente da Sociedade de Geografia Comercial do Porto e um dos fundadores da Cia de Moçambique.

2 Essas teses fizeram eco no século XX: ver AHM-DSNI, Secção E, Instrução e Cultos, cx. 1292, Proc. 39/A, ano 1911, Informação do Intendente de Negócios Indígenas e Emigração ao Governador Geral, de 20/03/1911.

nova perspectiva das relações humanas nas colônias já que, até então, era possível encontrar na sociedade colonial uma mescla racial, com famílias mulatas desfrutando de prestígio e poder económico (VASCONCELLOS E CIRNE, 1990, p. 40, 52-56; NEVES, 1878, p. 202). Tal discurso busca fundar as desigualdades raciais e sociais numa pretensa *ordem natural das coisas*, tornando impossível a extensão de quaisquer direitos à população não branca. Os africanos não podiam *civilizar-se* porque eram inatamente inferiores, e não podiam ter direitos porque não eram *civilizados*.

Estava pois fechado um perfeito círculo infernal para justificar a dominação colonial. Mesmo os que julgavam que Portugal devia “pela instrução, pelo contacto com o indígena e pelo seu convívio ir preparando o selvagem, iluminando-lhe o espírito”, alinhavam-se com as teses de Spencer. Diante das disparidades culturais, julgavam que antes de *igualar a lei* era necessário *igualar os homens*, para que partilhassem os “mesmos sentimentos, os mesmos hábitos e a mesma civilização”, e como isto, se não fosse de todo impossível, só se daria “em época muito longínqua e indeterminada”, era preciso, nas possessões portuguesas a existência de “pelo menos, dois ‘estatutos civis e políticos’: um ‘europeu’, outro ‘indígena’” (COSTA, 1946, p. 86, destaques no original). Vê-se logo que tais argumentos, que aparentemente se distanciavam de uma concepção eurocêntrica e que pareciam querer resguardar os indígenas dos efeitos deletérios da aplicação indiscriminada da legislação metropolitana, traziam oculta a intenção de, ao traçarem uma identidade distinta e inferiorizante para a população colonizada, excluí-la dos direitos de cidadania que poderiam significar empecilhos à obtenção coercitiva de força de trabalho barata.

Mas se não são cidadãos, quem são esses africanos recém-conquistados? Que lugar lhes é reservado no imaginário e na legislação colonial? Códigos e regulamentos diversos procuraram definir as características necessárias à criação da identidade *indígena*. O primei-

ro ato da legislação colonial portuguesa que se preocupou em definir quem seria classificado como *indígena* e quem estaria isento de tal classificação remonta aos últimos anos do século XIX e sua edição coincidiu com a campanha movida por António Ennes em prol da obrigatoriedade do trabalho para os *indígenas* das colônias africanas. O Decreto, de 27 de setembro de 1894, que se refere à pena de trabalhos públicos, aplicável às terras portuguesas da África, afirma em seu artigo 1º que “somente são considerados indígenas os nascidos no Ultramar, de pai e mãe indígenas e que não se distinguem pela sua ilustração e costumes do comum de sua raça”.

Os termos e a forma como se apresenta esta redação indicam a intenção de aplicar o designativo de maneira restritiva, ainda que abrangesse a imensa maioria da população das colônias, dele ficando isento não só os indivíduos com alguma descendência não *indígena* – os mestiços por exemplo – como também todos os africanos cuja ilustração e/ou comportamentos fossem distintos das práticas sociais hegemônicas entre a maioria africana, ou que se aproximassem, de alguma maneira, dos valores europeus. Embora redigido num momento em que as ideias da antropologia física e do darwinismo social estavam em ascensão, este decreto não levou em conta os atributos físicos dos indivíduos. É um indicativo da importância social ainda mantida pelo grupo social representado pelos mestiços que, findo o tráfico negreiro, sustentava a tardia economia mercantil portuguesa, que dele dependia para manter sua presença e continuar a fazer negócios com o sertão africano.

Não deixa de surpreender que esta mesma definição tenha se mantido na redação do Regulamento de Serviços e Trabalhadores Indígenas no Distrito de Lourenço Marques, de 1904, portanto, publicado oito anos após a ocupação militar do sul de Moçambique (Art. 1º, Dec. de 09/09/1904. *Boletim Oficial*, 45/1904). No ano seguinte, porém, o Regimem Provisório para a Concessão de Terrenos do Estado na Província de Moçambique, de 1909, ao tratar das concessões

de terrenos para *indígenas*, define-os como “o indivíduo de cor, natural da Província e nela residente que, pelo seu desenvolvimento moral e intelectual, se não afaste do comum da sua raça” (Dec. de 09/07/1909. *Boletim Oficial*, 35/1909). A modificação, embora sutil, introduz uma vertente inexistente até então: o atributo físico, a cor, passa a ser o critério preliminar de classificação e, não tenhamos dúvidas, cor aqui designa todos os não brancos e não somente os negros. O Regimem, entretanto, não estabelece critérios específicos para que se pudesse julgar quais, dentre os “indivíduos de cor”, tivessem atingido um desenvolvimento moral e intelectual distinto do “comum da sua raça”.

Passados cinco anos, o Regulamento para Importação, Venda, Uso e Porte de Armas de Fogo, de 1914, definia como *indígena* não só o “filho de pai e mãe pertencentes às raças nativas da África”, mas também o que “tendo os caracteres físicos dessas raças não possa provar descendência diferente” (Art. 14, § 8, Portaria Provincial 2292, 07/12/1914. *Boletim Oficial*, 51/1914). Tornou-se mais explícita a fundamentação biológica da definição, ao associar descendência e caracteres físicos. Tal redação isentava somente os mestiços que pudessem provar sua descendência não negra, ou seja, aqueles poucos que tinham a paternidade reconhecida pelos progenitores europeus, e que, nestes casos, conforme era a prática, tivessem recebido educação à moda europeia. Aos demais a lei não previa quaisquer atenuantes de caráter cultural e social que pudessem suplantar a barreira biológica da identidade. O temor de que um número maior de africanos tivesse acesso a armas de fogo está implícito.

Toda esta legislação distintiva foi recebida pelos membros da emergente pequena burguesia negra e mulata local com oposição, pois eram de opinião de que não se poderia e nem se deveria tolerar que os súditos portugueses, “pretos, brancos ou amarelos”, tivessem leis especiais e que, portanto, não se poderia aplicar aos *indígenas* “outra lei que não [...] a de todos os portugueses em geral”. Esta ob-

jeção a qualquer legislação de exceção foi manifestada logo no quarto número de seu periódico, *O Africano*, em 1909 (OA, 24/04/1909).

O tema voltava recorrentemente à cena. Por vezes as autoridades defendiam a adequação das leis portuguesas às condições culturais dos *indígenas*, sob o argumento de preservar-lhes os “usos e costumes”, já os membros da pequena burguesia negra, particularmente seu mais influente líder, João Albasini, combatia tais propostas, afirmando, entre outras coisas que, em nome dos tais usos e costumes, as autoridades e os colonos não ensinavam aos *indígenas* a “moral, os bons costumes, a equidade e a justiça” ou, ainda, a “trabalhar, a ‘ser gente’, e fecham os olhos à prática do incesto, do adultério, à venda das filhas, à escravatura mantida pelo macho que tem mulheres para trabalharem por ele”. Afirmava que o imposto de palhota, o trabalho compulsório, o *vinho colonial* e o recrutamento militar não faziam parte dos “usos e costumes”, mas que foram impostos aos *indígenas* porque era para benefício dos brancos e, julgava Albasini, a criação de leis especiais para *indígenas* tinha a intenção de “manter o pretinho parado no mesmo nível, sempre bicho, sempre ignorante”, que era, dizia, a melhor maneira de garantir a superioridade dos colonos (O *Africano*, 24/11 e 01/12/1911; O *Brado Africano*, 30/09/1922).

Apesar desses protestos, os membros da pequena burguesia filha da terra ainda não tinham tido os seus direitos atingidos frontalmente por esta legislação e, ao menos os seus membros mais expressivos, em especial os mestiços, gozavam de certa imunidade e, genericamente, dos direitos de cidadania. Esta situação, contudo, não perdurou por muito tempo. A Portaria Provincial 317, editada em 1917, considerou como *indígena*, “o indivíduo da raça negra ou dela descendente que pela sua ilustração e costumes se não distingue do comum daquela raça” (Art. 1, *Boletim Oficial*, 02/1917), retomando o tom do Regimem de Terras, de 1909, ao reintroduzir as variantes “ilustração e costumes” como fatores de distinção. Esta nova lei, entretanto, causou grande rebulição dentre a pequena burguesia

filha da terra, na medida em que, contrariamente à legislação anterior, enumerou uma série de requisitos que, acumulados, passaram a ser exigidos para que o indivíduo que não fosse europeu ou asiático deixasse de ser considerado *indígena* e passasse a ser, diante da lei, tratado como um *assimilado* pelos europeus, tendo que se munir de um *alvará* passado pelas autoridades, único documento que daí em diante seria válido para provar esta sua condição.

A Portaria somente considerava *assimilados* – em itálico no original – pelos europeus o indivíduo da raça negra ou dela descendente que tivesse abandonado inteiramente os usos e costumes daquela raça, que falasse, lesse e escrevesse a língua portuguesa, adotasse a monogamia e exercesse profissão, arte ou ofício compatíveis com a “civilização europeia”, ou que tivesse “obtido por meio lícito” rendimento que fosse suficiente para alimentação, sustento, habitação e vestuário dele e de sua família. Esses requisitos eram extremamente rígidos e, se de fato observados, pouquíssimos seriam os negros e mesmo os mestiços que atenderiam a tais exigências. Nem mesmo boa parte dos colonos brancos atenderia a todos estes requisitos, principalmente porque cerca de um terço deles era de analfabetos, outros mal disfarçavam sua poliginia e outros tantos estavam no desemprego em razão da crise causada pela I Guerra Mundial.

Os filhos mestiços de pais não *indígenas*, quer dizer não negros, e de mães *indígenas* não precisavam preencher os requisitos para obterem o alvará, mas tal regalia vigorava somente enquanto vivessem em companhia do pai, ou desde que estivessem internados em institutos de educação. Presumia-se que a convivência com um pai não *indígena* dotaria os filhos de hábitos e comportamentos tidos como civilizados, que se perderiam na ausência deste, e que a situação de *internados* lhes garantiria não só a educação à europeia como também o isolamento dos pretensos contágios cafrealizantes. Aliás, todos aqueles portadores do alvará, ou seus descendentes, que re-

tornassem à prática de “usos e costumes indígenas” perderiam sua condição de assimilados.

Mas qual razão presidiu a elaboração de tal Portaria? Embora possam ser mencionadas razões administrativas e de política local (MOREIRA, 1984, p. 76, 102), eu diria que o motivo mais profundo foi a ampliação do racismo em terras coloniais, o que, crescentemente, pressionava no sentido de enquadrar os nativos para melhor controlá-los e excluí-los. A Portaria dos Assimilados não pretendia estender direitos de cidadania, mas, ao contrário, limitá-los ao mínimo. A distinção nela estabelecida entre *indígenas* e não *indígenas*, criando uma nova categoria sociorracial, não visava atingir e limitar direitos da imensa maioria da população africana que, pouco tendo contato com a administração colonial, não tinha necessidade de ser considerada “cidadã”. Visava limitar ao máximo a extensão de tais direitos à pequena parcela de negros e mulatos que tinha alguma educação “à europeia” e que podia levar intranquilidade aos “espíritos apavorados por concorrência” (*O Africano*, 07/08/1918).

A Portaria não foi editada para sancionar a exclusão da maioria dos *indígenas* da aplicabilidade da lei portuguesa, mas para que a mesma só fosse acessível a uma minoria cada vez mais restrita (SOARES; ZAMPARONI, 1992, p. 133). Ela estabeleceu novas barreiras entre os *indígenas* e a pequena burguesia filha da terra, composta por negros e mulatos educados, na medida em que as barreiras antigas e informais iam perdendo sua eficácia e não mais eram aceitas pelas autoridades. Numa cidade cada vez maior, a identidade individual deixava de ser obra do conhecimento interpessoal. Com a ampliação da economia de mercado e da urbanização, o uso de roupas em estilo europeu, por exemplo, tornava-se cada vez mais difundido, e este inequívoco indício de afastamento dos “usos e costumes indígenas”, que informalmente servia como divisor, fazia aumentar perigosamente, aos olhos das autoridades, o número de *indígenas* que, de uma forma ou de outra, gozariam de alguns direitos de cidadania.

Com a Portaria, o Estado retirava os direitos civis que esta parcela da população gozava, ratificados pela prática social, e transferia para si, através da formalização de um estatuto jurídico apropriado, o poder de determinar o seu *locus* social e os limites possíveis de sua mobilidade. A exigência do porte do alvará acabava por ser, na verdade, uma nova versão da *chapa* de identificação que, no passado, tinha sido exigida de todos os africanos (ZAMPARONI, 1998, p. 290-294). Ao criar a categoria de *assimilados*, com supostos direitos, o governo colonial isolava-os política e ideologicamente dos brancos e, principalmente, da massa de *indígenas* de quem se julgava aliado e defensor, e ainda aprofundava os conflitos de caráter racial que já se ensaiavam entre os próprios membros desta pequena burguesia filha da terra.

Mas além dos *indígenas* e *assimilados*, a administração colonial portuguesa em Lourenço Marques teve que lidar com pessoas de outras proveniências e procurou enquadrá-las num esquema classificatório racial que, apesar de pretender ser rígido, mostrou-se bastante elástico ao longo dos anos. O primeiro Censo de Lourenço Marques, elaborado em 1894, classificava a população da cidade em brancos, indianos, amarelos e negros (REIS, 1973); no seguinte, de 1912, os negros passaram a ser denominados de *pretos* e a categoria *indianos* deu lugar à de *pardos*. O Censo não especificava claramente quem estava incluído em tais categorias, tornando difícil, por exemplo, saber exatamente a quem se referia quando falava de *pardos*. O certo é que incluía os indo-portugueses e os indo-britânicos, mas possivelmente também os mestiços filhos de negras e brancos (AZEVEDO, 1913).

Em 1928, o Censo da população não indígena utilizou uma classificação mesclando referentes raciais, religiosos, nacionais e territoriais. Abandonou o termo *pretos* e passou a usar *africanos* para referir-se aos negros; *amarelos* continuou a designar os chineses; mas agora a categoria *pardos* desaparece e surgem duas novas para

designar o conjunto que antes a compunha. A categoria de *indo-britânicos* refere-se a um só tempo à origem, à religião e à dominação colonial. Nesta categoria estariam os hinduístas, popularmente conhecidos como *baneanes*. Na categoria de *indo-portugueses* deu-se o mesmo e nela estavam agrupados os indianos originários de territórios sob domínio português, em sua maioria de Goa e católicos. A categoria *brancos* foi substituída pela de *européus*, mas incluía não só os brancos europeus como também os nascidos em Moçambique e na América. Por fim, surgiu uma nova categoria, a dos *mixtos*, cuja composição é mais complicada de se apurar, já que a miscigenação se dava em múltiplas combinações, envolvendo pais e mães de todos os segmentos utilizados pelo Censo, muito embora a maioria descendesse de casais *mixtos*, seguidos dos filhos de pais brancos e mães negras.³

O Censo da população não indígena de 1935 excluiu os africanos não *assimilados*, e o seu similar de 1940 incluiu somente os *africanos civilizados*, excluindo os demais africanos (*Anuários Estatísticos*, 1929, 1935). Este leque de categorias usadas pelos Censos é indicativo de uma preocupação racial em enquadrar as diversas variantes culturais e convertê-las em identidades sociorraciais e eram expressões de um racismo crescente.

Os dirigentes e os colonos brancos nutriam forte racismo não somente contra os negros, mas também contra os demais não brancos de Lourenço Marques. Os asiáticos tomados em seu conjunto foram alvos das mais esdrúxulas manifestações racistas (ZAMPARONI, 2000a). Em Lourenço Marques, além dos africanos, uma das mais segregadas comunidades era a dos *monhés*. Este epíteto trazia, e traz

3 O Censo de 1940 traz interessantes quadros da mestiçagem na Colónia, classificando os *mixtos* por grupos de idade e segundo as raças dos pais e das mães. *Censo da População em 1940 - I - População não indígena*. Colónia de Moçambique: Repartição Técnica de Estatística; Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1942. p. 151-157.

ainda hoje, um sentido depreciativo e era utilizado popularmente para designar os vários grupos culturais de origem indiana, com exceção dos goeses cristãos que procuravam se comportar como europeus.⁴ O termo englobava tanto os *baneanes*, hinduístas, originários majoritariamente do Guzarate, quanto os *mouros*, seguidores do Islã, quer fossem eles omanitas ou originários da Índia sob domínio britânico.⁵ Na documentação da administração portuguesa, o termo *monhé* não é corrente. Por vezes é feita a distinção, mas, em geral, todos os indianos são classificados como *asiáticos*, fazendo com que seja extremamente difícil para o historiador distinguir tais categorias sociorraciais.

Esses *asiáticos* chegaram a Lourenço Marques quer como uma extensão dos interesses mercantis estabelecidos na costa norte desde há séculos, quer como resultante da articulação da cidade com a economia das colônias britânicas e *boers*, para onde, a partir de 1860, milhares de trabalhadores *coolies* foram trazidos da Índia, mais ou menos compulsoriamente, para servir nas plantações de cana do Natal (LEITE, 1996; FREUND, 1995). Além dos *coolies*, vieram também

4 Armando Jorge Lopes *et al.* (2002, p. 108) diz que a “origem da palavra parece ser bantu *mwenye* (do Ciyao, ou Cinyanja, ou Emakhuwa), com o significado de *senhor, chefe*, alguém que detém bens, honra e, por isso, merece certa deferência”, o que confirma o que já havia afirmado o Padre Daniel da Cruz (1910, p. 302).

5 Em sânscrito, *bani* significa comércio, *vani*, mercador, e *vani-jana*, homem de negócios; em língua guzarate, *vāniyān* significa comerciantes, que parece ser donde deriva o termo *baneane*. Cf. Machado (1977, p. 371). Os *baneanes* eram membros da casta dos *vānias* (os *vāixias* dos tempos védicos) e estavam submetidos a uma série de regras, aí incluídos alimentação, casamentos e a sua dedicação exclusiva ao comércio. Os *mouros* indianos distinguem-se dos *mouros* omanitas, embora ambos sejam sunitas. Vieram da Índia britânica islamizada, particularmente do Guzarate. Sobre as distinções, os hábitos e a longa história da presença indiana em Moçambique, uma boa síntese está presente em Rita-Ferreira (1985) e Antunes (1992). Ver ainda Vasconcellos e Cirne (1990 p. 38-40, 66); Lobato (1970); Leite (1996).

comerciantes muçulmanos, emigrantes voluntários, que se espalharam pelas demais províncias da atual África do Sul, nas quais, particularmente no Transvaal, a partir de 1895, leis restritivas à presença indiana ajudaram na transferência destes para terras moçambicanas.⁶ Embora nesta colônia portuguesa não fosse menor o preconceito, as leis não eram tão restritivas e já em 1894 os *asiáticos* representavam 23% da população de Lourenço Marques. A partir de então o seu peso proporcional em relação à população total diminuiu ao longo dos anos, mas a comunidade cresceu em números absolutos.

Sem dúvida, um dos principais críticos dos asiáticos foi o Comissário Régio de Moçambique, Antônio Ennes, que nos seus relatórios afirma que os comerciantes europeus viam os asiáticos pior do que “densos e vorazes gafanhotos”, que nem serviam, como a praga, para “adubar os solos que devastam”. Sua narração a respeito desses asiáticos é uma sequência de enunciados racistas (ENNES, 1971 [1893]). Segundo Ennes, os asiáticos vinham para Lourenço Marques empilhados nos conveses dos navios em meio à balbúrdia, à música alucinada e exótica e, particularmente, junto aos animais com os quais conviviam. Para Ennes, a alimentação dos asiáticos era parca e frugal, não mais que um “farnel de arroz cozido com drogas picantes”. É curioso que as famosas especiarias orientais, cuja cobiça movera a “gloriosa” expansão lusitana tão apreciada pela geração de Ennes, se transformaram em “drogas” quando o objetivo era depreciar. Ele julgava que a presença desses asiáticos não era agradável nem aos olhos nem ao olfato; que eram refratários a assimilar os valores europeus, e o maior indicativo disto era o fato de que não usavam calças e andavam com

6 Indian Immigration (Amendment) Act, de 1895; Cape Immigration Act, de 1902 e 1906; Transvaal Immigrants Restriction Act, de 1907; Immigration Act, de 1908, e sua emenda de 1911; Union Immigrants Regulation Acts, de 1913, e as emendas de 1921 e 1922. Cf. Leite (1996).

nuas pernas felpudas, surdindo das amplas dobras de roupagem que algum dia foram brancas, que no litoral ou no sertão arrastam açodadamente chinelas de formas indefinidas nas passadas de todos os comércios, de todas as indústrias, de todos os misteres, e dizem que de todas as rapinagens mansas (ENNES, 1971 [1893]).

Desta forma, não se podia contar com eles para servir de elemento civilizador. Ennes era de opinião que os asiáticos, por terem nascido à margem de pântanos, nos trópicos, suportavam bem o clima colonial, desfrutando vantagens em relação aos europeus. Além disso, suas crenças religiosas, os “usos pátrios” e a avareza criavam entre eles um escudo contra a intemperança, fatal aos europeus. Estes seriam os motivos de seu sucesso comercial. Ennes reconhece que os *asiáticos* não hesitavam em enfrentar as dificuldades de se comerciar pelo interior, andando a pé, dormindo no sereno ou em palhotas rústicas, abrasadas pelo sol e perpassadas pela umidade; que comiam o que o “mato lhes oferece ou o que sobeja ao negro”, enfim, “cercados por semisselvagens que não raro os roubam e os matam”. Em resumo, submetiam-se a situações que não seriam suportadas pelos europeus, acostumados a uma vida confortável e farta. Segundo o autor, faltava aos europeus, sobretudo, a tenacidade, a mansidão com que os asiáticos aturavam as afrontas dos indígenas, a “ductilidade com que se lhes amolda aos costumes, a sagacidade com que se lhes insinua no ânimo, as gírias com que os explora sem os afugentar, com que os rouba deixando-os contente” (ENNES, 1971, p. 55).

Estas palavras, entretanto, não eram de simpatia para com os asiáticos. O que pretendia era ressaltar a avareza, que lhes seria peculiar. Por viverem de forma paupérrima, sem hábitos de consumo e imbuídos do desejo de acumular, podiam vender e trabalhar mais barato do que ninguém, juntar míseros bagos de arroz e transformá-los em capitais, depois multiplicados pela usura (ENNES, 1971, p. 52). De acordo com Ennes, se alguns usavam cabaia de seda e coletes

bordados a ouro era certamente porque esses “vistosos jaezes” passavam de geração a geração. As suas lojas eram descritas como “uma baiúca” onde habitavam com os caixeiros e

na companhia de quatro peçonhentos répteis [que] geram o calor e a imundície, répteis que o dono da casa não mata por devoção, e quando muito põe delicadamente fora da porta, para que busquem hospedagem noutra parte. Os empregados ganham caril e pouco mais. [Uma vez] recheado o mealheiro, [voltavam para a Índia] estiraçados sobre os escotilhões de mistura com os macacos, e comendo talvez os restos de arroz cozido com que vinte anos antes emigraram da pátria da fome (ENNES, 1971).

Segundo esta visão, os asiáticos seriam promíscuos e estariam associados, no imaginário do narrador, ao bestiário. Se viviam com os animais, por ilação, a estes se assemelhavam em hábitos e comportamentos. Entretanto, apesar de nutrir profundo desprezo pelos asiáticos, Ennes, como administrador que era, foi forçado a reconhecer que se tratava de uma população pacífica, obediente, apolítica, que não mendigava, quase ausente dos registros policiais, que nada pedia ao Estado e que muito contribuía para a arrecadação alfandegária, e que tinha aberto os mercados do interior, não sendo tão nefasta a ponto de se querer expulsá-la da colônia. Ele conclui, numa aparente contradição com as descrições anteriores: “menos me escandaliza a sua sobriedade sórdida do que a intemperança de altivos colonos de raças que se reputam privilegiadas” (ENNES, 1971, p. 58). Mas seria simples demais se toda esta peroração não passasse de palavras. Inspirada em Ennes, uma série de leis tentou restringir a movimentação e a presença de asiáticos em Moçambique (ZAMPARONI, 2000a).

Sem as preocupações de estadista que moviam Ennes, o Pe. Daniel da Cruz nos dá uma síntese daquilo que era a opinião corrente no meio colonial de Moçambique acerca daqueles a quem denomina de os *fanáticos do Profeta*. Descreve o aspecto físico nos moldes e com

os termos correntes no meio científico de então: “altura regular, rosto comprido, nariz aquilino, traços correctos, côr morena, cabelo d’azeviche, membros delgados e flexíveis”, e a seguir descreve as roupas que geralmente usam, e que lhe parecem estranhas principalmente pelo detalhe de que tais pessoas nunca usam meias. Descrito o *tipo físico*, de acordo com os procedimentos da antropologia de então, passa a relatar sobre o *meio* em que viviam tais pessoas:

suas habitações, pequenénissimas e immundas, sem ar nem luz, verdadeiras luras repelentes onde habita grande número de pessoas, são sempre nos sítios mais escusos, mais retirados e esquecidos, o que tudo fazem por uma sórdida economia. Juntamente com infinita variedade de mercadorias amontôam os móveis domésticos, os catres, e durante a noite é no pavimento, nos balcões, por cima das mercadorias que dormem patrões e empregados (CRUZ, 1910, p. 305).

Descritos o *tipo* e o *meio*, Pe. Cruz passa à narração dos elementos que considerava característicos do caráter e do comportamento:

de gênio bastante servil e adulator, em serviço duma cupidez insaciável e mesquinha, são duma psychologia notavelmente acanhada e dum moral muito degenerado. Astuto e de grande esper-teza para o pequeno commércio, desenvolve uma extraordinária habilidade na escamoteação de quantas pequenas moedas sonha no bolso dos indígenas (CRUZ, 1910).

Feita a caracterização de uma parte dos *asiáticos*, Pe. Cruz passa a falar dos *baneanes*, a quem considera uma

raça muito inferior à precedente, [pois] são geralmente baixos de estatura, cabeça pequena, formas arredondadas, linhas pouco definidas, de olhos pequenos, pretos e vivos, nariz pequeno, um

pouco achatado e sem expressão, côr muito trigueira e baça, e aspecto lânguido e efeminado (CRUZ, 1910).

Feita a descrição física, que nada fica a dever à prática científica da fisiognomonía então em voga, afirma que as suas habitações são ainda mais “hediondas que as dos monhés, [...] sem ar, nem luz, nem limpeza de casta nenhuma, verdadeiros focos de insalubridade e immundície”. Assim vivendo, seriam de uma “sordidez sem igual” e seguiam as doutrinas de “Budha [que] tanto lhes proíbe matar a vacca, objecto dum culto particular, como o microscópico parasita que lhes atormenta o corpo”. Passa então o padre a tecer comentários sobre o carácter dos *baneanos*, que considera de “espírito concentrado, como quem procura desde já identificar-se com *Nirvana*, são duma psychologia muito acanhada e dum senso moral inferior ao dos monhés”. Seriam indolentes e apáticos e, talvez por isso, também muito pacíficos e sofredores, tornando-se assim “não raras vezes victimas de doestos e opressões da parte de colonos deshumanos e cruéis” (CRUZ, 1910, p. 306-307).

Os adjetivos empregados por Antônio Ennes e pelo Padre Cruz não deixam dúvidas: trata-se, no imaginário colonial, de seres sórdidos, astutos, degenerados, cúpidos, mesquinhos, ávidos, insaciáveis, lânguidos, efeminados, repelentes e, para piorar, como animais, viviam em luras acanhadas, hediondas, imundas e insalubres. Se um poeta, jornalista e alto funcionário do governo colonial e um padre, ambos educados e ilustrados, assim os retratam, não seria de supor que a maioria dos colonos, broncos e analfabetos, achasse legítimo assacar-lhes insultos e imputar-lhes responsabilidades múltiplas?

Outra minoria também marginalizada, e que se mantinha fechada, era a dos *chinas*. Não se sabe exatamente quando os primeiros chineses chegaram a Moçambique. A comunidade chinesa estava concentrada na cidade da Beira e em Lourenço Marques, onde a maioria de seus membros se dedicava às tarefas ligadas à construção civil,

particularmente como carpinteiros. Mas a imagem que deles reteve a memória popular, certamente influenciada pela imprensa, era a de que eram horticultores imundos, que usavam fezes humanas em suas hortas e que punham em permanente risco a salubridade pública. Os chineses, ao cultuarem sua religião, manterem suas língua, vestimenta, culinária e os hábitos sociais próprios de sua cultura, foram marginalizados e, como os *monhés e baneanes*, vistos como servis, sujos e imundos. Apesar de hábeis artesãos, sempre foram alvo da perseguição da população branca laurentina.

Estas imagens racistas acerca dos asiáticos se traduziram em ações concretas por parte da administração colonial. Os asiáticos em geral foram vistos com desconfiança toda vez que se anunciava a possibilidade de surtos de peste bubônica, quer em Lourenço Marques, quer nas colônias britânicas vizinhas. Em 1901, em razão da declarada existência de um surto de peste bubônica na vizinha colônia do Cabo, o governador geral de Moçambique criou uma Polícia Sanitária com o dever e o direito de visitar todos os quintais, todas as cozinhas de hotéis e casas de alimentação, “acampamentos de pretos, habitações de mouros, gentios e baneanes”, além de todos os prédios que alugassem quartos, oficinas, estabelecimentos de gêneros alimentícios, bebidas e medicamentos. A administração queria atingir particularmente os negros e os asiáticos: estabelecia a demolição das casas que não estivessem em consonância com as condições higiênicas desejadas; fixava em cinco metros quadrados de superfície e em vinte metros cúbicos a área mínima a ser destinada a cada pessoa nos compartimentos reservados para dormitório; proibia expressamente que se dormisse nas casas que promoviam a venda de fazendas e gêneros alimentícios. Por fim, os asiáticos e os *indígenas* que vivessem em condições higiênicas que pudessem resultar em “perigo para a saúde pública” poderiam ser removidos e isolados.

Em 1907, novo surto de peste ameaçou a cidade e serviu de pretexto para novas medidas racistas, entre elas a queima das palhotas

consideradas suspeitas e a restrição do trânsito de africanos e asiáticos. As cantinas de asiáticos tidas como imundas foram destruídas; as palhotas queimadas deram lugar a construções autorizadas, ou seja, as duas medidas beneficiaram os brancos. Na situação colonial de Lourenço Marques, os judeus foram substituídos pelos *indígenas*, *chinas*, *monhés* e *baneanes* como bodes expiatórios de males invisíveis no imaginário europeu e sofreram perseguições diversas associadas ao *flagelo da Índia* (GREGORY, 1971; SWANSON, 1995).

Mas os asiáticos e os africanos eram discriminados também nos transportes, nas praias e em outros ambientes. Em 1904, o Regulamento de Exploração dos Eléctricos, que começava a circular em Lourenço Marques, afirmava que “os indígenas e asiáticos” só podiam viajar de pé na pequena área a eles destinada no fundo ou pendurados nos estribos e, segundo o Regulamento das Praias, os não brancos estavam impedidos não só de ocupar os recintos (cafés, salões etc.), como também de banhar-se nas mesmas águas que os brancos. Entretanto, esses não brancos ajudavam a custear a Comissão de Melhoramentos de Praias, que ficava com 25% da receita oriunda do registro de *indígenas* trabalhando em Lourenço Marques e 50% da receita cobrada pela entrada de asiáticos (*Boletim Oficial*, 45, 05/11/1910). Essa discriminação havia suscitado fortes protestos por parte de *O Africano* (06/12/1916), mas a proibição persistiu e, se os não brancos quisessem banhar-se, teriam que o fazer em áreas distantes e fora do recinto protegido por rede, correndo o risco de serem atacados por tubarões.

Em 1906, depois de férrea campanha movida por órgãos da imprensa, os bares inter-raciais e as casas de jogos frequentadas por negros foram deslocados para os subúrbios (*Diário de Notícias*, 06/01, 07/02, 17/02, 24/07 e 16/08/1906). O argumento era de que tais estabelecimentos mais conhecidos como cantinas, em sua maioria de asiáticos, eram antros de prostituição, lugares de degradação

física e moral e, portanto, incompatíveis com o desejado espaço urbano moderno e higiênico (ZAMPARONI, 1998).

Além destes exemplos, o racismo perpassava o cotidiano da cidade, notadamente o universo do trabalho urbano no qual não se operavam os mecanismos concorrenciais tipicamente capitalistas. A distribuição funcional e salarial não se assentava na competência ou na qualidade do trabalho; o critério racial estabelecia parâmetros para os vencimentos, criando uma profunda fragmentação que inviabilizou uma maior aproximação entre os diversos segmentos de trabalhadores (ZAMPARONI, 2000b, 2002). Os operários brancos faziam discursos eloquentes de conteúdo socialista, mas a prática cotidiana do movimento operário local era marcadamente racista, tanto contra negros quanto contra asiáticos. Excluía os negros e os mulatos de suas reivindicações salariais, pregavam reserva de vagas para brancos e promoviam manifestações públicas pedindo a expulsão dos comerciantes *monhês*, responsabilizados pela carestia de vida (*O Emancipador*, 24/05 e 31/05/1920; ZAMPARONI, 1998, p. 189-248; CAPELA, s/d.).

Embora os indianos tivessem grande presença no comércio e os chineses na construção civil, ambas as comunidades estavam excluídas das associações que reuniam os comerciantes, como a Câmara de Comércio, a Associação Comercial dos Lojistas, e das demais associações de classe, cívicas, beneficentes, recreativas e políticas laurentinas. Excluídos ou autoisolados, muçulmanos, hinduístas e chineses criaram suas próprias associações, quer para se manterem coesos em face das agressões, quer para propiciarem momentos de convívio que reforçassem seus laços culturais. Mesmo os goeses, com marcante presença nos postos intermediários e superiores da carreira administrativa, e os demais nativos das possessões portuguesas na Índia, em sua maioria cristãos, com nomes portugueses, sofriam discriminações.

Mas a luta pelo espaço social, e particularmente pelo emprego, assentes sobre as bases raciais criadas pelo colonialismo, não opunha somente os brancos aos negros e aos mulatos e estes entre si. Houve momentos em que os mulatos se uniram aos indianos numa frente contra os brancos; noutros, as partes se distanciavam e proferiam discursos racistas contra os aliados do dia anterior. O terreno era movediço e não raro acabava resvalando em interesses pessoais já que, numa comunidade pequena como era Lourenço Marques, o compadrio e as relações interpessoais, além da solidariedade de caráter racial, eram partes integrantes e elementos complicadores no estabelecimento de relações sociais. *O Africano*, jornal que era o porta-voz da comunidade de mulatos e negros educados, tinha mantido, na década de sua existência (1908-1919), uma posição francamente hostil, e sem distinção de nacionalidade, aos asiáticos, entre outras coisas porque considerava que estes não haviam se nacionalizado, isto é, não aderiram aos costumes europeus, à língua portuguesa e à religião católica e, além do mais, em se tratando dos *baneanes*, mandavam suas economias e riquezas para a Índia (*O Africano*, 03/12/1913, 30/06 e 14/07/1915).

Esta posição parece ter mudado, ao menos no que tange aos indo-portugueses, com a criação de seu sucessor, *O Brado Africano*, em dezembro de 1918, posição que, entretanto, não foi além de 1921, quando, numa eleição para o Parlamento português, o candidato, nascido em Moçambique e apoiado pelo jornal e pelo Grémio Africano de Lourenço Marques, não obteve os votos dos indo-portugueses laurentinos, e particularmente dos goeses (*O Brado Africano*, 10/05, 20/09, 27/09/1919; 27/08/1921; MOREIRA, 1984, p. 128-136). Tal atitude levou *O Brado Africano* a atacar os goeses, chamando-os *canecada* – um epíteto depreciativo – de parasitas que viviam do trabalho alheio e ocupavam cargos que deveriam ser entregues aos “naturais”, ou seja, aos negros e mulatos que representavam uma emergente classe social, cujos interesses estavam sendo limitados

por concorrentes mais fortes (*O Brado Africano*, 17 e 24/09/1921). Os goeses eram denunciados como impermeáveis à civilização ocidental e absolutamente refratários à convivência com os brancos e à adaptação aos seus costumes; os africanos, pelo contrário, queriam a convivência com os brancos. Assim, pediam que os *canarins* e *cane-cos* fossem mandados de volta à Índia.

o canarim que embora nos repugne, não o odiamos, que vá arrancar à intriga dos seus patrícios e fazer as suas manifestações “patrióticas” nas margens do Mandovi, que é um bem para a nossa terra, por nos vermos livres de um vizinho inútil e perigoso pela sua baba peçonhenta. [...] A África para os africanos e as raças que influem na sua civilização, e a Índia para os indianos com a sua “civilização típica”, eis o dilema (*O Brado Africano*, 05/11/1921).

Negros e mulatos lutando pelo emprego e por espaço social sentiam-se premidos entre brancos e indo-portugueses e acabaram por atirar para ambos os lados, mas preferencialmente para o lado mais fraco, buscando e obtendo apoio de alguns brancos. Assim, durante meses não faltaram editoriais com títulos como “Varrendo o Lixo”, “Para a Índia, Canalha”, nos quais os indianos eram chamados, entre outras coisas, de “corja maldita e infame”. O jornal assumiu um tom reacionário e francamente racista que, em outros momentos, tinha combatido ao apelar para o império dos direitos e dos valores individuais e para a execração do critério de cores e raças na qualificação dos indivíduos na sociedade (*O Brado Africano*, 22/10, 29/10, 05/11, 19/11, 03/12, 17/12/1921 e 07/01/1922).

Passados alguns anos, as comunidades de negros e mulatos educados e a indiana voltaram a se aliar para lutar contra discriminações e práticas racistas emanadas do Estado e dos colonos brancos, tal como ocorreu em 1926 quando o bispo local e as autoridades apoiaram a criação de um Colégio Europeu mantido com recursos públicos, no qual os não brancos estariam proibidos de estudar. Como

protesto, a população (negros, mulatos e indianos cristãos) parou de contribuir com dinheiro nas missas e começou a introduzir, nas caixas de doações, bilhetes criticando a medida (*Brado do Africano*, nº único, 31/07/1926; *Brado Africano*, nº único, 07/08/1926; *O Brado Africano*, 28/08, 13/10/1926). Em 1930, nova crise fortaleceu os laços antirracistas das duas comunidades. A Câmara Municipal procurou dar base legal à criação de uma reserva de mercado para os brancos (*Boletim Oficial*, 20 de 24/05/1930). A gritaria foi imediata contra tal medida que queria instaurar uma “odiosa selecção de cores, condenada pelos comícios e pela República”, e apelou-se para a solidariedade dos operários brancos, socialistas e para o “princípio igualitário de querer sol e chuva, para santos e pecadores, para colorados e brancos” (*O Brado Africano*, 21/06/1930). Vã ilusão. Os trabalhadores brancos, principais beneficiários da nova lei, fizeram-se de surdos.

Mas nesta corrida aos empregos emergiu uma outra categoria, além das tradicionais, negros/ mulatos/ africanos, indianos/ goeses/ monhés, amarelos e europeus/ brancos: a de *naturais da colónia*. O termo era usado na década de 20 para designar os negros e os mestiços nascidos em Moçambique (*O Brado Africano*, 17, 24/09/1921, 21/07/1928 e 24/01/1931), entretanto havia um outro tipo de *naturais da colónia* que não eram negros nem mestiços: eram os filhos brancos dos colonos europeus que, em 1928, já representavam um terço de todos os brancos presentes em Lourenço Marques (*Censo da População não indígena em 1928*, p. 309-10). Este grupo encontrava-se numa situação *sui generis*, pois toda legislação colonial falava em *europeus* e não em brancos e, caso fosse estritamente observada, excluiria esta parcela de brancos das regalias concedidas aos nascidos na metrópole.

Os dois termos, *europeus* e *brancos*, foram sempre tomados como equivalentes, tanto pelos próprios organismos oficiais - veja-se os casos dos Censos - quanto no dia a dia laurentino, e a tentativa

de dissociá-los e de definir quem seriam os *naturais* só foi uma questão posta em razão da crise dos anos 1930, quando a Liga de Defeza e Propaganda da Colónia de Moçambique enviou telegrama a Lisboa reivindicando preferência na ocupação de cargos públicos aos *naturais*, filhos de colonos, e não aos *naturais* em geral (*Clamor Africano*, 25/02/1933). Os negros e os mulatos apelaram ao governo para que não promulgasse tal lei, pois a situação já era bastante ruim por já se encontrarem “excluídos não pela lei mas por uma política surda que parece existir contra o nativo” (*O Brado Africano*, 15/04/1933). Foi uma batalha perdida.

Para concluir, podemos afirmar que, no período estudado, a classificação racial da população foi base sobre a qual se assentou a prática colonial portuguesa em Moçambique e orientou sua política em face dos diversos grupos culturais em presença no território. Esta classificação pseudocientífica hierarquizou a população *não branca* que era vista como um obstáculo à plena concretização do projeto colonial tido como modernizador, pois não compartia dos mesmos padrões culturais europeus: parte dela habitava em *palhotas*, preparava e comia, com as mãos, alimentos *estranhos*, tinha outros padrões familiares e referentes morais, exercia ofícios e práticas profissionais sem atender às normas jurídicas estabelecidas, vestia-se de forma que parecia exótica aos olhos europeus, dedicava-se a práticas religiosas e atividades lúdicas consideradas suspeitas, enfim, tinha um comportamento considerado inaceitável, pois incompatível com a moral e os bons costumes que a cultura europeia exigia.

A presença de africanos e asiáticos na cidade era fruto da necessidade, era tolerada mas não desejada, e quanto possível deveria ser mantida à distância, oculta, disciplinada ou ao menos excluída dos direitos de cidadania. Na cidade, a hierarquização consoante a raça e a cor se traduzia numa separação territorial dos corpos, criando, assim, as condições e as atitudes de limpeza para construir um mundo no qual todas as coisas, criaturas e corpos, estariam em seu próprio

lugar (COMAROFF, 1992, p. 64). Moradias, escolas, cinemas, *tramsways*, praias, bares, hotéis, empregos, filas eram separadas mais ou menos rigidamente segundo a pertença dos indivíduos a esta ou àquela raça atribuída pelo colonizador. E assim foi até que, pelas armas, o colonialismo foi derrotado. Mas esta já é uma outra história.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Luís Frederico Dias. *A Companhia dos Baneanes de Diu em Moçambique 1686-1777*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1992.
- AZEVEDO, Guilherme de. Relatório sobre os trabalhos do recenseamento da população de Lourenço Marques e Subúrbios, referido ao dia 1 de Dezembro de 1912. *Boletim Oficial*, suplemento, p. 177-193, 1913.
- CAPELA, José. *O Movimento Operário em Lourenço Marques, 1898-1927*. Porto: Afrontamento, s/d.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. Home-Made Hegemony: Modernity, Domesticity and Colonialism in South Africa. In: HANSEN, Karen Tranberg (Ed.). *African Encounters with Domesticity*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1992.
- COSTA, Eduardo da. Estudo sobre a administração civil das províncias ultramarinas. In: VÁRIOS. *Antologia Colonial Portuguesa*. Vol. I. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1946. p. 79-96.
- CRUZ, Daniel da. *Em terras de Gaza*. Porto: Gazeta das Aldeias, 1910.
- ENNES, António José. *Moçambique: Relatório apresentado ao Governo*. Lisboa: Imprensa Nacional/Agência Geral do Ultramar, 1971 [1893].
- FREUND, Bill. *Insiders and Outsiders: The Indian Working Class of Durban, 1910-1990*. Portsmouth: Heinemann, 1995.
- GREGORY, R. G. *India and East Africa. A history of race relations within the British Empires - 1880-1939*. Oxford: Claredon, 1971.

- LEITE, Joana Pereira. Em torno da presença indiana em Moçambique – séc. XIX e primeiras décadas da época colonial. Comunicação apresentada ao IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, IFCS/ UFRJ, 1996. mimeo.
- LOBATO, Alexandre. *Lourenço Marques, Xilunguine*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1970.
- LOPES Armando Jorges *et al.* *Moçambicanismos. Para um Léxico dos Usos do Português Moçambicano*. Maputo: Livraria Universitária UEM, 2002.
- MACHADO, José Pedro. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. 3.ed. Lisboa: Liv. Horizontes, 1977.
- MOÇAMBIQUE, Repartição de Estatística. *Censo da população não indígena em 1928. Boletim Econômico e Estatístico*. Série especial nº 10. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1930.
- MOÇAMBIQUE. *Anuário Estatístico da Colônia de Moçambique 1929*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1930.
- MOÇAMBIQUE. *Anuário Estatístico da Colônia de Moçambique 1935*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1936.
- MOREIRA, José. *A Luta de Classes em Lourenço Marques, 1900-1922*. Dissertação (Licenciatura em História) – Departamento de História da Faculdade de Letras, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo. mimeo.
- NEVES, Diocleciano Fernandes das. *Itinerário de uma viagem à caça dos elephantes*. Lisboa: Typographia Universal, 1878.
- OLIVEIRA MARTINS, J. P. de. *O Brazil e as Colônias Portuguezas*. 5.ed. aumentada. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira Livraria editora, 1920.
- REIS, Carlos Santos. *A População de Lourenço Marques em 1894. Um censo inédito*. Lisboa: Centro de Estudos Demográficos – Instituto Nacional de Estatística, 1973.
- RIBEIRO, Artur R. de Almeida. Descentralização na Legislação e na Administração das Colônias, excerto do relatório que precede a proposta de lei sobre a Administração financeira das províncias ultramarinas, de 1917. In: VÁRIOS. *Antologia Colonial Portuguesa*. Vol. I. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1946.

RITA-FERREIRA, A. Moçambique e os naturais da Índia portuguesa. II *Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/ Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 1985. p. 616-648.

SOARES, Paulo; ZAMPARONI, Valdemir. Antologia de textos do jornal *O Africano* 1908-1919. *Estudos Afro-Asiáticos*, 22, p. 127-178, 1992.

SWANSON, Maynard W. The Sanitation Syndrome: Bubonic plague and urban native policy in the Cape Colony, 1900-09. In: BEINART, William; DUBOW, Saul (Ed.). *Segregation and Apartheid in Twenty-Century South Africa*. London: Routledge, 1995. p. 25-42.

VASCONCELLOS E CIRNE, Manuel Joaquim Mendes de. *Memória sobre a Província de Moçambique*. 2.ed. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique. Prefácio e notas de José Capela, 1990.

ZAMPARONI, Valdemir. Copos e Corpos: a disciplina do prazer – Lourenço Marques 1900/30. In: VÁRIOS. *Territórios da Língua Portuguesa: Culturas, Sociedades, Políticas*. Rio de Janeiro: Fundação Universitária José Bonifácio/UFRJ-IFCHS, 1998. p. 628-633.

----- *Entre narros & mulungos – colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, c. 1890 – c. 1940*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, 1998. mimeo.

----- Monhés, Baneanes, Chinas e Afro-maometanos: colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940. In: CAHEN, Michel (org.). *Lusophonies asiatiques, Asiatiques em lusophonies*. Paris: Karthala, 2000a. p. 191-222.

----- Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940. *Afro-Ásia*, 23, p. 147-174, 2000b.

----- Trabalho, raça e classe no contexto colonial de Lourenço Marques, Moçambique, c. 1890-1940. *Studia*, 58-59, p. 59-86, 2002.

PERIÓDICOS

Boletim Oficial

Brado Africano

Clamor Africano
Diário de Notícias
O Africano
O Brado Africano
O Emancipador

Negritude, memória da África e o contraponto baiano do açúcar e do petróleo¹

Livio Sansone

Universidade Federal da Bahia

O açúcar e o petróleo são possivelmente a primeira e a segunda mercadorias-chave globais. Tem havido, é claro, outras mercadorias globais, tais como o sal, o ferro, o cacau, o café e o algodão – nota-se um conjunto crescente de publicações na história e na antropologia a respeito das mercadorias globais – mas, por uma variedade de razões, seus impactos sobre a formação da identidade e em gran-

1 Meu título é uma referência oblíqua ao clássico livro de Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Madrid: Catedra, 2002 [1940], em que ele se refere ao tabaco como o motor de uma forma de produção “branda” enquanto o açúcar seria o motor de uma forma de produção “dura”. A metáfora do contraponto entre duas mercadorias “opostas” também foi utilizada, no caso do Recôncavo baiano, por Barickman (1998). Agradeço ao Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) e ao Instituto do Milênio sobre a Desigualdade, do Instituto Universitário de Pesquisas e Estudos do Rio de Janeiro (IUPERJ) pelo apoio financeiro a este projeto de pesquisa, não exatamente generoso, mas certamente muito necessário. Agradeço também a meus assistentes de pesquisa Washington de Jesus, Agrimária Mattos, Evelim Sousa, Rosana Paiva e Diógenes Barbosa. Uma versão preliminar deste texto saiu com o título *Um contraponto baiano do açúcar e do petróleo: mercadorias globais, identidades globais?* (In: CAROSO, Carlos; TAVARES, Fatima; PEREIRA, Claudio [Org.], 2011, pp. 351-375.

des projetos étnicos ou nacionais foram menos intensos. Ademais, o açúcar e o petróleo, como mercadorias globais, podem ser tomados como paradigmáticos em relação às suas respectivas épocas, já que, de inúmeras maneiras, eles são um símbolo de seu tempo e ícones de poder: a linguagem universal do açúcar e sua tecnologia eram portuguesas, por vezes também espanhola. O açúcar tornou-se uma mercadoria que caracterizava e, em muitos sentidos, representava o Império português e o período da dominação ibérica do Atlântico. No caso da perfuração de petróleo e sua transformação em combustível, desde o seu início, no final do século XIX, a linguagem técnica – no fim das contas um jargão-mercadoria global – era e é ainda predominantemente o inglês, e a maior parte de sua tecnologia tem sido até agora produzida nos Estados Unidos e no Reino Unido. O petróleo e a tecnologia que ele possibilita representam o estágio da modernidade cujo idioma global é o inglês.

Este artigo explora os efeitos do açúcar e do petróleo sobre a formação de identidades ou, mais especificamente, sobre a produção da negritude e da branquidade. O estudo centra-se na região do entorno de Salvador, Bahia, onde ambas as mercadorias exerceram e ainda exercem um grande impacto, o açúcar desde 1550 e o petróleo desde 1950. A perfuração de poços de petróleo desde o início da década de 1950 e, mais tarde, a construção de uma enorme refinaria tiveram lugar em uma região até então dominada pela monocultura da cana e por engenhos ou usinas de açúcar. Após comparar a vida cotidiana sob a égide destas duas mercadorias, estabeleço a relação com a questão de uma identidade negra transnacional criada através do Atlântico, baseada em um passado comum de escravidão e em um passado mais recente, estendendo-se aos dias atuais, em que hierarquias raciais ainda penalizam populações definidas como negras. Finalmente, tento equacionar tanto a hegemonia cultural que acompanha a economia de uma mercadoria global e a influência do Atlân-

tico negro (GILROY, 1993) quanto um conjunto de singularidades que caracterizam essa região do estado da Bahia.

Essa parte da Bahia é emblemática para outras regiões do Brasil e diversos países em que a exploração do petróleo chega para substituir monoculturas ou formas de economia de subsistência (como a cana-de-açúcar, o cacau ou a pesca em pequena escala), ao mesmo tempo em que cria – amiúde muito rapidamente – uma economia local completamente diferente, com novas conexões globais, salários mais altos, distintos padrões de consumo conspícuo, novos valores associados a certas formas de trabalho manual e habilidades técnicas, e uma maneira totalmente nova de avaliar o que é um bom emprego.

A pesquisa que fundamenta este artigo é parte de um projeto mais amplo que combina minhas duas preocupações intelectuais atuais: a história dos Estudos Afro-americanos na Bahia desde o fim dos anos 1930, um período que culmina com a visita de Franklin Frazier, Lorenzo Turner e Melville Herskovits à Bahia –1940–43 (SANSONE, 2011), e o desenvolvimento, na região em torno de Salvador, Bahia, ao longo de um extenso período, daquilo que gosto de chamar de cultura da desigualdade – a naturalização da diferença (TILLY, 1998) – que torna aceitável ou suportável a vida em um contexto de desigualdade lancinante, através de um tipo de pacto social e cultural entre os ricos e os despossuídos. Essa cultura se desenvolve de forma bem lenta e leva muito tempo para recuar. Obviamente, tento traçar rupturas tanto quanto continuidades na experiência desse pacto social tão distorcido. O pacto baiano segue um conjunto de regras locais, mas também apresenta similaridades com outros pactos do gênero no sul global, em lugares com um histórico de desigualdades duráveis, especialmente outras partes da América Latina e da África, afinal, a região e o continente com os maiores índices GINI, coeficiente que mede a desigualdade.

O estudo da manutenção de desigualdades persistentes e extremas, assim como as formas culturais específicas e as estratégias so-

ciais que essas desigualdades ajudam a criar, pode se beneficiar de novos *insights* ao focar a longa história de regiões específicas, identificadas com sistemas de oportunidades abertos, porém territorializados. A esse respeito, enfatizar a situação desta região específica do Brasil pode permitir o reconhecimento de como tais desigualdades são construídas, postas em ação, conseguindo, de alguma maneira, reproduzir-se ao longo das gerações. Algumas regiões são particularmente cruciais, por exemplo, aquelas que experimentam uma transformação bastante súbita, indo de uma monocultura para uma “monoindústria”. A região ao redor do município baiano de São Francisco do Conde, que contava com cerca de 25 mil habitantes no ano 2000, localizada no Recôncavo baiano, a 80 km de Salvador, é um desses casos: é interessante tanto por seu passado, por ser um dos berços da sociedade baseada na monocultura do açúcar no Brasil, quanto por seu presente, em virtude de ter uma renda *per capita* bastante elevada, derivada do refino e da transformação do petróleo, combinada a um índice GINI extremamente alto.²

Minha pesquisa é baseada em trabalho de campo entre dois grupos distintos ainda que por vezes inter-relacionados: 1. antigos trabalhadores das usinas de açúcar e seus descendentes; e 2. a primeira geração de trabalhadores do petróleo e seus descendentes. A isso acrescentamos, é claro, material proveniente de arquivos e de acidentes, tais como o encontro do livro de registro da fazenda e usina Dao João que teve um lugar central na pesquisa. Para ser capaz de descrever o longo período que vai de 1950 até o presente, nossa pesquisa concentrou-se em dois grupos etários: a geração mais velha, atualmente na faixa de 60 a 90 anos, e a geração mais jovem, na faixa de 15 a 30 anos. De janeiro de 2007 a janeiro de 2009, após dois anos de pesquisa em arquivos, história oral, entrevistas aprofundadas e observação

2 Há um livro bastante abrangente sobre essa região, a recente compilação organizada por Caroso; Tavares; Pereira (2011).

participante, nossa equipe (composta por mim e quatro estudantes de graduação em final de curso) começou a aplicar um questionário a uma amostra representativa, composta por 500 famílias, distribuídas em diferentes distritos do município. Este levantamento, centrado na percepção da desigualdade em relação ao consumo, à terminologia racial, ao lazer e ao binômio trabalho e desemprego, será interpretado em outra ocasião. Este artigo está relacionado mais à parte qualitativa de nossa pesquisa, enfocando uma usina específica, mais tarde transformada em região de produção de petróleo, do que à vida em geral nos espaços rurais monocultores da Bahia ou à indústria petrolífera como tal no Brasil.³

Em muitos aspectos, minha pesquisa representa uma extensão do grande projeto Columbia-Unesco sobre as relações raciais no Brasil (CHOR MAIO, 1999; PEREIRA; SANSONE, 2007), que realizou trabalho de campo sobre a sociedade monocultora entre 1950 e 1953 na mesma região (WAGLEY, 1963; WAGLEY; ROXO, 1970). Esse foi o período em que as primeiras perfurações de poços de petróleo foram feitas na área, a vida nas usinas sendo vista como o epítome do atraso no estado da Bahia. De fato, bem em frente à fazenda e usina Dao João estudada por William Hutchinson (1957) e mais tarde por Maxine Margolis (1975), o recém-fundado Conselho Nacional do Petróleo, poucos anos depois rebatizado de Petrobras, construiu o primeiro campo de poços de grande porte na Bahia, e o nomeou – o que então foi percebido como uma provocação cultural contra o sistema monocultor dominante – com o mesmo nome da usina: Campo Dao

3 No Brasil tem havido, surpreendentemente, pouca pesquisa socioantropológica sobre o açúcar e, em especial, sobre o petróleo. Com poucas exceções, tais como José Sérgio Leite Lopes (1976) que abordou uma usina de açúcar no estado de Pernambuco, o pouco que existe de pesquisa tende a evitar o foco sobre um engenho de açúcar ou o campo de extração de petróleo específico, o que se relaciona, em grande medida, com o fato de haver poucas fontes escritas para pesquisas em escalas tão pequenas, e em função de a etnografia e a história oral não estarem sendo utilizadas suficientemente.

João. Obviamente, naqueles primeiros anos de aberta oposição econômica e cultural entre o mundo da perfuração e refino do petróleo e o mundo da produção do açúcar e do álcool, ninguém, na verdade, poderia imaginar que apenas 20 anos mais tarde, em meados da década de 1970, a cana-de-açúcar viria a se tornar, por meio do etanol, um componente importante dos combustíveis automobilísticos no Brasil.

Além de comparar as relações e as hierarquias sociais e raciais na era do açúcar e na era do petróleo, investigo também os diferentes sistemas de memória que o açúcar e o petróleo desenvolveram na região. Conforme demonstrarei mais adiante, a indústria do petróleo teve um grande impacto no sistema da memória e da lembrança. Neste artigo, estou interessado nas consequências da chegada e do desenvolvimento da indústria do petróleo, inicialmente, e dos royalties, mais tarde, no cotidiano familiar, na formação de identidades, na vida religiosa e em noções de negritude.

Em muitos aspectos, o estudo da gênese de desigualdades persistentes e extremas é uma análise dos diferentes estágios da modernidade e de suas consequências para o sistema de dominação e hierarquia social, assim como para o tipo de resistência e para o conjunto de expectativas que dele derivam. Em meu projeto, eu e meus assistentes isolamos, para propósitos analíticos, três estágios na construção das desigualdades, cada uma deles sendo caracterizado por uma força diretriz principal na economia:

- um primeiro período no qual a cana-de-açúcar, com sua cultura e seu sistema de memória, determina a economia local e as conexões transnacionais – atores destacados são importantes e famílias locais bem conhecidas de capitalistas vivem em constante falta de capital: são capitalistas sem capital;
- um segundo período no qual o petróleo, com sua cultura e seu sistema de memória muito mais poderosos, torna-se repen-

tinamente e durante algumas poucas décadas a força econômica motriz – o único ator destacado é um capitalismo (sem rosto) sem capitalistas;

- um terceiro período caracterizado por uma arrecadação municipal relacionada à exploração do petróleo, a qual permite um populismo movido a petróleo em São Francisco do Conde – o ator de destaque é a riqueza sem contrato social, da forma que ocorre na maioria das sociedades hidrocarburetadas (KARL, 1997; CORONIL, 1997).

O AÇÚCAR COMO REPRESENTAÇÃO DO PASSADO

Na historiografia brasileira tradicional, principalmente mas não exclusivamente, no caso da historiografia popular, a produção de açúcar e álcool, em especial no nordeste do país, representa o passado.⁴ Nesta tradição, o açúcar transforma-se em um ícone do atraso – um (sub)desenvolvimento econômico caracterizado pela ausência intrínseca de tecnologia, inovação e modernidade, assim como por relações de trabalho distintas das “modernas” por serem centradas no *status* (e na hierarquia) e não no contrato: relações “patriarcais”, como são definidas nesta tradição historiográfica e em certo gênero literário, que fez do engenho e do canavial o núcleo de sua narrativa e do qual José Lins do Rego foi, no Brasil, o intérprete principal e mais amplamente lido. Na verdade, o açúcar tornou possível a primeira globalização: tinha um mercado e uma tecnologia globais e, quando associado à escravidão, criou condições de vida e de trabalho bastante similares em diferentes regiões do mundo.

4 Ver, entre outros, a obra de Manuel Diegues Junior (1952). Esse tipo de narrativa histórica popular era amplamente lido e se tornou bastante influente no processo de construção nacional no período de 1930 a 1960. Ver, para uma revisão crítica desta abordagem e suas implicações políticas, Barickman (1996, 1998).

O açúcar teve, historicamente, um efeito homogeneizante sobre as relações de trabalho, a tecnologia, o mundo da finança e do crédito, e também sobre o paladar. Como Sidney Mintz (1985) brilhantemente demonstrou, para que o açúcar se tornasse uma mercadoria de fato global, um gosto global pelo açúcar teve de ser criado – afinal, comer açúcar em nossas doses modernas não é uma coisa “natural”. Foi apenas quando a classe operária britânica passou a ter uma dieta fortemente baseada no açúcar (na forma de doces, chás, bolos etc.) que a demanda pelo açúcar de cana se estabilizou e passou a crescer até pelo menos o advento do açúcar de beterraba na Europa. Na Bahia, por um longo período, até já bem adentrado no século XIX e mesmo no século XX, a mais avançada tecnologia da época estava nos engenhos e nas usinas de cana (SCHWARCZ, 1976). Isso criava tanto a acumulação de capital quanto uma condição proletária.

Nas entrevistas com antigos trabalhadores da usina Dao João, já agora idosos, deparamo-nos com um tipo específico de cultura trabalhadora, a qual tinha como elementos fundamentais uma constante ânsia por terra, liberdade de movimento, propriedade da casa, tempo para si mesmo, respeito (homens) e reputação (mulheres), e uma renda disponível a ser gasta com o corpo (roupas, sabão, cuidado do cabelo etc.). Os antigos trabalhadores mais velhos lembram-se da usina, e ainda mais do trabalho nos canaviais, com uma mistura de nostalgia e medo. Eles recordam a constante escassez de alimento e como tinham que conseguir comida extra nos fins de semana e nos períodos após o trabalho. A empresa não oferecia lotes para que os trabalhadores pudessem ter uma horta (os gerentes entrevistados, ao contrário, afirmaram que todos os trabalhadores tinham direito a um lote e que muitos cultivavam tabaco, a maior parte para seu próprio consumo). O mangue nas imediações era a fonte da maior parte da proteína extra, fornecendo caranguejos, mariscos e algum peixe. O mangue não pertencia a ninguém, ou melhor, era visto como se pertencesse a todos.

Também as atitudes em relação à pobreza se assemelham à cultura operária de qualquer outro lugar: o significado contestado de tomar da terra e da usina (furto versus reapropriação; caçar e pescar nas propriedades cercadas e se apropriar de pequenas quantidades de carvão ou melaço, considerados pelos trabalhadores como direitos adquiridos e benefícios adicionados ao salário, e pelos senhores como sinais de uma intrínseca falta de disciplina e de inclinação para o roubo). O tempo era estabelecido pela sirene da usina, possivelmente um dos poucos relógios da região, sempre sincronizado com as marés – o transporte aquático, a pesca e a colheita dependiam da lua e das marés. Ao lembrarem da usina e do canal, os antigos trabalhadores da cana recorrem a uma memória que é ao mesmo tempo doce e amarga: havia solidariedade de classe e um sentimento comunitário, mas também escassez, fome, problemas de saúde, crianças doentes ou morrendo e, em geral, falta de opção.

Ao reafirmarmos que as práticas corporais são parte integrante da cultura da classe trabalhadora, nossa pesquisa tenta perceber como as pessoas se sentiam em relação à beleza e à moda naquela época. Ouvimos que, apesar da constante escassez de tecido que caracterizava a vida diária, os trabalhadores insistiam em vestir-se bem e com roupas limpas nos fins de semana. Depois do trabalho, todos imediatamente tomavam banho e trocavam de roupa, procurando simplesmente pensar em coisas que não o vapor quente da usina ou o sol escaldante do canal. As memórias são de suor e calor. A limpeza parece ter sido uma forma de se inteirarem novamente da própria humanidade e de manterem um padrão de vida razoável nas casas pequenas e lotadas que pontilhavam a fazenda e onde os trabalhadores “podiam morar” (sem nunca se tornarem donos).

A limpeza e a ênfase na vida familiar ordeira, apesar da pobreza, eram também formas de manter distância das grandes multidões de cortadores de cana temporários, contratados imediatamente antes da colheita para potencializar a produção, e que vinham usualmente do

interior mais árido. Na memória dos antigos trabalhadores entrevistados em São Francisco do Conde, esses trabalhadores sazonais eram muitas vezes representados como uma combinação de gente que trabalhava duro e ganhava por produção, homens rudes e mesmo violentos, porém simplórios e fura-greves, que os mestres manobravam para se contraporem aos trabalhadores locais “regulares” que viviam na fazenda o ano todo. A limpeza era agradável, mas também uma forma de marcar uma posição – próxima à vida citadina e ao que se percebia como “moderno” (no português popular da Bahia o termo também significa “jovem”). Um pedaço de sabão era o presente tradicional para uma criança recém-nascida ou para recém-casados.⁵

A moda era igualmente importante. Estar em sintonia com ela podia implicar um considerável status entre os colegas de trabalho. A moda metropolitana era mediada pela costureira local, que obtinha seus “modelitos” de revistas ocasionais que uma das muitas mulheres locais que trabalhavam como empregada em Salvador trazia em um de seus retornos periódicos (a viagem a Salvador durava um dia de barco – hoje são 90 minutos de ônibus). Em algumas ocasiões, as roupas eram modeladas a partir de um vestido doado por uma mulher de classe média alta à sua empregada. Os homens ficavam sabendo da moda e das tendências por diversos colegas na usina ou nas fazendas que viajavam a Salvador a trabalho, como os embarcações nas balsas que levavam açúcar e aguardente.

Os trabalhadores da usina tinham sua vida cultural e suas atividades de lazer. O samba (especialmente a versão local do samba de roda), a capoeira e um conjunto de rituais religiosos combinando o catolicismo popular ibérico com rituais de origem africana eram elementos estabelecidos da vida social, especialmente desde os anos 1950, quando o samba e a capoeira passaram a ser praticados também no terreiro em frente à casa da família do dono – em sábados espe-

5 O sabão, é claro, é outra mercadoria global com histórias e significados locais.

ciais, a própria filha do dono tinha de cair no samba para mostrar o quanto era boa na dança. De forma similar, os dois “sacerdotes” daquelas que hoje seriam chamadas de casas de umbanda e candomblé eram respeitados, e o dono da usina tirava seu chapéu ao passar em frente às suas casas de culto. De maneira contraditória, a mesma filha que tinha de sambar no terreiro da usina, conforme nos foi contado, não tinha permissão para sambar em Salvador.

De fato, a usina Dao João, com aproximadamente seus mil trabalhadores, além de outros mil nos canaviais, era o fulcro da modernidade na região: da década de 1940 até 1969, quando faliu, a usina tinha o maior armazém de víveres e o único cinema das imediações. Nos finais de semana, as pessoas vinham do pequeno povoado até a entrada principal da usina para participar de festas, ouvir música, comprar roupas e tecidos, ou apenas para saber das novidades. A usina tinha uma linha férrea especial, um porto e uma frota de balsas, os únicos caminhões do município e concentrava praticamente todos os trabalhadores especializados das imediações.

Meu argumento é que qualquer atraso intrínseco associado à indústria do açúcar, seja ele tecnológico, político ou cultural, não pode ser tomado ao pé da letra, e tem de ser entendido como uma construção cultural. Na década de 1970, durante a forte expansão da industrialização relacionada ao desenvolvimento do maior polo petroquímico da América Latina, situado a meros 30 quilômetros de São Francisco do Conde, tanto os abastados quanto os despossuídos, por razões obviamente opostas, tinham interesse em representar a cultura do açúcar como um resquício do passado e não como a origem de grande parte do presente. O objetivo dessa representação era prevenir qualquer reivindicação material e simbólica baseada na escravidão ou na relação senhor/escravo. De fato, logo após a falência da usina, em 1969, as fileiras de pequenas casas utilizadas por trabalhadores foram rapidamente demolidas, e o maquinário, vendido para outra usina. O passado tinha que ser expurgado. Apenas algumas dessas ca-

sas, situadas bem defronte à entrada da usina, permaneceram de pé, e apenas porque alguns dos trabalhadores mais militantes ou resilientes ali viviam – foi com estes que fizemos a maior parte das entrevistas. Como expus em outro lugar, a escravidão não pode ser lembrada de maneira tão intensa nem ser facilmente transformada em patrimônio cultural (incorporado a lugares) quando sua memória está ainda viva tanto na cultura popular quanto na cultura de elite (SANSONE, 2002).

O PETRÓLEO REPRESENTANDO A MODERNIDADE

Ao contrário do açúcar, na memória popular e na literatura oficial e acadêmica sobre o desenvolvimento econômico brasileiro, o petróleo significa a modernidade.⁶ Em períodos mais recentes, o petróleo também veio a representar um novo estágio do capitalismo, caracterizado pelo crescimento paralelo da riqueza e da desigualdade. Meu argumento é mais complexo e defende que, na Bahia, o petróleo – através da estatal Petrobras – tornou um tanto mais fácil a transição para uma modernidade plena, mas não representou o impulso distributivo que dele se esperava na década de 1950 (BRANDÃO, 1998; COSTA PINTO, 1958). Ele levou a um conjunto de mudanças, mas corroborou outras tendências. Deixem-me ficar com um conjunto de mudanças, da maneira como são apresentadas nas entrevistas por antigos trabalhadores:

1. Pela primeira vez na região a habilidade técnica foi altamente valorizada no mercado de trabalho – trabalhadores e técnicos especializados, que haviam adquirido seus conhecimentos

6 Ver, entre outros, o livro *Os desbravadores*, um álbum comemorativo dos 50 anos da Refinaria Landolfo Alves-Mataripe publicado pela própria Petrobras, artigos de jornal escritos por Monteiro Lobato e o recente livro ilustrado *A história do petróleo na Bahia* (Salvador: Editora EPP), organizado por Cid Teixeira (2012) e publicado com o patrocínio da Petrobras.

nas usinas como aprendizes, foram atraídos para a indústria do petróleo, que combinava salários muito mais altos a uma cultura de chão de fábrica menos hierárquica. Em certa medida, o trabalho manual pesado também recebeu um estatuto mais elevado, pois em sua primeira década a empresa contratou milhares de trabalhadores não especializados da região para a construção de estradas, portos e a refinaria.

2. Ao contrário dos trabalhadores das usinas e dos canaviais, os empregados da Petrobras gostavam de exibir, depois do horário de trabalho, seus macacões azuis e suas botas de ponta de metal sujos de lama e petróleo. Ouvimos muitos relatos de trabalhadores do petróleo que, ao chegarem ao cais, onde barcos da empresa deixavam toda noite aqueles que vinham de poços na baía a dois ou três quilômetros da praia, entravam direto em um bar com suas roupas sujas e seus capacetes amarelados. A história prossegue com esses trabalhadores pagando diversas rodadas de bebida a todos ali presentes. A lama e o petróleo tinham de ser exibidos e mesmo encenados, como era o caso, como um ato de vingança contra os ricos. O consumo conspícuo era em geral a forma de entregar a mensagem à elite cidadina açucareira tradicional. Assim, ficamos sabendo que um desses trabalhadores, ao desembarcar no cais, ofereceu o dobro do preço por um peixe à venda na feira local apenas pelo prazer de tirá-lo das mãos do prefeito, um representante da elite açucareira que, em um ato de generosidade pública, tinha encomendado o peixe para presentear uma velha senhora pobre e doente. A exibição do seu corpo operário e do dinheiro ganho por meio dele era a mensagem que a nova elite proletária mandava à velha elite política e econômica (até 1972 todos os prefeitos tinham vindo de umas poucas famílias de donos de usinas de açúcar e fazendas).

3. A Petrobras mudou a estrutura de emprego radicalmente também em termos de gênero, ao contratar até pouco tempo atrás apenas homens. Na usina de açúcar e no canavial as mulheres participavam da produção, pelo menos nos meses mais cheios da colheita e da moagem da cana. A Petrobras institucionalizou pela primeira vez na classe mais baixa o papel de dona de casa e, no caso de morte do marido, o que ocorria com muita frequência especialmente nos primeiros 20 anos por conta da alta taxa de acidentes, o papel de pensionista – uma dona de casa recebendo a aposentadoria em nome de um marido falecido. Na mesma linha, vieram direitos de aposentadoria em geral (praticamente desconhecidos na indústria do açúcar), cuidados com a saúde para toda a família do trabalhador e cursos de alfabetização e de técnicos para os trabalhadores (após os anos 1980, a Petrobras passou a contratar cada vez mais apenas trabalhadores especializados e candidatos com diplomas técnicos). Essas providências foram acompanhadas de um duplo e complexo processo no que concerne à vida familiar: por um lado, tanto a empresa quanto as esposas exerciam pressões em direção à formalização da paternidade e aos benefícios sociais decorrentes, o que reforçou os laços da família nuclear; por outro lado, esse processo de reconhecimento formal transformou aquelas que teriam sido mães solteiras em receptoras de alimento, as quais passavam a conformar a segunda e, algumas vezes, a terceira família do trabalhador do petróleo.
4. Uma boa atenção à saúde dos trabalhadores e de suas famílias, algo de que a Petrobras se orgulha, significa, como a viúva de um trabalhador do petróleo nos contou, que as crianças pararam de morrer. Em um período muito curto a condição de saúde dessas pessoas melhorou drasticamente. Vale a pena

ressaltar que este é o aspecto positivo dos anos dourados da Petrobras, aquele de que as mulheres tendem a se lembrar e a valorizar mais. Os homens, por seu turno, gostam de recordar as novas oportunidades de formação técnica e de consumo. Nos termos de Mara Viveiros, os homens da indústria do petróleo são lembrados como “quebradores” e “cumpridores” – são os melhores provedores disponíveis no mercado matrimonial, mas também os mais extravagantes, rueiros e promíscuos na região.

5. Com uma renda excedente, veio a propriedade da casa, em oposição a morar em casas na terra da usina, pelas quais não se paga nenhum aluguel formal, mas onde se deve fidelidade à companhia (“morar de favor”).
6. A promoção da alfabetização afetou poderosamente os mecanismos da memória e as noções de direitos.
7. Relações de trabalho formais e niveladoras, em oposição a relações semelhantes a castas. O sindicalismo tornou-se possível e foi, por vezes, até estimulado pela Petrobras, para ser desencorajado novamente durante a ditadura militar de 1964-1983.
8. Renda excedente – a “geração geladeira”, como ficou conhecida a primeira geração de trabalhadores que pôde comprar uma geladeira, e que usava o consumo atraente para aceder a formas visíveis de exercício de poder.
9. Essas mudanças econômicas e sociais foram acompanhadas por um processo de diversificação, segmentação e especialização no domínio da experiência religiosa. Desde os anos 1950 até a década de 1990, verificou-se uma sequência de fatos, que partiram de um estado de monopólio por parte da Igreja Católica, em associação com o catolicismo popular ibérico e

com um conjunto relativamente informal de tradições afro-católicas, que gerou uma situação caracterizada pelos sociólogos como mercado religioso, abarcando a Igreja Católica, o catolicismo popular, as casas de candomblé “propriamente” estabelecidas e uma variedade de Igrejas Pentecostais. Há certa evidência de que os anos 50 foram o período em que dois passos importantes foram dados nesse processo, ambos por famílias de trabalhadores da Petrobras: a fundação do primeiro templo da igreja pentecostal Assembleia de Deus e o estabelecimento das duas primeiras casas de candomblé organizadas de acordo com um modelo largamente inspirado nas principais casas “tradicionais” baseadas em Salvador. No que tange à religiosidade de origem afro-católica, naqueles anos observou-se uma transição de locais de culto informais e frequentemente móveis para templos, assim como de práticas muitas vezes definidas como bruxaria, mesmo por aqueles que as tinham em alta estima, para o que é agora chamado de religião ou apenas de candomblé.

10. De modo interessante, nas entrevistas com trabalhadores aposentados do petróleo, a expressão “negro” aparece nas narrativas apenas após o estabelecimento da Petrobras no município. Isto é algo que ainda estamos explorando, mas está claro que um certo grau de orgulho negro acompanha tanto o sindicalismo petrolero quanto alguns dos símbolos associados à própria indústria do petróleo. Percebe-se como os trabalhadores do petróleo se orgulham de chamar o “mineral” de “ouro negro”, ou quão facilmente eles utilizam o trocadilho Petrobras/”Pretobras”.⁷

7 Trocadilho logo retomado pelo cantor Itamar Assunção, que intitula um dos seus melhores álbuns de Pretobras.

Ao longo das últimas duas décadas, aproximadamente, um novo contexto econômico e social vem tomando forma, por meio de uma combinação de rendas crescentes derivadas do petróleo, em um município muito rico que mantém uma elite local relativamente pequena com altos salários e benefícios especiais, de um lado, e um enorme contingente de pobres que dependem em grande medida da administração municipal no que diz respeito a trabalho, benefícios sociais, políticas de assistência e favores, por outro. Uma das razões para a escolha de São Francisco do Conde para uma pesquisa sobre a desigualdade extrema é fato de o município ser o primeiro ou o segundo do Brasil em termos de riqueza por habitante, e ao mesmo tempo um campeão em termos de baixo Índice de Desenvolvimento Humano.

As receitas provenientes de royalties, extremamente altas e em ascensão, são retidas em sua maioria pelo município e não mais pelo governo federal, como no passado, em virtude do que ficou estabelecido na Constituição progressista de 1988, pós-ditadura, com sua ênfase em descentralização. Essas grandes quantias de dinheiro são administradas por um número relativamente pequeno de pessoas que ocupam o governo municipal. Em poucas palavras, uma nova elite local encontra-se empoderada por esses royalties de forma impressionante, representando um terceiro poder na história de São Francisco do Conde, talvez o mais poderoso de todos, depois dos barões do açúcar visíveis (capitalistas com pouco capital) e dos invisíveis diretores da Petrobras (capitalismo sem capitalistas). Uma nova e mais recente trama de desigualdade junta-se à outra, tradicional.

Esta situação, de uma economia e de uma elite movidas a royalties, teve efeito a partir do fim da década de 1980, o período da redemocratização no qual a Petrobras suspendeu a perfuração e a exploração de poços em São Francisco do Conde (muitos poços foram reabertos em 2006, levando a um renovado interesse entre os jovens por um emprego na indústria do petróleo) e limitou seu uso do ter-

ritório à grande refinaria, que gera a maior parte dos royalties acima mencionados.

Apesar deste contexto, determinado pela desigualdade renovada, pelos escândalos de corrupção e por um conjunto de prefeitos afastados de seus cargos (a maior parte aliados a grupos de interesses políticos conservadores no estado da Bahia), São Francisco do Conde foi o município do Brasil que produziu a mais alta percentagem de votos a favor da presidência de Lula em 2002 – 93%!

MEMÓRIA

Açúcar e petróleo estão associados a diferentes infraestruturas – ou regimes – de memória. O mundo do açúcar produz três conjuntos de memórias: aquele visto de baixo para cima, o de cima para baixo, e o que decorre do ponto de vista do partido comunista e seus porta-vozes. O primeiro tende a ser centrado no indivíduo, individualista, portanto. É a expressão de proletários iletrados “para si”, sem uma consciência de classe, a qual temos de procurar nas entrelinhas: um conglomerado de casos pessoais na maioria das vezes proveniente de uma relação dual com um encarregado ou um administrador. Nesse conjunto, a memória da escravidão e do trabalho no canavial e na usina pode ser identificada, em algumas ocasiões, nas narrativas e nos textos produzidos em letras de sambas, “causos”, provérbios, nomes de pessoas e lugares, rezas e formas de celebrar as festas de santos católicos, como Santo Antônio e São Roque. Há também muito silenciamento. Mesmo quando ouvimos falar de humilhação ou resistência, isso está geralmente relacionado a um indivíduo, como no caso de reação violenta a uma ofensa pessoal – tal como ser tratado aos gritos por um preposto ou administrador na presença de companheiros de trabalho.

O segundo conjunto está relacionado aos ricos: eles têm um conjunto de memórias bastante adocicadas, muito bem estruturadas através de álbuns de família, árvores genealógicas, publicações de historiadores e antropólogos locais (algumas de etnógrafos ou historiadores autodidatas), diversas autobiografias ou romances nostálgicos “sobre o passado”.

O terceiro conjunto corresponde às memórias de resistência coletiva, que podem ser encontradas nos artigos de *O Momento*, um semanário comunista baiano bastante popular entre cortadores de cana e trabalhadores nas usinas, publicado entre o fim dos anos 1950 e o começo da década de 1960: nas entrevistas e nos depoimentos de trabalhadores, o plural “nós” é a única forma utilizada. Em *O Momento*, esses trabalhadores são sempre referidos no plural, a não ser que o artigo trate de alguns lamentáveis casos de maus-tratos contra eles. A vontade dos trabalhadores, sugere-se, é positiva quando expressada no plural.

Quando voltamos às entrevistas em profundidade, vemos que muito da resistência dos trabalhadores do açúcar é o resultado de tentativas e reivindicações individuais – a maior parte delas tentativas de recuperar sua própria humanidade e obter “respeito”, e mesmo individualidade. Quando os trabalhadores da usina e dos campos mobilizam uma identidade coletiva, quase sempre se trata de masculinidade, de hombridade. A masculinidade se faz presente através da ligação entre o dono da usina e o trabalhador especializado, e entre o preposto e o cortador de cana. Infringir as leis silenciosas do respeito, como gritar com outro homem, para não mencionar ameaçá-lo com o recurso à violência, especialmente em público, pode gerar uma reação (também violenta). Isto aponta para a necessidade de reflexão sobre o papel da honra na reivindicação da identidade (masculina), assim como da “persona” em uma sociedade marcada pela escravidão.

A cor torna-se parte das narrativas dos trabalhadores apenas em raros e determinados episódios. A condição proletária, na maioria dos casos, é vista como menos restritiva e limitadora do que a da pessoa negra, tanto nos canaviais como atualmente nas instalações petrolíferas. A cor emergia quando nós, como entrevistadores, estimulávamos o tópico, mas não de forma espontânea. No grupo mais jovem, que tende a ser mais instruído e frequentemente enfrenta o desemprego mais que seus pais, o termo “negro” é usado amiúde e há uma leve inclinação para reconhecer a discriminação racial como um fato da sociedade brasileira – como argumento em outro lugar (SANSONE, 2004) – o que resulta de uma vida social mais “misturada” e de maiores margens de manobra que cruzam diferentes fronteiras sociais e de cor, em comparação com seus pais, que costumam ser mais “locais” e têm muito menos mobilidade em suas horas de lazer em público. É preciso ressaltar que o termo “negro” mudou de sentido ao longo do último século, nesta região e no Brasil como um todo: de um termo imposto a alguém ou com tom pejorativo, para um termo assertivo, visto atualmente como parte da autodefinição. Parece que a negritude se torna interessante, como fator que conduz a uma maior autoestima, apenas quando pode ser percebida, ao menos em certa medida, mais como uma escolha e menos como uma imposição.

Os mecanismos da memória são entre trabalhadores da Petrobras um tanto opostos àqueles dos trabalhadores dos canaviais e da usina. A alfabetização, a imprensa sindical, o Sindipetro (um poderoso e influente sindicato), campanhas publicitárias nacionais, boletins da empresa, a mera existência de instalações extremamente visíveis (em oposição às ruínas da usina Dao João) e, nos últimos anos, até um projeto, inspirado e liderado pela administração nacional da empresa, de recuperação da história e da memória da Petrobras – o Projeto Memória, da própria Petrobras – tenta transformar uma cultura corporativa em patrimônio histórico (nacional).

Não admira que na região tenha sido mais fácil reunir material sobre os últimos 50 anos, dominados pela Petrobras, do que sobre o período anterior, muito mais longo, dominado pela produção de açúcar e álcool.

DA CULTURA POPULAR À CULTURA AFRO-BAIANA

A mudança cultural tem sido parte integrante desta pesquisa. Vejamos quando, como e por que a África e seu tropo ou a terminologia de cor adentram as estruturas de memória acima mencionadas e o universo da produção cultural ou as narrativas sobre a cultura. Afinal, o Atlântico Negro – o sentimento de um passado e de um presente compartilhados por populações de ascendência africana em diferentes países e regiões através do Oceano Atlântico, norte e sul – existe pela graça de um conjunto de ícones compartilhados, lembrados e retrabalhados em diferentes regiões: África, obviamente, mas também “raça”, noções de beleza, alma, ritmo e sofrimento-resiliência (a memória coletiva de uma grande injustiça).

Conforme vimos no trabalho de outros pesquisadores que estudaram as décadas imediatamente após a escravidão (MATTOS, 2005; FRAGA, 2007), na memória de nossos informantes, algumas das quais datam dos anos 1920 e 1930, a linguagem da cor e da raça era evitada por diferentes razões, tanto pelos trabalhadores quanto pelos patrões. A linguagem aceitável entre diferentes grupos sociais era a de classe (trabalhadores versus encarregados, administradores e donos) ou a de gênero. Por exemplo, antigos trabalhadores lembram-se com algum prazer que naquele tempo se podia falar com o dono, Dr. Vicente, de homem para homem – embora um estivesse sobre um cavalo e o outro segurando um facão. Dr. Vicente era conhecido por ser duro mas justo, com frequência acrescentando um pouco de

dinheiro no envelope do pagamento de certos trabalhadores e insistindo que o conteúdo era o valor oficial (e mínimo) oferecido a todos.

Uma importante mudança se dá no lugar da África na cultura popular e nas narrativas em torno da negritude: este lugar e esta narrativa se tornam de implícitas na era do açúcar em explícitas na era do petróleo. A criação das duas mais importantes casas de candomblé na década de 1950 desempenha um papel fundamental em voltar a lembrar e a referir-se à África em São Francisco do Conde, o que é reforçado na década de 1970. De fato, o que tem sido chamado de reafricanização da Bahia é um processo que começou na cidade de Salvador e mais tarde espalhou-se para o resto do estado. Curiosamente, mesmo que se tenha redescoberto o tropo da África em grande medida a partir de um modelo centrado em Salvador, o Recôncavo representa uma área identificada por muitos como a raiz de diversos aspectos que compuseram o que foi definido, dos anos de 1930 para cá, como “cultura afro-baiana”: dos ingredientes da comida a roupas, instrumentos de percussão, “samba de roda”, construção de barcos e canoas e “bruxaria” – é daí que vêm as famosas ervas e seus poderes mágicos.

De toda forma, também em São Francisco do Conde percebe-se que, para obterem a aceitação da elite local e se tornarem parte do ambiente cultural do município, as casas de candomblé têm de se assemelhar em termos de estrutura, liturgia e mesmo no nome a um modelo ideal representado por um conjunto de “autênticas” casas de candomblé em Salvador, na maioria das vezes associadas à nação nagô-iorubá. Diversas casas de candomblé, menores e mais pobres, são ignoradas pela administração municipal e por seu generoso, ainda que imprevisível, sistema de apoio a grupos culturais e religiosos por não se encaixarem naquele modelo ideal inspirado por Salvador. Vale ressaltar que poucas dessas casas aderiram à Federação Brasileira do Culto Afro-brasileiro, e que as duas casas que menciono têm

em seu certificado que são da nação Angola, mesmo tendo adotado recentemente nomes iorubás.

O processo de transformação de formas culturais e artefatos que não chegavam a receber um nome (mas eram simplesmente feitos ou desempenhados de forma costumeira) em “cultura popular” a partir dos anos 1970 e em “cultura afro-baiana” na década de 1990 tem seus próprios atores. Investigamos atores locais e externos, agendas e agentes nessa revolução cultural. Nos anos 1990, o município, capaz de pagar salários melhores que os de Salvador, atraiu levas de professores do nível básico e produtores culturais da capital. Muitos deles eram ativistas negros ou empreendedores culturais. São Francisco do Conde ficou bastante conhecida em toda a Bahia por seus grandes espetáculos musicais ao ar livre, por suas festas de São João e por seu carnaval – eventos bem grandes para uma cidade relativamente pequena como aquela. Os prefeitos e seus assessores convenceram-se progressivamente de que investir em cultura valia a pena, que a criatividade cultural colocaria São Francisco do Conde no quadro do turismo e que a cultura, agora cada vez mais afro-baiana, era algo a ser promovido. Em 2005, às vésperas das eleições locais, a prefeitura do município distribuiu milhares de camisetas gratuitas apregoando um texto conciso mas pungente: “São Francisco do Conde Capital Cultural”.

Essa mudança abrangente no campo da cultura e da identidade relaciona-se a importantes mudanças na interseção entre cor, beleza e gênero. O Brasil é um país que fez da mistura de raças, e da produção da variedade fenotípica, algo a ser celebrado na cultura popular, ao mesmo tempo em que fixou, ao longo do tempo, uma complexa pigmentocracia – com o puro branco e o puro negro nos extremos. Também no Recôncavo essa escala classificatória não depende em grande medida propriamente da cor, mas de uma combinação de cor da pele, tipo de cabelo, espessura dos lábios, nariz, formato da cabeça e tipo de pés (há pessoas que juram haver gente que tem os pés genui-

namente “africanos”: grandes, rudes, e com o calcanhar achatado). A “qualidade” de uma pessoa resulta da combinação desses traços com os sinais corporais de trabalho manual ou perigoso, tais como calos, unhas sujas ou quebradas, cicatrizes e doenças de pele (principalmente fungos). Ler a posição social de uma pessoa pelo corpo não é uma coisa fácil, e a habilidade em fazê-lo torna você o autêntico baiano. A fluência nesses códigos é, ademais, imperativa no trabalho de campo, uma vez que indagar diretamente sobre discriminação racial pode inibir um informante. Por outro lado, perguntar sobre o marido ideal, sobre o que é um cabelo bom, ou apenas sobre o amor (que conjura todos esses elementos) tem funcionado para mim como um gatilho êmico – este é o tipo de pergunta que as pessoas gostam de responder e que toca numa corda familiar para muitos informantes, porque essa é a maneira pela qual as pessoas falam de “raça” no Brasil. É claro, o fenótipo pode ser importante no Brasil, onde cabelo louro e olhos azuis têm sido desde há muito associados à riqueza e mesmo à modernidade.

Em São Francisco do Conde, onde, de acordo com dados do último censo, os brancos representam meros 7% da população, a maior parte dos “brancos” o é por definição e, mais do que no mercado de trabalho ou em contatos com a polícia, como ocorre em partes do Brasil onde há um maior número de brancos, a cor e o fenótipo contam muito no domínio do namoro e do casamento. Este é um sistema que levou à criação de um habitus racial que tanto é específico da região quanto transforma e reinterpreta imagens de beleza, “raça”, branquidade e gosto que podem também vir de muito longe. Não é um sistema estático e autossuficiente.

Algumas mudanças de maior monta tiveram lugar com o advento do petróleo, como o caso do macacão azul mencionado anteriormente, por meio do qual, pela primeira vez, o corpo sujo do operário (negro) pôde significar status, ao passo que outras mudanças ocorreram nas duas últimas décadas, em virtude da revolução demográfica (tar-

dia) e da emergência da pessoa e da geração “mais jovem” como um novo grupo social, e da popularização da noção de “continuar jovem, logo bonito”, agora também entre as classes mais baixas. Um fator adicional de transformação é o que podemos chamar de popularização do feminismo, que tem afetado a construção do mercado matrimonial masculino – os homens são agora cada vez mais importantes não apenas como provedores, mas também como “companheiros”. Hoje em dia, essas alterações afetam a percepção da cidadania, algo que também se tornou, em muitos sentidos, estetizado. Ser um cidadão satisfeito é também ter um corpo saudável, que pode ser percebido como bonito e que experimenta o prazer.

MEMÓRIAS DA ÁFRICA E NEGRITUDE: UM NOVO CONTEXTO

A principal especificidade de São Francisco do Conde, quando comparada a outras regiões produtoras de açúcar (BOSMA, GIUSTI-CRODER; KNIGHT, 2007) ou a outros locais em que o petróleo veio a se impor na economia local, especialmente após séculos de prevalência de outra monocultura, como a cana (KARL, 1997), está no domínio da cultura, da religião e da linguagem das relações ou hierarquias raciais. É nesse domínio que a maior parte das elites brancas tem encampado estratégias para manter sua posição ao longo de um extenso período, em uma situação em que, desde a abolição da escravidão, em 1888, até o presente, os “brancos” são muito poucos e decrescem em número no município.

Entretanto, também se podem perceber “traços globais” agindo no domínio da cultura e da identidade nessa região da Bahia, como no tipo de cultura negra (jovem) que está sendo criada, a qual gira cada vez mais em torno da estetização da negritude, mais associada a práticas corporais e à política do corpo, e menos à vida religiosa.

Ao contrário, a vida religiosa constituiu a base do que tem sido chamado, especialmente em Salvador, de cultura afro-baiana. É uma cultura centrada na prática do candomblé e de seu universo cultural (consistindo no samba, na culinária de matriz africana, nas roupas e nos adereços especiais). Até aproximadamente 15 anos atrás, em São Francisco do Conde, as casas de candomblé e suas comunidades eram basicamente os únicos lugares e meios através dos quais a memória da África e da escravidão era preservada por meio de genealogias complexas e conjuntos de tradições “locais” centradas em “famílias religiosas”, fazendo de forma bastante hierárquica a intermediação entre o presente e um passado africano mágico.

Não obstante o fato de que as formas locais de produção cultural negra e de exibição da negritude, assim como aquelas através das quais as novas gerações expressam sua insatisfação com as desigualdades sociais, usam de maneira crescente os ícones e a linguagem do que se poderia chamar de negritude global ou cultura negra global, há certos aspectos da vida que parecem mostrar um alto grau de resiliência aos fluxos culturais globais, mesmo que estejam envolvidos na linguagem atrativa e aparentemente universal da negritude. Ainda que isto não seja detalhado neste artigo, posso afirmar que a linguagem do conflito e da negociação, mesmo entre os jovens, está imbuída da tradição relativamente local que se inclina à aceitação de desigualdades sociais extremas e ao alívio da insatisfação pessoal através de válvulas de escape que evitem fricções além do ponto de ruptura com os ricos – seja o dono da usina, os diretores da Petrobras ou, hoje em dia, o prefeito e seus assessores mais imediatos.

Nos Estudos Étnicos sempre houve um conflito entre as explicações de cunho cultural e as de cunho estrutural no que diz respeito às estratégias de minorias etnicorraciais – no mercado de trabalho, por exemplo. Em termos gerais, estudiosos de esquerda optaram pela estrutura, enquanto os que se inclinam à direita optaram pela cultura. Esta não é, obviamente, uma maneira de fazer jus às questões le-

vantadas em função da relação complexa entre mudança econômica, mobilidade social e posição etnicorracial. Em minha pesquisa tentei escapar desse dilema, ao focar o contexto formativo de longa duração das relações interétnicas atuais. Minha tentativa é a de evitar as armadilhas do “presentismo” que acompanham abordagens obtusas da formação da identidade étnica baseadas na teoria da escolha racional.⁸ Ao fazê-lo, tenho de continuar atento tanto a continuidades quanto a rupturas.

Em muitos sentidos, a “identidade (étnica)”, como dizemos hoje, é uma criação da modernidade que só pode tomar forma onde e quando as condições da modernidade e da modernização sejam dadas (GLEASON, 1983). Condições da modernidade podem existir, é claro, mesmo no contexto de acesso segmentado e desigual aos ícones da modernidade e ao que é definido como cidadania plena, como parece ser o caso da modernidade da América Latina.⁹ Um bom exemplo do caso em questão é a relação entre negritude e modernidade, uma ligação tornada íntima por Du Bois e, mais tarde, por Gilroy. De um lado, pode-se dizer que a modernidade em qualquer

8 Em muitos aspectos, proponho uma abordagem teórica que combina duas tentativas clássicas de identificar similaridades transnacionais no interior e através de diferentes estilos coloniais e ecúmenos do Atlântico negro. Se eu pudesse, juntaria as percepções derivadas do foco de Charles Boxer sobre a cultura da colonização, centradas na especificidade do império marítimo português e atentas a seus conjuntos de singularidades em comparação a outros impérios e sistemas coloniais, e a etnografia das mercadorias de Sidney Mintz – sua rede, estrutura de poder, economia e cultura. Seria como reconciliar, finalmente, duas tendências contraditórias: 1. os traços inegavelmente específicos do estilo colonial português, que conseguiu produzir em um conjunto de locais bastante distantes uns dos outros uma cultura razoavelmente similar de dominação baseada em uma combinação de violência e intimidade; e 2. a imanente brutalidade e insensibilidade das mercadorias globais, que irrompem os diversos estilos coloniais e “áreas culturais”. Talvez se possam considerar essas duas tendências aparentemente contraditórias como duas influências mediando-se mutuamente.

9 Ver o trabalho recente dos sociólogos Jessé Souza e José Maurício Domingues.

estágio sempre cria as condições para a formação de identidades – e para a redefinição de antigas lealdades. Por outro lado, é preciso ter cuidado ao utilizar interpretações atuais da formação de identidades para analisar formas do passado. As identidades antes do nascimento da identidade (HOBSBAWM, 1997) e sua canonização nas Ciências Sociais (BRUBAKER; COOPER, 2000) foram com frequência propostas de variadas maneiras, como “cultura”, “raça”, “campesino” em vez de “índio”, africano em vez de negro ou “preto”.

Minha ênfase no conteúdo local da formação da identidade não diminui, é claro, o fato de que similaridades, continuidades e intercâmbios óbvios podem ser detectados por todo o mundo atlântico. Noções antinacionais, tais como o (sistema-)mundo atlântico, a diáspora africana ou negra, e o mais recente e acurado Atlântico negro têm sido um método para ler o antirracismo e a luta por emancipação como um fenômeno transnacional, que comunica através de fronteiras nacionais, barreiras de cor e classe. O Atlântico Negro como método, entretanto, é sempre representado de modo bastante unilateral – como uma única solução ou como a única fonte ou método para explicar similaridades transnacionais. Tendo a acreditar que o tema do Atlântico Negro se adapta como uma luva a outros fatores, e está muitas vezes entrelaçado a outras poderosas representações coletivas e sistemas de memória. No caso do Recôncavo da Bahia, o Atlântico Negro tem de compartilhar influências com os seguintes aspectos:

1. O estilo colonial português e as redes transnacionais que ele criou;
2. O catolicismo, em suas versões culta e popular, que produziu um tipo brasileiro específico de catolicismo barroco – com ênfase particular em imagens como símbolos tanto do sagrado quanto do humano, em oposição ao que se poderia chamar de

culto do mundo escrito que cresce com o protestantismo centrado na Bíblia;

3. A tradição melódica na música, que no Brasil se combina ao que geralmente são consideradas influências africanas – a percussão e a pergunta-resposta sempre foram tidos como elementos fundamentais de “africanismo” na música (LOMAX, 1970);
4. A economia, as relações de trabalho e as culturas tornadas possíveis pela existência de mercadorias globais (açúcar e mais tarde petróleo) – cada uma dessas mercadorias desenvolveu-se por meio de certa insensibilidade para com costumes e culturas “locais”, ao introduzir padrões globais de qualidade, gosto (no caso do açúcar), preço e técnica;
5. Finalmente, mas não menos importante, temos a experiência universal e a cultura engendradas pela condição de classe – tanto para a classe trabalhadora quanto para a classe alta. Em outras palavras, a cultura das elites, nos canaviais, por exemplo, demonstra um núcleo de traços comuns (como se vestir e falar, o que ler, como tratar escravos e serviçais, polidez, atitudes em relação à técnica e a habilidades manuais etc.) diretamente introjetados no circuito global do açúcar e do álcool de cana. Da mesma forma, escravos e, depois da abolição, trabalhadores livres nos campos e nas usinas responderam aos desafios de suas condições de trabalho de maneiras que sempre foram extraordinariamente universais, o que sugere que, afinal, a condição proletária pode produzir uma cultura do trabalho ou do trabalho assalariado que tende a ser universal.

O principal argumento deste artigo é que os processos de formação de identidade não são a-históricos nem inerentemente translocais (HANDLER, 1994), mesmo quando são sujeitos à hegemonia cultural

de uma mercadoria global como o açúcar ou o petróleo. Precisamos tomar cuidado ao usar a perspectiva do Atlântico negro em todas as situações, sob todas as circunstâncias e muito amiúde como o único método para explicar (ou mesmo representar, apenas) traços na cultura popular entre povos de ascendência (parcialmente) africana nas Américas. Na verdade, identidades, até as que se referem às “grandes identidades” ou projetos étnicos transnacionais,¹⁰ apesar de fazerem uso de ícones que sempre foram translocais, tais como África, negro ou branco, estão frequentemente relacionadas a localidades e contextos específicos. Mesmo quando se considera apenas aquelas partes do mundo em que as condições de vida são há muito ditadas pela economia de mercadorias globais, como o açúcar e o petróleo, não existe um jogo identitário internacional com regras universalmente válidas. A criação de identidades, em especial das “grandes identidades”, é sempre um caso de trânsito entre o global e o local, assim como entre o uso popular e o erudito de categorias indígenas, entre o nativo e o analítico.

A QUESTÃO MAIS ABRANGENTE

Os últimos poucos anos, em nossa pequena parte da Bahia, mas também no Brasil de modo geral, têm sido um tempo de grandes mudanças históricas – especialmente cruciais quando se considera que o Brasil por um longo período foi considerado um país em que as oportunidades de mobilidade social eram muito limitadas para os despossuídos, e em que os abastados tinham uma capacidade ilimitada

10 Esta é uma expressão que tomo emprestada do antropólogo francês Michel Agier (2001), que fala de grandes projetos étnicos: aqueles que parecem se beneficiar mais das forças da globalização. Nem todo projeto étnico se beneficia do processo; apenas aqueles que são de alguma forma exportáveis, por não serem inerentemente relacionados a um território específico, por exemplo, através de um sistema de genealogia.

de transformar privilégios em direitos para si mesmos. Além disso, no que concerne ao nosso tema de contraponto entre o açúcar e o petróleo, estes últimos anos parecem ter sido caracterizados pelo que poderíamos chamar de uma grande reconciliação entre esses dois polos, de outra maneira, opostos – a demanda global por etanol e o papel de liderança do Brasil em sua produção contribuíram para tornar também o cultivo de cana-de-açúcar uma parte do universo do combustível. A Petrobras está mais ativa do que nunca na economia do etanol, distribuindo-o, adicionando-o à gasolina e influenciando na determinação de seu preço. Tudo isso contribui para conformar um horizonte razoavelmente novo de demandas de emancipação, igualdade e cidadania, que está em grande medida relacionado a uma mudança radical na autopercepção da nação – desde o primeiro governo Lula, a partir de 2002, o Brasil, aos olhos da maioria da população, não é mais um país pobre, mas um ator em ascensão no sul global, parte dos BRICS, possivelmente o sexto maior PIB, e em processo de se tornar um novo país de classe média.

O governo de tendências esquerdistas, em uma reviravolta algo irônica, em vez de sugerir medidas de redistribuição da riqueza existente – o que significaria retirar uma parcela dos poucos ricos para dar à maioria muito mais pobre – acena com a possibilidade de dar mais a cada um dos brasileiros, graças aos preços ascendentes das mercadorias de exportação com as quais o país é agraciado, e às aparentemente enormes reservas marítimas de petróleo ainda por explorar em grandes profundidades. A “riqueza natural” do Brasil somada ao conjunto de medidas para combater a extrema pobreza e ao apoio ao consumo e ao mercado interno criaram o que os meios de comunicação chamam agora de “nova classe média” – em muitos aspectos uma nova classe trabalhadora pelos critérios europeus ocidentais de medição de riqueza. Independente de isso tudo ser “verdade” ou fruto de uma bem-sucedida narrativa governamental – e posso sugerir que é em parte uma coisa e em parte outra – temos que

concordar que esse contexto conforma novos conjuntos de expectativas e novas oportunidades para a formação da identidade. A ênfase em (grandes) novas fontes de riqueza nacional torna possível ao governo e ao Estado prometerem o bem-estar para todos, mesmo em época de uma sequência de crises da economia global.

Em oposição a países em que a riqueza e a identidade têm sido apresentadas como algo a ser distribuído ou atribuído de acordo com um jogo de soma zero – ou seja, se um estrato ou grupo ganha algo, outro estrato ou grupo terá que abrir mão da riqueza ou dos recursos na mesma medida – o Brasil está propondo um novo horizonte de classe média para a maioria de seus cidadãos, e uma vida melhor para todos. Isto ainda pode estar muito distante, mas os salários mínimos nunca estiveram tão altos, benefícios suplementares para as famílias mais pobres nunca foram tão numerosos e cuidadosamente distribuídos, e bolsas ou financiamentos para cursos superiores nunca foram tão bem aceitos e efetivamente utilizados. Quando se combina esse contexto com um novo processo de valorização positiva das culturas populares e das identidades étnicas por meio da patrimonialização da cultura intangível encampada por várias agências estatais, com a atitude favorável do Supremo Tribunal Federal para com reivindicações territoriais de índios e comunidades quilombolas, ou com a recente caução unânime dessa corte em relação à constitucionalidade das políticas de ação afirmativa no acesso ao ensino superior, percebe-se claramente que um novo horizonte para a emancipação e para a formação da identidade está à vista.

Essa nova e real revolução de expectativas crescentes, associada à percepção da nova “realidade” econômica, tem consequências bastante reais na vida cotidiana, como o crescimento do consumo de eletrônicos e das tecnologias de comunicação agora também entre as classes mais baixas, além de uma mudança de atitude entre os jovens de classe baixa a respeito dos tipos de emprego efetivamente disponíveis para eles. Um número cada vez mais amplo de pessoas,

sobretudo jovens, em virtude de sua maior sintonia com os fluxos culturais globais e de seu maior interesse pela experimentação com identidades sociais, agora acredita que a mobilidade social pode se dar em grandes saltos, e não mais de forma gradual, como tinham aprendido antes. Ainda não sabemos se essa nova atitude será motivo para uma nova busca por emancipação ou se resultará em uma frustração renovada.

REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização”. *Mana*, 7 (2), p. 7-33, 2001.
- BRANDÃO, Maria de Azevedo (Org.). *Recôncavo da Bahia. Sociedade e economia em transição*. Salvador: Fund. Casa de Jorge Amado, 1998.
- BARICKMAN, B. J. Resistance and decline. Slave labour and sugar production in the Bahian Reconcavo, 1850-1888. *Journal of Latin American Studies*, 28 (3), p. 588-633, 1996.
- _____. *A Baian counterpoint. Sugar, tobacco, cassava and slavery in the Recôncavo 1780-1860*. Stanford, CA: Stanford UP, 1998.
- BOSMA, Ulbe; GIUSTI-CRODER, Juan; KNIGHT, G. Roger (Ed.). *Sugarlandia revisite. Sugar and Colonialism in Asia and the Americas, 1800-1940*. New York: Berghahn Books, 2007.
- BRUBAKER, Rogers; COOPER, Frederick. Beyond identity. *Theory and Society*, 29 (1), p. 1-47, 2000.
- CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; PEREIRA, Cláudio (Org.). *Bahia de Todos os Santos. Aspectos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2011.
- CHOR MAIO, Marcos. Projeto Unesco e agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14 (41), p.141-158, 1999.
- COMAROFF, John. *Millennium Capitalism and the culture of Neo-Liberalism*. Durham, NC: Duke University Press, 2001.

- CORONIL, Fernando. *The magical State. Money, nature and modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- COSTA PINTO, Luís da. *Recôncavo. Laboratório de uma experiência humana*. Rio de Janeiro: Centro Latino-Americano de Pesquisa em Ciências Sociais, 1958.
- DIEGUES JUNIOR, Manuel. *O engenho de açúcar no Nordeste*. Maceió: EDUFAL, 2005 [1952].
- FARIAS, Patrícia. O homem *offshore* – reflexões em torno da construção do masculino e do feminino entre trabalhadores do petróleo em Campos, RJ. Comunicação apresentada à V RAM, Florianópolis, 3 de dezembro de 2003.
- FRAGA, Walter. *As encruzilhadas da liberdade*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- GILROY, Paul. *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness*. London: Verso, 1993.
- GLEASON, Philip. Identifying identity: a semantic history. *The Journal of American History*, 69 (4), p. 910-931, 1983.
- HANDLER, Richard. Is identity a useful cross-cultural concept?. In: GILLIS, John R. (Ed.). *Commemorations: the politics of national identity*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- HARRIS, Marvin. *Town and country in Brazil*. New York: Columbia University Press, 1958.
- HOBSBAWM, Eric. Identity politics and the left. *New Left Review*, 1 (217), p. 38-47, 1997.
- HUTCHINSON, Harry William. *Village and plantation life in Northeastern Brazil*. Seattle: University of Seattle Press, 1957.
- KARL, Terry Lynn. *The paradox of plenty. Oil booms and Petro-States*. Berkeley, CA: The University of California Press, 1997.
- LEITE LOPES, José Sergio. *O vapor do diabo: o trabalho dos operários do açúcar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- LOMAX, Allan. The homogeneity of African-Afro-American musical style. In: WHITTEN, Norman; SZWED, John (Ed.). *Afro-American Anthropology*. New York: The Free Press, 1970. p. 181-202.

- MARGOLIS, Maxine. The ideology of equality on a Brazilian sugar plantation. *Ethnology*, 14 (4), p. 373-383, 1975.
- MATTOS, Hebe. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- MINTZ, Sidney. *Sweetness and power. The place of sugar in modern history*. New York: Penguin Books USA, 1985.
- SANSONE, Livio. Remembering slavery from nearby. Heritage Brazilian style. In: OOSTINDIE, Geert (Ed.). *Facing up to the past. Perspectives on the commemoration of slavery from Africa, the Americas and Europe*. London: Ian Randle/James Currey, 2002.
- _____. *Negritude sem etnicidade*. Salvador/ Rio de Janeiro: Edufba/Pallas, 2004.
- _____. Turner, Franklin and Herskovits in the Gantois house of candomblé. The transnational origin of Afro-Brazilian studies. *Black Scholar*, 41 (1), p. 48-63, 2011.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel. Poderes, produtos, paixões: o Movimento Afro-Cultural numa cidade baiana. *Etnográfica*, III (1), p. 131-156, 1999.
- SCHWARZ, Stuart. *Segredos internos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VIVEIROS, Mara. Identidades masculinas, étnicos-raciales y salud sexual y reproductiva: una articulación necesaria. Comunicação apresentada no Congresso de Ciências Sociais e Saúde, Angra dos Reis, RJ, 2004.
- TILLY, Charles. *Durable inequality*. Berkeley, CA: University of California Press, 1998.
- WAGLEY, Charles (Ed.). *Race and class in rural Brazil*. Paris: Unesco, 1963.
- WAGLEY, Charles; ROXO, Cecília. Serendipity in Bahia. *Universitas*, 6 e 7, maio/dez. 1970.

MADE IN AFRICA

Gilberto Freyre, Câmara Cascudo e as continuidades do Atlântico Negro

Antonio Motta

Luiz Oliveira

Universidade Federal de Pernambuco

Este ensaio pretende refletir sobre o tema das continuidades socio-culturais entre a África e o Brasil no pensamento social brasileiro. Detendo-se aqui e ali na obra de Gilberto Freyre e Câmara Cascudo, o ensaio busca discutir em particular a questão da África em casa como *leitmotiv* na história da antropologia brasileira e que mobilizou a atenção de intelectuais de sensibilidades diversas, em contextos diferenciados, como foi o caso de Silvio Romero, Nina Rodrigues, Edison Carneiro e Arthur Ramos, bem como motivou, posteriormente, deslocamentos transatlânticos, a exemplo do que ocorreu com Pierre Verger, Roger Bastide, Gilberto Freyre e Câmara Cascudo.

A ÁFRICA EM CASA

Momento decisivo na formação da antropologia brasileira, o final do século XIX representa a configuração de uma “tradição” antro-

lógica nacional.¹ É nessa época que, superada a fase das “manifestações” anteriores, consolida-se um sistema intelectual marcado, organicamente, por um ideal nacional. Ideal partilhado por homens de “ciências” e de “letras”, ainda que a partir de posicionamentos políticos diversos e não obstante as polémicas que os cercavam. O certo é que, na época, desenhavam-se os contornos de uma identidade nacional brasileira que se queria moderna, de acordo com os ditames europeus de civilização, mas que não se desvincilhava dos problemas de uma sociedade racialmente diversa e desigual, o que, segundo o corolário então vigente, ameaçava a concretização dos projetos de futuro comum almejado. É desse modo que os intelectuais brasileiros, numa obsessiva busca pela formação da nação, voltaram-se para o desbravamento das alteridades internas.

Essa tradição autocentrada dos estudos sobre os “problemas nacionais” – diacrítico das ciências sociais e “antropologias periféricas” (STOCKING, 1982) – passa então a evidenciar, cada vez mais, as descobertas de um Brasil profundo ainda desconhecido. É assim que o processo de autoconsciência da *intelligentsia* brasileira, entre o final do século XIX e o início do XX, será caracterizado pela busca da alteridade não em terras distantes, mas nas fronteiras do próximo. Movidos por tal propósito, os pensadores da nação, ao investigarem as mestiçagens dos tipos raciais brasileiros, a partir da segunda metade dos oitocentos, construíram as imagens da África em casa como uma das principais representações das alteridades internas.

Com efeito, a busca pelo outro geograficamente próximo, sem a necessidade de deslocamentos ultramarinos, converteu, no âmbito nacional, a tradição das “grandes viagens” em incursões nos limites do próprio país. A compreensão era a de que a diversidade encontrava-se “em casa” e, por esta razão, não se fazia necessário buscá-la em

1 Usamos aqui o termo tradição para referenciar, conforme sugestão de Antonio Candido (1959), a constituição de um sistema articulado entre obras, autores e público leitor.

périplos extraterritoriais ou além-mar. Sendo assim, os intelectuais brasileiros, ainda nos séculos XVIII e XIX, ao atravessarem o Atlântico, ao invés da evasão e do contato com paisagens de outros continentes, preferiram buscar na “civilização europeia”, notadamente no espaço metropolitano das grandes cidades, o cobiçado processo de ocidentalização e de modernidade (MOTTA, 1998).

Com isso, a questão das “viagens”, na história das ideias no Brasil, assumiu um caráter particular, pois o que as mobilizava era o desejo de civilização, acompanhado de certa recusa pela cultura de pertencimento nacional, então associada à imagem da natureza e da primitividade. Basta lembrar a referência anedótica de Arthur Azevedo ao poeta parnasiano brasileiro, do final do século XIX, Olavo Bilac, um verdadeiro *dépaysé* em seu próprio país:

Se [Bilac] ficar aqui [no Rio de Janeiro] a passear entre o Beco das Cancelas e a Rua da Vala, morre da pior das nostalgias, a nostalgia de Paris [...] Só no início do século XX havia de iniciar um ciclo de viagens anuais a Paris. Lá confessaria Bilac que detestava a natureza. Nunca dissera isso a pessoa alguma, porque lhe ficaria muito mal como poeta, no Brasil, revelar tais sentimentos, mas a verdade era essa: só apreciava ambientes urbanos e civilizados.²

A “parisina” que acometia Bilac levou alguns intelectuais brasileiros a se sentirem estrangeiros em seu próprio país. Tais sentimentos estão na origem da recorrência de visões pessimistas a respeito da realidade sociocultural brasileira, especialmente desde a segunda metade do XIX. Mas, paradoxalmente, foi a partir das viagens internas – mais no tempo do que no espaço – que os intelectuais brasileiros efetivamente construíram o sentido da nação como unidade própria. A chamada “geração de 1870”, por exemplo, preocupada com a via-

2 Nota de Arthur Azevedo no *Correio do Povo* ao comentar o regresso de Olavo Bilac de Paris em 1891, onde fora correspondente, a convite de José do Patrocínio, de *A cidade do Rio* (BROCA, 2004).

bilidade de uma nação mestiça nos trópicos, iria descobrir na figura do mestiço brasileiro a expressão do dilema nacional. Vendo com desconfiança as singularidades nacionais românticas em favor de um universalismo positivista, que então orientava os projetos de civilização e nacionalidade europeias – fundados em elementos biológicos como “raça” e “sangue” – seus representantes buscavam as saídas para a construção de uma “comunidade de sangue e de espírito” à brasileira.³ Todavia, a condição “primitiva” dos outros internos, bem como as resultantes evolutivas de tais representações na construção do Estado-nação, fizeram com que a adoção da filosofia do progresso resultasse no etnopessimismo que caracterizou esta geração e suas linhagens (MOTTA, 1998).

A despeito do seu matiz negativo, foi no âmbito desses desbravamentos internos que Sílvio Romero inaugurou uma tradição da antropologia nacional ao reconhecer a importância fundamental do negro na formação da sociedade brasileira em detrimento da presença indígena, cujo estudo lhe parecia já ter sido iniciado.⁴ Para o polemizador da Escola do Recife, o negro, mais do que “uma máquina econômica” e “malgrado sua ignorância”, era “um objeto de ciência” que deveria ser estudado antes que desaparecesse (ROMERO, 1888, p. 11). Ao pôr em evidência a influência do negro na formação da cultura e da sociedade brasileiras, Romero ajudava a descobrir a “África no Brasil” que, a partir de então, ocuparia lugar de destaque nas gestas da nacionalidade brasileira.

3 Lembra Lucia Lippi (1990, p. 45), ao refletir sobre a questão nacional na Primeira República, que “Esta ideia de nacionalidade vai trazer problemas para os países onde o Estado e a nação cobrem grupos diferentes”. Assim, os desafios postos para os Estados “poliétnicos” no final do século XIX estavam ligados à ideia de unidade que o “sentido étnico” dos Estados nacionais então pressupunha.

4 Em *Etnologia Selvagem*, de 1875, *História da Literatura Brasileira, Estudos sobre a Poesia Popular do Brasil e Etnografia Brasileira*, os três de 1888, Romero faz alusão, por exemplo, à obra do general Couto de Magalhães, ainda que, de um modo geral, em desacordo com as suas “teses indianistas”.

Provavelmente, a conversão da alteridade mestiça brasileira em objeto de pesquisa – e, por conseguinte, expressão da identidade da nação – concorreu, de forma decisiva, para uma posterior eclosão dos “africanismos” e da busca de legitimidade dos negros no Brasil pós-abolição. Isto levou também ao estabelecimento de uma ligação mítica do país com o continente africano, tornando-a comum nas formações discursivas que efetuaram a tradução do popular em nacional.

Vale ressaltar, contudo, que no contexto finissecular as imagens da África em casa, moeda corrente no que ulteriormente se chamaria pensamento social brasileiro, compunham uma espécie de *pathos* nacional, em que as “sobrevivências” dos africanismos brasileiros, enquanto sintoma da “pujança metafísica das culturas africanas” (FRY; VOGT, 1996, p. 25), marcavam o passado, o presente e o futuro da nação. Fundamentadas num passado de longa duração, calcado na escravidão, tais imagens estabeleceram, de certo modo, o modelo para se pensarem as relações entre a África e o Brasil.

Na fórmula espacial desenhada por Romero na *Revista Brasileira*, 3ª fase, ainda em 1879, em que foram socialmente cartografadas as matrizes constituintes da nação, a África desempenharia, a partir da cozinha, importante papel na formação da cultura brasileira. Para o autor de *História da Literatura Brasileira*, ir à África, então, parecia-lhe completamente inútil, pois ela já se encontrava “em casa” e, portanto, constituía elemento intrínseco da propalada identidade nacional brasileira:

É uma vergonha para a ciência no Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e religiões africanas. Quando vemos homens, como Bleek, refugiarem-se dezenas e dezenas de anos nos centros 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 nesse sentido! É uma desgraça (ROMERO, 1888, p. 10-11).

O apelo de Romero, ao converter-se em tradição antropológica nacional, vinculava o projeto de construção de uma ciência no Brasil – que, não custa lembrar, também se confundia com o projeto de construção da nação – à compreensão do universo cultural do negro, com destaque para as “línguas e religiões africanas”. Assim, transformado em “objeto de ciência” – a partir do folclore e da literatura oral, incluindo também os campos da medicina e do direito – o negro e sua influência na formação social e cultural brasileira passavam a se constituir em um problema racial que colocava em primeiro plano a questão do mestiço como expressão, nos termos usados por Nina Rodrigues em 1890, de uma “antropologia patológica” (CORREA, 2000).

Fazendo escola, as reflexões rodriguianas a respeito das “religiões africanas” e as de seus autodeclarados discípulos, como Arthur Ramos e Afrânio Peixoto, ajudaram a construir a imagem já apontada por Romero da África como sinal diacrítico do Brasil. Todavia, seria a partir das pistas deixadas por Nina Rodrigues que os estudos a respeito do negro, na primeira metade do século XX, fundariam a linhagem africanista nacional preocupada em referendar a “pureza” e a “autenticidade” das manifestações culturais negras no Brasil por meio da busca de práticas similares no continente africano. É desse modo que os estudos sobre os negros, ao tentarem naturalizar sua condição ou herança africana, instituem um movimento de aproximação mítica com a África tornada comprovante ou “passaporte” de autenticidade da cultura afro-brasileira e, por metonímia, da própria cultura brasileira.

De fato, Raimundo Nina Rodrigues foi o primeiro estudioso brasileiro a realizar pesquisas de campo urbanas, através da observação, do registro oral de seus informantes, da classificação e da descrição sistemática do material disponível em diferentes terreiros de can-

domblé em Salvador. Seu interesse pela sobrevivência das religiões africanas na Bahia resultou, em 1896, em *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, publicado inicialmente em oito números da *Revista Brasileira*, 4ª fase, e em seguida traduzido e ampliado para o francês pelo próprio autor, com o título de *L'Animisme Fétichiste des Nègres de Bahia*, publicado em 1900, provavelmente sob o auspício do autor, pela editora baiana Reis & Companhia. Convém lembrar que a versão francesa, contendo vários acréscimos ao original, serviu de referência para a edição brasileira definitiva, publicada somente em 1935, sob a responsabilidade de Arthur Ramos.⁵

Embora acreditasse na presumida inferioridade do negro e em sua incapacidade para se integrar na civilização ocidental, coube entretanto a Nina Rodrigues o grande mérito de ter antecipado – evidentemente por razões que ele nunca poderia imaginar – a noção de sincretismo que, como lembra Roger Bastide, as antropologias norte-americana e europeia somente chegariam a desenvolver e a aprofundar em seus repertórios temáticos quase meio século depois (BASTIDE, 1960, 1970). No entanto, a descoberta precursora de Rodrigues – de certo modo já pressentida por Sílvio Romero nos trabalhos sobre os *Cantos Populares do Brasil*, em 1883, e nos *Contos Populares do Brasil*, em 1885⁶ – acabou assumindo em seus textos etnográficos um valor negativo, levando este autor a enxergar as diversas formas de sincretismo como uma ameaça permanente à cultura espacialmente dominante, isto é, a branca. Enquanto Nina Rodrigues descobria nas

5 É interessante assinalar que o livro de Nina Rodrigues, publicado em francês, mereceu a atenção de Marcel Mauss que o resenhou no número 5 do *L'Année Sociologique*, em 1911, fazendo elogio à descrição etnográfica realizada por Rodrigues: “Transplantados para fora de seu país natal, que é, na grande maioria, a nação iorubá, os negros, atualmente católicos, da Bahia e de seus arredores, oferecem um conjunto de cultos e crenças de caráter verdadeiramente extraordinário” (MAUSS, 1901, p. 224–225).

6 Ambos publicados em Lisboa pela Nova Livraria Internacional, sendo o primeiro em dois volumes.

ruas e na periferia de Salvador o seu objeto de interesse antropológico, transformando “terreiros” em “terrenos” de observação, Manuel Querino, outra figura totêmica da protoetnologia afro-brasileira, exercitava também, no mesmo tecido urbano, suas observações etnográficas, no entanto, a partir de uma perspectiva mais otimista em relação à integração da cultura africana no Brasil (MOTTA, 2003).

Como em regra geral ocorreu com os primeiros africanistas brasileiros, Querino descobriu desde cedo uma África bastante próxima e familiar: em casa, já que era negro descendente de africanos, e na rua, iniciando-se como observador no terreiro de Gantois, na cidade de Salvador, no final do século XIX. Longe da postura de *scholar* adotada por Raymundo Nina Rodrigues, Manuel Querino deixou-se apenas guiar pela intuição etnográfica, buscando apreender e registrar vários aspectos da cultura africana em pleno processo de adaptações ao cotidiano urbano de Salvador, através de festas populares, de ritos e cerimônias nos cultos afros, da culinária, das indumentárias, entre outros aspectos.

Com algumas exceções, a maior parte de suas monografias aparece publicada em números esparsos da *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, entre 1916 e 1922. Somente em 1935, doze anos após a morte de Querino, é que Arthur Ramos iria reunir alguns de seus trabalhos mais significativos, publicando-os em livro intitulado *Costumes Africanos no Brasil*.

Ainda no mesmo período, um jornalista sem maiores pretensões etnológicas, conhecido por João do Rio e descrito por seus biógrafos como “mulato”, empreenderia verdadeiras incursões pelo *bas-fond* da cidade do Rio de Janeiro: na zona portuária, entre prostitutas, estivadores, ex-criminosos, ou ainda pelos subúrbios cariocas, povoados por simpatizantes das religiões afro-brasileiras. Como o Sílvio Romero de *Estudos sobre a Poesia Popular do Brasil*, João do Rio foi também um dos primeiros a se interessar em decifrar o significado de algumas expressões culturais próprias das camadas desprestigiadas

do povo (da plebe) que então emergia nas cidades brasileiras. Além da simples crônica de costumes, como é o caso de *A Alma Encantadora das Ruas*, publicado em 1908, o cronista carioca realizou um único trabalho de interesse propriamente etnográfico envolvendo o campo religioso afro-carioca, intitulado *As Religiões do Rio*, publicado em 1904.

Desprovido de qualquer preocupação teórico-metodológica, como imperativamente costumava ocorrer com Nina Rodrigues, o foco das observações de João do Rio resultou apenas em descrição informativa de algumas práticas mágicas, assim como na dinâmica de organização interna dos cultos e de suas relações com o contexto social da cidade do Rio de Janeiro. A importância de seu nome no repertório da protoetnologia afro-brasileira deve-se ao fato de ter sido ele praticamente o primeiro autor brasileiro a chamar a atenção para a importância desse fenômeno religioso na cidade do Rio de Janeiro. Convém lembrar que nenhuma outra investigação sobre o assunto viria a ser completada, pelo menos na mesma proporção, nos 60 anos subsequentes ao aparecimento de *As Religiões do Rio*.

Vale ressaltar que os estudos protoetnográficos a respeito do negro no Brasil tiveram por efeito legitimar a sua presença no período pós-escravidão, motivando a já aludida aproximação com a África dos seus ancestrais, o que, *a posteriori*, instituiria a ideia da afro-descendência como patrimônio cultural brasileiro. Mas, para que o negro constituísse parte do “nós”, foi preciso antes transformá-lo em “estrangeiro”. Assim, “partindo da premissa de que o negro era um estrangeiro”, primeiro ele é apreendido através das “manifestações de vida mais caracteristicamente africanas, e com especialidade nas suas religiões”, atitudes que, segundo Edison Carneiro (1964, p. 104), “desgraçaram os estudos sobre o negro” no Brasil. Na condição de ex-escravo, é então tornado estrangeiro em sua “própria casa”. É apenas após sua “africanização” que pode “entrar” novamente no Brasil juntamente com a sua bagagem de equipamentos culturais

para que assim seja reconhecida a “dignidade de suas origens”, ao mesmo tempo em que é convertido em guardião de uma memória em desaparecimento (FRY; VOGT, 1996, p. 32-33).

Não obstante o vezo “sedentário” da *intelligentsia* brasileira – avessa ao exotismo de plagas distantes – a aproximação mítica com a África estimulou, durante os movimentos de reafricanização dos cultos religiosos afro-brasileiros, as viagens à Costa Ocidental do continente africano de babalorixás do Nordeste, seguidos por estudiosos preocupados com a preservação das crenças e dos rituais dos candomblés mais “puros” (DANTAS, 1982). Com efeito, a questão da “pureza nagô” dos candomblés, como prova de resistência dos africanismos brasileiros, emergiu com os deslocamentos de pais de santo baianos em direção à terra de seus ancestrais ainda em finais dos oitocentos.⁷ Os deslocamentos, tornados capitais simbólicos nas disputas entre os terreiros em torno da “pureza primitiva dos rituais”, em voga na década de 1930, ajudou a construir as imagens especulares da “África no Brasil” e do “Brasil na África”, descritas na bibliografia etnográfica e folclórica a respeito do negro e suas tradições culturais nesta e nas décadas seguintes.

Neste sentido, o “modelo nagô”, prevalecendo no conjunto dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras como categoria analítica privilegiada para se encontrar a África no Brasil (DANTAS, 1982), formou um “campo da nostalgia” na tradição africanista nacional. Seus pesquisadores, pelo menos até a década de 1970, teriam se voltado

7 Dentre estas viagens, destacam-se as de Martiniano Eliseu do Bonfim, colaborador de Nina Rodrigues e personagem importante no movimento de reafricanização dos terreiros na Bahia, que por volta dos 14 anos de idade inicia as viagens à África que lhe conferem o prestígio advindo da reciclagem, *in situ*, do saber da tradição religiosa nagô. Assim, Martiniano, negociando mercadorias trazidas da Costa e levadas do Brasil, retornou de Lagos “‘cheio de saber e razão’, para integrar-se pelo resto da vida na comunidade baiana que permeava com naturalidade e orgulho” (LIMA, 1987, p. 52). Sobre o assunto ver, dentre outras referências, Oliveira; Lima (1987); Lima (2004); Dantas (1982).

apenas para o problema da sobrevivência dos africanismos do lado de cá do Atlântico, vistos como exemplos de uma tradição africana ancestral e genérica preservada (BIRMAN, 1997). Esta valorização da tradição e da pureza dos terreiros, compreendidos como expressão máxima da presença da África no Brasil, dá um matiz romântico a estas abordagens que, conforme já apontamos, possui um valor heurístico importante na construção da narrativa nacional (DANTAS, 1982; FRY; VOGT, 1996).

Vale salientar que na mesma década de 1930, em que a “volta às origens” se destacava como bem simbólico no mercado religioso afro-baiano, os “ensaísmos” e as “redescobertas do Brasil”, celebrando as virtudes da mestiçagem, sobremaneira a partir da repercussão da obra de Gilberto Freyre, faziam a problemática do negro e de suas heranças culturais ganhar novos contornos no pensamento social brasileiro.⁸ Sendo assim, com matizações diversas, as representações da África no Brasil deslizaram do etnopessimismo que prevaleceu no final do século XIX, caracterizando as gerações de Romero, Nina Rodrigues, Oliveira Vianna, entre outros, para o etnoufanismo culturalista, como fizeram Gilberto Freyre, Artur Ramos, Edison Carneiro e tantos outros no decorrer dos primeiros decênios do XX.

Ao descrever o quadro da antropologia no Brasil nesse período, lembra Castro Faria (1984) que a década de 1930 foi marcada por estudos sobre a problemática do negro, tendo a produção intelectual deste campo uma acolhida certa nas editoras e um público consumidor assegurado.⁹ Beatriz Góis Dantas (1982, p. 148-151) sugere que os

8 Luís Rodolfo Vilhena (1997), buscando descrever a presença da África “na tradição das ciências sociais brasileiras”, lembra dos três modelos em que esta presença teria sido apreendida: aquele da raça, representado por Silvio Romero, a partir de 1870, o modelo “culturalista” de Gilberto Freyre, em voga na década de 1930, e a ideia de “estrutura social” presente nos escritos de Florestan Fernandes a partir de 1950.

9 Como exemplo da prevalência da problemática do negro no campo intelectual brasileiro nesse período, Castro Faria (1984, p. 232-233) destaca o surgimento,

pais e as mães de santo, representantes dos terreiros mais “africanizados” do Nordeste, a exemplo de Mãe Aninha do Axé Opô Afonjá, eram os leitores interessados desta bibliografia, conforme já haviam também registrado Edison Carneiro, Roger Bastide e René Ribeiro.

ROTA BRASIL-ÁFRICA-BRASIL

No âmbito do pensamento social brasileiro, o retorno à África é acompanhado por um interesse sempre renovado sobre a temática, estimulando o trânsito de antropólogos, especialmente estrangeiros, entre a Costa Ocidental da África e a cidade de Salvador. Com o estabelecimento desta rota acadêmica e de outros interesses, as redescobertas da África no Brasil passaram a dar lugar, sobretudo a partir dos anos de 1950, à sua contrapartida do outro lado do Atlântico.

As viagens realizadas com o intuito de retrair, histórica e culturalmente, os trajetos do tráfico negreiro, irão agora pôr em evidência a presença brasileira no continente africano. Sob a influência das

nas editoras, das coleções devotadas aos “Estudos Brasileiros”, onde era escoada a produção sobre o assunto. Salienta a “Biblioteca de Divulgação Científica” da editora Civilização Brasileira, do Rio de Janeiro, dirigida por Arthur Ramos, personagem importante na definição dos rumos da antropologia brasileira naquele momento. Nesta coleção foram publicados alguns de seus trabalhos (*O Negro Brasileiro*, em 1934, e *As Culturas Negras no Novo Mundo*, em 1937), além dos de Nina Rodrigues (*O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, em 1935, e *As Coletividades Anormais*, em 1939), Edison Carneiro (*Religiões Negras*, em 1936, e *Negros Bantus*, em 1937) e Gonçalves Fernandes (*Xangôs do Recife*, em 1937). Nesta mesma coleção foram publicados também os trabalhos apresentados no Congresso Afro-brasileiro de Recife (1934) e no Congresso de Salvador (1937). Na produção bibliográfica a respeito dos negros, à disposição nesta década, havia ainda, de Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, publicado na coleção Brasileira, da Companhia Editora Nacional, em 1932. Além de Arthur Ramos, outro afamado representante da Escola médico-legal de Nina Rodrigues, Afrânio Peixoto, também dirigia uma coleção, a “Biblioteca de Cultura Científica” da Editora Guanabara, na qual foram publicados trabalhos de Arthur Ramos e de Nina Rodrigues junto a títulos de medicina, medicina legal e criminologia.

teses correntes a respeito das origens africanas nos costumes nacionais, os viajantes, quando brasileiros, sentiam-se “em casa”, a maioria deles divisando na África portuguesa as imagens pretéritas de um Brasil colonial, isto é, um Brasil que se pretendia “made in Africa”, no qual se refazia a ponte histórica, ideológica ou mítica entre o continente africano e o Brasil. Tal questão será retomada adiante quando analisarmos os périplos transatlânticos de Gilberto Freyre e Câmara Cascudo, assim como seus rebatimentos políticos e intelectuais.

É na pista deixada pelos desbravadores da rota Brasil-África-Brasil, a exemplo do babalorixá Martiniano Eliseu do Bonfim, que Pierre Verger, preocupado com os fluxos e os refluxos culturais, se estabelece em Salvador em 1946 como ponto de apoio para suas sucessivas travessias do Atlântico. Dedicando-se inicialmente ao registro fotográfico e a pequenas anotações, além das descrições das “Áfricas brasileiras” e das outras “Áfricas” nas correspondências que trocava, por exemplo, com Roger Bastide e Alfred Métraux, Verger aos poucos também vai adotando o ofício de escritor que publica suas próprias pesquisas (PEIXOTO, 2010; BOULER, 1994). Foi Théodore Monod, do Institut Français de l’Afrique Noire (IFAN) – a convite de quem Verger realizou algumas viagens de pesquisa no continente africano¹⁰ – que “obrigou” o fotógrafo francês a escrever seus primeiros textos (BOULER, 1994; VERGER, 1982).

Suas resistências iniciais para publicar, sob a justificativa de que as notas de campo eram destinadas “aos seus amigos do candomblé da Bahia” e aos colegas pesquisadores – além da alegada ausência de formação científica ou acadêmica – começam a ser vencidas a partir de 1953, quando o trabalho de fotógrafo se desdobra no de etnólogo e etno-historiador. Esta resistência fazia seus amigos, como Métraux,

10 A primeira viagem de pesquisa de Verger ao continente africano, em fins de 1948, se deu a partir do convite de Monod. Além desta, há duas outras, em 1952 e 1953, em que Verger teria se beneficiado de bolsas de estudo do instituto francês (PEIXOTO, 2010).

duvidarem de sua disposição para continuar a carreira de etnólogo (BOULER, 1994, p. 60-61). Mas, ainda que de forma tímida, ao ofício de viajante e fotógrafo no início da carreira, rendendo-lhe o papel de mediador na rota entre as costas do Brasil e da África, é acrescido depois um exercício mais refletido da escrita, até então constituída unicamente de diários, cartas e manuscritos que encerravam suas descrições e impressões das viagens realizadas.

Foi ciceroneando os compatriotas Bastide e Métraux em périplos afro-americanos (PEIXOTO, 2010; LÜHNING, 2002; BOULER, 1994) que Pierre Verger se tornou o interlocutor privilegiado nos “reencontros do Brasil com a África”, tendo em vista as suas dezenas de viagens à Costa Ocidental africana, sobretudo entre as décadas de 1940 e 1960. Seria numa dessas travessias que, em 1958, Verger promoveria o encontro na África de Roger Bastide com o Brasil por ocasião da missão do antropólogo francês no Daomé e na Nigéria, financiada pelo Instituto Francês de Estudos Africanos, realizada entre os meses de julho e setembro daquele ano. Verger e Bastide compartilhavam então o interesse pela investigação dos prolongamentos ou das continuidades africanas e brasileiras no Atlântico Sul. Emblemático deste interesse de Bastide pelas extensões culturais entre o Brasil e a África é o texto sobre “A burrinha do Uidá”, citado pelo próprio Verger (1993) ao rememorar as “múltiplas atividades” de Bastide em sua visita à África.

Importante pesquisador da linhagem africanista no Brasil, Roger Bastide, nas palavras de Pierre Verger (1993, p. 32), lhe teria revelado, ainda na década de 1940, “a África no Brasil, mais exatamente a influência da África na região Nordeste desse país”.¹¹ Vale lembrar que a descoberta de uma África “mística” no Nordeste brasileiro por Bastide teria ocorrido 14 anos antes da sua viagem, preparada

11 Acrescenta Verger que sua primeira visão sobre a região tinha sido dada pela leitura, ainda na França, de *Jubiabá*, de Jorge Amado.

juntamente com Verger, ao continente africano. Sentindo como se “estivesse em plena África”, o antropólogo francês, nas incursões etnográficas realizadas em terreiros, maracatus, igrejas e celebrações africanas de Salvador e do Recife, no ano de 1944, descobre o mundo do candomblé como objeto privilegiado para situar a África no Brasil. Eram então as cidades litorâneas nordestinas que, mantendo um maior contato com a África, pareciam-lhe melhor preservar os cultos de origem africana (BASTIDE, 1945).

Semelhante ao seu contrerrâneo francês, que também se africaniza no Brasil (PEIXOTO, 2000), Verger irá influenciar o conjunto dos estudos sobre a religião afro-brasileira, preocupando-se principalmente com as trocas culturais entre o continente africano e o território brasileiro. Esses intercâmbios, a partir de suas viagens, passam a ser postos em evidência não apenas por meio da descrição das sobrevivências dos nossos africanismos, preocupação obsessiva dos estudiosos de primeira geração das pesquisas sobre os negros no Brasil, mas também através da figura dos ex-escravos e seus descendentes retornados à África, que personificam, em uma nova perspectiva, a ideia dos fluxos, dos trânsitos e das trocas. As evidências etnográficas dessas relações de troca, trazidas por Verger, dão oportunidade para que Gilberto Freyre, no início da década de 1950, encontre terreno apropriado para a divulgação de suas ideias nacionais e luso-tropicais, a partir da descrição de uma África abasileirada ou “abaianada”.¹²

Os esforços de Verger e Freyre, ainda buscando comprovar o longo alcance das continuidades e dos prolongamentos entre Brasil e África, estavam agora voltados para a presença dos retornados bra-

12 Em agosto de 1951, é publicada uma série de reportagens escritas por Gilberto Freyre e ilustradas com fotografias de Pierre Verger sobre a presença brasileira no Benin e na Nigéria na revista *O Cruzeiro*. Essas reportagens foram reunidas por Freyre com o título “Acontece que são baianos” para uma segunda edição de *Problemas Brasileiros de Antropologia*, publicado em 1959.

sileiros em solo africano, apreendidos a partir de uma visada colonial que, de certo modo, ainda os prendia ao passado da Casa Grande e da Senzala no Brasil. Destacando-se no cenário local, por meio de costumes que contrastavam com os dos nativos das regiões em que haviam chegado (muitas vezes lugares diferentes dos de suas origens ou de seus ancestrais), tais retornados, na visão culturalista do pensador pernambucano, “abrasileiraram” ou “abaianaram” a paisagem através de edificações que obedeciam ao modelo brasileiro, por meio do uso e do preparo de comidas tipicamente brasileiras, de danças e manifestações religiosas católicas, dentre outras expressões que levaram consigo na travessia de volta do Atlântico (FREYRE, 1959).

Assim, a rota Brasil-África-Brasil, percorrida por Verger e pelos seguidores de seus passos na visão comparativa que adota, reconstrói as ligações míticas entre a Costa Ocidental africana e o litoral brasileiro, colocando em primeiro plano ora os africanos “abrasileirados” que retornaram às origens, para novamente voltarem à “África da Bahia”, ora os africanos “abaianados” que regressaram à África de suas origens, transportando novos costumes e estilos de vida brasileiros. Na segunda hipótese, aventada por Freyre (1959), os africanos “brasileiros” que voltaram à África estabeleceram um novo tipo de relação cultural com os países de origem, ao introduzirem, no continente africano, novos códigos por eles adquiridos na Bahia. Expressão de um comércio significativo já estabelecido entre a costa brasileira e a africana, ligada por linhas regulares de “cargueiros mistos” que substituíam os navios negreiros no final do século XIX, a rota Brasil-África seria então marcada pelas influências recíprocas nos dois lados do Atlântico (RALSTON, 2010, p. 882).

Vale ressaltar ainda que a presença de colônias ou comunidades brasileiras na Costa Ocidental da África, apontadas e celebradas por Verger e Freyre na década de 1950, já era percebida e descrita no século XIX tanto por observadores estrangeiros quanto por pensadores nacionais. Nina Rodrigues (1977), por exemplo, ainda em finais dos

oitocentos, refere-se aos trabalhos do geógrafo anarquista francês Elisée Reclus que, em 1887, em sua *Nouvelle Géographie Universelle*, assinalou e chamou a atenção para a presença e a posição social dos “brasileiros” na Costa Ocidental da África já a partir da primeira metade do século XIX. Observação que também já fizera Antonio Joaquim de Macedo Soares em 1874, destacando a presença do idioma português na comunidade de retornados. Um olhar comparativo entre a Bahia e o Daomé foi proposta por Yan de Almeida Prado no IV Congresso de História Nacional, promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, ocorrido em 1949. Neste, manifestando o intuito de revisar dados coligidos por Nina Rodrigues, o escritor paulista cita “comentários e descrições sobre a vida de Francisco Félix de Souza, o Chachá”, bem como fala a respeito da relação dos brasileiros retornados com o tráfico negreiro (SOUZA, 2008, p. 74-75).

O tema dos retornados e suas heranças culturais na África Ocidental do século XIX motivaram também, no final dos anos 1970, Marianno e Manuela Carneiro da Cunha a empreenderem estudos sobre a arquitetura dos bairros brasileiros em cidades litorâneas do Ocidente africano e a formação da identidade das comunidades ali formadas. No primeiro trabalho, ilustrado com fotografias de Pierre Verger, Marianno Carneiro da Cunha – que estava na condição de professor visitante na Universidade de Ifé entre 1975 e 1976 – também motivado por um interesse museal em trabalhos artísticos africanos, voltou-se para a questão dos fluxos culturais entre Brasil e África e, com isso, buscou demonstrar, no trajeto da senzala no Brasil ao sobrado brasileiro em cidades costeiras da Nigéria e do Benim, o processo de construção de distinções dentro de um espaço social iorubá nas comunidades dos retornados, por meio da adoção do estilo arquitetônico brasileiro.

Já Manuela Carneiro da Cunha, em seu trabalho sobre os ex-escravos “estrangeiros” em seu retorno à África, enfatizava o processo de construção de identidade das comunidades de brasileiros na re-

gião. Nele, a condição opressiva da situação social dos negros libertos no Brasil, a partir de 1835, é apontada como razão para o movimento de “retorno” de muitos à terra ancestral. Baseando-se em pesquisas históricas sobre a escravidão negra no Brasil, como as de Katia de Queiros Mattoso e Mary Karash, além de documentos de arquivos ingleses e italianos, o trabalho de Manuela resultou num importante estudo sobre identidade étnica, no qual destaca na formação das comunidades de “brasileiros” – em lugares distintos dos de seus ancestrais – o uso de diacríticos que remetiam às experiências coloniais brasileiras, como é o caso dos Agudás instalados em Lagos, na atual Nigéria, cujos costumes católicos contrastavam com as tradições animistas, protestantes ou islâmicas presentes na região. As atividades comerciais e técnicas que desenvolviam estes e outros grupos de brasileiros e africanos retornados à África lhes conferiam *status* diferenciado que os tornavam mediadores privilegiados no âmbito de certas relações coloniais. Nestes casos, “religião, comércio e etnicidade”, como sugere Cunha (1986), constituíam forças atuantes na definição da identidade dos grupos de descendentes de brasileiros em Lagos. Por meio desse exemplo é visto que, no processo de constituição de identidade, as tradições culturais, embora residuais, são irredutíveis (CUNHA, 1986, p. 97-108).¹³

OS PÉRIPILOS TRANSATLÂNTICOS DE GILBERTO FREYRE E CÂMARA CASCU DO

As trocas culturais e econômicas entre as costas do Brasil e da África, motivando as constantes buscas das permanências ou continuidades

13 Mais recentemente, o percurso dos Agudás de “africanos no Brasil” a “brasileiros na África” tem sido alvo do interesse do fotógrafo e antropólogo brasileiro Milton Guran (Sobre o assunto ver: GURAN, Milton. *Agudás: os “brasileiros” do Benim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000).

entre as Áfricas do Brasil e as do Ultramar, animou alguns intelectuais brasileiros a aventurarem-se na travessia do Atlântico.

Foi o caso de Gilberto Freyre e Luís da Câmara Cascudo que, nas décadas de 1950 e 1960, respectivamente, empreenderam viagens ao continente africano com o intuito de referendar suas teses a respeito da contribuição do negro na formação da cultura brasileira. Em Freyre, tal contribuição sofreu a refração da capacidade lusa de indefinição e mistura, princípios de suas teses luso-tropicais desenvolvidas ao longo dos anos de 1940 a 1960. Já para Câmara Cascudo esta refração remonta, além de Portugal, a outros tempos e espaços, como a Índia e os países orientais, além das antiguidades clássicas, onde muitas das manifestações culturais encontradas nos dois lados do Atlântico assentariam suas raízes.

Das missões de visita do pernambucano e do potiguar ao continente africano e demais colônias portuguesas na Ásia, resultaram relatos e estudos que reeditaram as ligações míticas entre Brasil e África. Para Freyre, as viagens a Portugal e suas possessões africanas e asiáticas originaram a publicação, em 1953, de *Aventura e Rotina* e *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*. O primeiro, um diário socioantropológico da viagem que Gilberto Freyre empreendera entre agosto de 1951 e fevereiro de 1952 a estas regiões, a convite de Sarmiento Rodrigues,¹⁴ ministro de Ultramar do governo de Antonio de Oliveira Salazar, constitui rico relato etnográfico da imagem especular entre Brasil e África, ideologicamente orientado por

14 Manuel Maria Sarmiento Rodrigues, que já governara Bissau de 1945 a 1949 e criara o Centro de Estudos da Guiné Portuguesa em 1946, teve a iniciativa de convidar o pensador pernambucano a fim de que este viesse a confirmar as teses a respeito do caráter “democrático” da colonização portuguesa na África e na Ásia. Em retribuição, Freyre (2001, p. 25), ao definir suas viagens como de observações e de estudos, aponta para as afinidades intelectuais com Sarmiento Rodrigues – reconhecido incentivador de africanólogos portugueses – descrevendo-o “tão homem de estudo, cioso de suas responsabilidades intelectuais, quanto homem de Estado devotadamente a serviço de Portugal”.

suas teses luso-tropicais. Já o segundo título se refere ao conjunto de conferências que Freyre proferiu em praticamente todas as cidades por onde passou, uma vez que “ele estava, para todos os efeitos, em visita oficial” (MIRANDA, 2002, p. 79), o que fez com que, nessas conferências, seu luso-tropicalismo fosse constantemente invocado e definido,¹⁵ dando mostras da importância de suas ideias para o projeto colonial da ditadura portuguesa.

Convém assinalar que tais ideias já lhe haviam rendido dois outros convites para visitar Portugal, estes vindos do jornalista e articulador político Antonio Ferro que, à frente do Secretariado de Propaganda Nacional do Estado Novo português – rebatizado para Secretariado de Informação Nacional a partir do fim da Segunda Guerra – havia criado “a política do espírito” do regime salazarista com o fito de promover os feitos atlânticos do processo colonizador português. Assim, foi no âmbito de uma manifesta política de propaganda do Estado Novo lusitano que surgiram os primeiros convites para que Freyre visitasse Portugal, recusados sob a alegação de receio de comprometimentos políticos com “os Secretariados Nacionais de Informação, mesmo quando deixam de se intitular de Propaganda” (FREYRE, 2001, p. 41). Mas o terceiro desses convites, originado do Ministério de Ultramar – descrito por ele como “tão apolítico em Portugal como o é o Itamaraty no Brasil” – é aceito sob a justificativa de que estava endereçado ao homem de estudo para observar as colônias portuguesas com independência e “olhos sociologicamente clínicos”. É assim que Freyre irá aceitar o convite oficial do governo de Salazar, afirmando que recusá-lo desta vez – não obstante se

15 Principalmente naquelas ocorridas em Goa e Coimbra. Na primeira, proferida no Instituto Vasco da Gama em novembro de 1951, intitulada “Uma cultura moderna, a luso tropical”, Freyre primeiro apresenta oficialmente sua nova teoria a respeito da colonização portuguesa nos trópicos. A segunda destas conferências, em que sistematiza e apresenta em público as teses logo incorporadas às imagens da identidade nacional portuguesa, se deu na Universidade de Coimbra no ano seguinte, com o título “Em torno de um novo conceito de luso-tropicalismo”.

tratar do mesmo regime ditatorial que lhe endereçara as outras duas convocações – significava colocar-se “na situação de um purista em matéria de gramática política”, condição que diz nunca ter pretendido cultivar (FREYRE, 2001, p. 41-42).

Na verdade, os vínculos de Freyre com o salazarismo, expressos nas relações “intelectuais” com os ideólogos do regime, como Sarmiento Rodrigues e Adriano Moreira – bem como naquelas assumidas com a ditadura militar brasileira na década de 1960 – fizeram com que o autor de *O Luso e o Trópico* ganhasse o apodo de conservador e reacionário diante dos intelectuais de esquerda nos dois lados do Atlântico. Na “matéria de gramática política”, desse modo, Freyre estava situado “à direita” dos regimes ditatoriais, embora costumasse se autoproclamar “conservador-revolucionário”, numa suposta manifestação de antidogmatismos políticos. Nestas questões, o que se destaca, de fato, é o ajustamento de sua interpretação favorável à colonização portuguesa nos trópicos aos esforços de legitimação do colonialismo salazarista.

Diante do exposto, ao falarmos sobre a viagem de Freyre às províncias ultramarinas de Portugal, somos logo levados a considerar o alcance ou o uso político de suas ideias, convertidas em ideologia colonial do Estado Novo português no pós-Segunda Guerra Mundial. Vale lembrar que o convite oficial aceito por Freyre para visitar “O mundo que o português criou”, do qual vinha falando mais especificamente desde a década de 1940, data do início da década seguinte. Foi apenas dois meses depois de sancionada a Lei 2.048 de 11 de junho de 1951 – que integrou à Constituição da República Portuguesa as disposições do “Acto Colonial” instituído desde 1930 e afirmou a unidade nacional do império luso – que Freyre iniciou suas visitas às províncias ultramarinas de Portugal.

Estas questões nos levam a pensar, conforme já sugerimos, que a visita de Freyre se confunde com a ação de propaganda do império colonial português que, no início da década de 1950, necessitava

justificar sua reforma constitucional, buscando dar visibilidade internacional às suas virtudes “democráticas” e às propensões à mistura racial. As ideias de Freyre, naquele momento, servem como nenhuma outra aos interesses coloniais e nacionalistas do governo português, preocupado em defender sua soberania ultramarina. Não sem motivo, portanto, é o recorrente uso das ideias de Freyre, principalmente entre os anos 1950 e 1960, nos discursos intelectuais e políticos de cunho nacionalista em Portugal que exaltavam o passado glorioso do povo luso, visando promover a crença na missão histórica do seu império colonizador. Com isso, o luso-tropicalismo gilbertiano estende-se “do campo cultural para o político e deste para o das mentalidades” (CASTELO, 1999, p. 14).¹⁶

A respeito da posição do pensador pernambucano em face das ações coloniais portuguesas é importante ver o depoimento de Franco Nogueira (1986, p. 47) em seu diário íntimo:

Lisboa, 22 de Novembro – Almoço no Ritz em honra de Gilberto Freyre. Parece ávido de honrarias, homenagens, elogios de cinco em cinco minutos. Diz-me que concorda inteiramente com a nossa política africana.

Política que era internacionalmente alvo de críticas, dado o crescimento do movimento de descolonização afro-asiática do pós-Guerra, isolando Portugal no contexto político internacional. Ten-

16 Lembra Cláudia Castelo (1999, p. 69-107) que a incorporação e a adaptação das ideias de Freyre pelo discurso oficial do salazarismo data dos anos 1950 e 1960, sendo o campo político português das décadas anteriores (1930-1940) marcado por reticências em relação a elas, oscilando entre a rejeição implícita e a crítica aberta. Cita, por exemplo, a consideração da miscigenação como “prática reprovável e a se evitar” no I Congresso de Antropologia Colonial, realizado na cidade do Porto, em 1934. Sugere, então, que é a partir dos esforços de propaganda do regime ditatorial português que o luso-tropicalismo se converte em matéria ideológica constituinte de uma identidade cultural portuguesa “imune” ao racismo.

do em vista suas recentes medidas de reforço do controle colonial, quando adere à Organização das Nações Unidas em 1955 – apoiado pelo Brasil – Portugal se acha no centro de um debate anticolonial que reclamava “a promoção do governo próprio” das suas colônias.

Vale lembrar ainda que a concordância de Freyre com a política colonial portuguesa na África vai lhe render a encomenda de pelo menos duas obras: *Integração Portuguesa nos Trópicos*, publicado em 1958 na coleção Estudo de Ciências Políticas e Sociais, a pedido da Junta de Investigação do Ultramar, e *O Luso e o Trópico*, solicitado pela Comissão Executiva das Comemorações do Quinto Centenário da Morte do Infante D. Henrique, no âmbito do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos, publicado em 1961. Como era de se esperar, estes livros foram usados como instrumento de propaganda e de legitimação da política colonial salazarista.

Mas o prestígio intelectual de Freyre, demandando a realização de estudos sobre relações raciais em contextos coloniais, não se limitava aos organismos do Estado português. Em 1954, a Comissão das Nações Unidas para o Estudo da Situação Racial na União da África do Sul já o havia convidado a realizar um estudo sobre o problema do *Apartheid*, resultando em relatório publicado pela ONU no mesmo ano. Sob o título de *Elimination des conflits et tensions entre les races*, Freyre estabelece neste relatório a distinção entre a colonização inglesa e holandesa, baseada na separação entre civilização e raça, e a colonização portuguesa e espanhola, fundada na crença de que a civilização europeia poderia ser transferida para não europeus ou “outras raças”. Assim, a lógica colonial ibérica, evitando a distinção entre colonos e colonizados e sendo orientada por princípios católicos – reforçados por influências islâmicas – ao converter negros e indígenas em cristãos, transformavam-nos em espanhóis e portugueses (DÁVILA, 2010, p. 136-138).

De fato, é diante de tal recepção de suas ideias, convertidas em instrumento ideológico de sustentação do último império colonial na

África, que Freyre fará o périplo de Lisboa a Ásia, passando por Cabo Verde, Guiné, Angola, Moçambique indo até Goa. Numa busca quase proustiana de uma África perdida nas travessias do Atlântico, o pensador pernambucano evoca costumes, cheiros, sabores e paisagens africanas, espelhando-as, a partir de uma comum experiência de colonização portuguesa, no passado nacional brasileiro. As continuidades no Atlântico negro propostas no seu luso-tropicalismo aproximavam os processos de desenvolvimento sociocultural vivenciados pelo Brasil no passado daqueles a serem experienciados pelos países africanos a partir do presente, uma vez que, sugere Freyre, apenas no alvorecer da década de 1950 Portugal começaria a dar maior atenção colonizadora às suas possessões africanas. Ao ressaltar as semelhanças entre África e Brasil colonial, Freyre buscava, então, pôr em evidência o legado luso-tropical da mistura e da assimilação, denominado comum nos seus processos de desenvolvimento.

Já no caso de Câmara Cascudo, também admirador do regime de Salazar, embora não tenha recebido do governo português as honrarias que Freyre desfrutou em suas visitas às províncias ultramarinas de Portugal, teve apoio e simpatia do Estado Novo português. De sua visita ao continente africano resultaram diretamente pelos menos três livros: *A cozinha africana no Brasil*, opúsculo publicado em Angola em 1964, *Made in África*, notas de suas “observações africanas” realizadas no ano de 1963, publicadas apenas em 1965, e a monumental *História da Alimentação no Brasil*, em dois volumes que saíram entre os anos de 1967 e 1968. A viagem do folclorista potiguar ao continente africano também se deveu a um convite, desta vez de Assis Chateaubriand, magnata dos Diários Associados, que lhe havia pedido em 1962 para escrever um estudo sobre aspectos da história do Brasil que fossem do seu interesse, a partir de visitas a Portugal e Espanha. Diante da solicitação, Cascudo, que dizia vir se interessando pelo tema da alimentação popular, em sua “normalidade” ou em “dias festivos”, desde a década de 1940, logo optou por fazer incur-

sões *folk*-etnográficas nos países africanos de colonização portuguesa, com o intuito de investigar as “raízes da alimentação brasileira na África”.

O seu prestígio intelectual como estudioso das tradições populares brasileiras motivou o convite de Assis Chateaubriand que, à frente da Sociedade de Estudos Históricos Dom Pedro II, já lhe havia encomendado dois outros trabalhos: *Jangada*, publicado em 1957, e *Rede de Dormir*, editado em 1959, ambos pelo Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Cultura.¹⁷ Em sua viagem de estudos pelas Áfricas portuguesas no ano de 1963, Cascudo, patrocinado por Chateaubriand, foi ainda acompanhado pelo repórter Ed Keffel da revista *O Cruzeiro*, dos Diários Associados, que produziu um documentário, gravado em Angola, Guiné Bissau e Moçambique, retratando histórias, costumes, músicas e danças destes países. Produzido para também ser exibido na rede de televisões “Associadas” de Chateaubriand, o documentário intitulado “Nossos irmãos, os africanos” – que ao menos extraoficialmente teria recebido patrocínio do Estado Novo português – também foi divulgado, já no início do ano seguinte, em programas da Emissora Nacional, rádio estatal do regime de Salazar, ainda com o intuito de fazer propaganda da “democracia racial” do ultramar português. Convém lembrar que a rádio portuguesa vinha desempenhando importante papel junto ao regime de Salazar desde a década de 1930, exemplificando o poder que a comunicação de massa tinha na instituição e na legitimação de regimes autoritários e ditatoriais na Europa na primeira metade do século XX (RIBEIRO, 2005).

17 É na década de 1950 que Cascudo consolida sua posição de destaque no campo dos estudos do folclore nacional, publicando algumas de suas principais obras etnográfico-folclóricas, como *Anúbis e outros ensaios* e *Meleagro*, ambos de 1951; *Literatura Oral*, publicado em 1952; *Cinco Livros do Povo*, de 1953; e o famoso *Dicionário do Folclore Brasileiro*, de 1954. Além disso, desde os anos 1940 começa a participar de sociedades de folclore internacionais, tais como as de Londres (1944), Irlanda (1945), Chile e Bolívia (1950).

Sendo assim, ao falar da viagem de Câmara Cascudo ao continente africano, somos mais uma vez levados a pensar nas questões políticas que envolvem os estudiosos e suas obras em face do regime ditatorial português. Simpatizantes do governo de Salazar, Cascudo e Chateaubriand, ainda que em menor medida quando comparados a Freyre, também expressam apoio à política estatal portuguesa. O mecenas de Câmara Cascudo, por exemplo, importante personagem no cenário público brasileiro entre o final dos anos 1930 e início da década de 1960, dono do maior conglomerado de mídia da América Latina nesse período, impediu seus jornais de noticiarem o sequestro do navio de luxo português Santa Maria em janeiro de 1961 por militantes portugueses e espanhóis da Direção Revolucionária Ibérica de Libertação (DRIL), que fazia oposição aos regimes ditatoriais de Oliveira Salazar e de Francisco Franco.

A importância de Francisco de Assis Chateaubriand Bandeira de Melo no cenário político e intelectual nacional reclama atenção à parte. No comando da Sociedade de Estudos Históricos Dom Pedro II e dos Diários Associados, Chatô – considerado como o *Cidadão Kane* brasileiro – por exemplo, encomendava estudos e recomendava a criação de instituições de ensino, como uma “escola de Antropologia e Sociologia no Recife” no começo da década de 1950, então confiada a Gilberto Freyre, que havia criado o Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais em 1949.¹⁸ Sua influência repercutia em diversas instâncias do poder político nacional com rebatimentos internacionais. Mas a questão de suas ligações e as de Câmara Cascudo com o regime ditatorial português, aspecto nem sempre considerado quando se fala dos périplos do estudioso potiguar na África, é aqui apenas

18 Recomendação divulgada nas páginas do *Diário de Pernambuco* entre os anos 1950 e 1952. Sobre o assunto consultar: Desde ontem, no Recife, o deputado Gilberto Freyre. *Diário de Pernambuco*, Recife, 30 ago. 1950; Fala-nos o escritor Gilberto Freyre sobre novas atividades culturais. *Diário de Pernambuco*, Recife, 26 mar. 1952.

sugerida, tendo em vista demandar uma pesquisa de maior fôlego sobre o assunto, incluindo estudos de documentos e correspondências de ambos com intelectuais ou setores do governo português que excedem os objetivos e os limites do presente ensaio.

A ÁFRICA LUSO-BRASILEIRA DE FREYRE E A COZINHA AFRO-BRASILEIRA DE CASCUDO

O luso-tropicalismo de Gilberto Freyre, definido em suas visitas aos continentes africano e asiático, transforma a sua viagem num deslocamento temporal entre dois mundos: aquele do passado sociocultural brasileiro, de onde parte nos anos 1930, e o presente político dos países africanos onde chega no início da década de 1950 (DÁVILA, 2010). Buscando estabelecer conexão entre ambos, prega a cogente extensão civilizatória de Portugal nos trópicos. Assim, nos sugere Freyre que, a despeito do pouco desenvolvimento sociocultural apresentado pelas colônias portuguesas na África em meados do século XX – em face daquele alcançado do outro lado do Atlântico – tais possessões lusas do continente negro começavam a obter de sua metrópole colonizadora, a partir daquele momento, o mesmo “amor a terra” dispensado ao Brasil séculos antes, o que faria com que a civilização luso-tropical também ali afluísse em todas as suas potencialidades. Desse modo, as colônias portuguesas na África, por meio de um homocronismo freyriano, eram convertidas em “futuros brasis”.

Estas são imagens que se fazem presentes no seu livro de viagens em que os países africanos, numa espécie de “história regressiva”, se converteriam em “laboratórios” ou espelhos para se entender o processo de desenvolvimento sociocultural brasileiro. Em sua visita à “Guiné Portuguesa”, por exemplo, vendo “os próprios começos africanos do Brasil” entre os diferentes grupos guineenses que en-

controu, como se tivessem “parado no tempo”, tem a impressão de *déjà vu*, ocasião em que se pergunta “se não andava à procura deste negro ou daquela negra como se de algum modo me pertencessem e ao Brasil; e os tivéssemos perdido” (FREYRE, 2001, p. 243-244). É na busca desta “sua” África antevista na herança patriarcal brasileira e perdida nas travessias do Atlântico Sul que o pensador pernambucano tenta ligar os destinos do Brasil, de Portugal e da própria África.

Ainda para o caso da Guiné, reclama soluções de ecologia social e econômica cujo modelo era dado pela colonização portuguesa no Brasil. Ao invés de muralhas e fortificações que paralisavam os europeus em “triângulos militares”, separando-os dos nativos, poderiam ter sido adotados os “triângulos rurais” do norte açucareiro do Brasil, identificados pelo cronista, seu conterrâneo, Pereira da Costa, ainda no século XIX, como marcas da ocupação social e econômica europeia na região. A casa, a capela e o engenho – ou, na configuração freyriana, casa-grande com capela integrada, senzala e engenho – fizeram com que, desse modo, a colonização do Brasil, feita “por portugueses decididos a se fixarem em terras tropicais, como agricultores”, superasse a da Guiné, não obstante a anterioridade da ocupação portuguesa por lá (FREYRE, 2001, p. 246).

Vivendo “dias plásticos e por isto mesmo decisivos”, a Guiné então deveria conhecer um processo colonizador semelhante ao brasileiro, “um processo português de assimilação de valores tropicais; e não a pura exploração desses valores” (FREYRE, 2001, p. 255). Assim, tendo se limitado por um longo tempo a uma exploração apenas econômica e de superfície na região, não estabelecendo sua política colonial “pansocial” e democrática – e, por conseguinte, não efetivando plenamente sua missão luso-tropical – Portugal necessitava “enraizar” ainda mais sua presença na Guiné, ao contrário do que defendiam os movimentos de descolonização que começavam a se propagar na África e na Ásia. Uma inserção portuguesa menos profunda, portanto, explicaria o pouco amadurecimento da civilização

luso-tropical que Freyre encontrou na visita que fez àquele país africano. Civilização apenas “lançada”, desde o século XV, por homens isolados, quase perdidos entre os nativos. Mesmo assim, tais homens mantiveram a Guiné “plasticamente predisposta” ao domínio português apenas efetivado no século XIX (FREYRE, 2001, p. 246).

Todavia, este exemplo da Guiné se não contradiz seu esquema analítico, ao menos nos faz pensar em certas ambiguidades de seu texto. Dessa maneira, decantando a capacidade lusa – ou mesmo ibérica – quase imediata de se misturar e de criar uma civilização nova nos trópicos, define “o modo português de estar no mundo” pela “predisposição para a aventura ultramarina ou tropical, para a miscigenação, para a interpenetração de valores e costumes” (CASTELO, 1999, p. 35). Mas, neste caso, foram necessários pelo menos quatro séculos para que a aventura da miscigenação e da interpenetração de valores e de costumes portugueses e guineenses passasse, de fato, a luso-tropicalizar a Guiné. Além disso, reconhece que mesmo “o Brasil tem ainda Guinés verdíssimas dentro de si: amargamente verdes, até, como certas terras amazônicas” (FREYRE, 2001, p. 245). Desse modo, nem no lado de cá do Atlântico o processo de maturação da colonização portuguesa e de sua civilização luso-tropical teria dado todos os seus frutos.

Mas é na posição que projeta para o Brasil – ao lado de Portugal – no cenário mundial que os destinos da África e o nosso deveriam de fato se cruzar. Freyre defende a ideia de que nós deveríamos nos alinhar à política colonial portuguesa na África, convertendo o Brasil em colaborador e continuador da empresa luso-tropical pelo mundo. Assim, ao ser questionado por um separatista angolano se não era chegado o momento de Angola se tornar independente, como fizera o Brasil em 1822, responde negativamente, acrescentando: “parece ter chegado o momento de o Brasil reaproximar-se de Portugal e de Portugal reaproximar-se do Brasil”. Para justificar sua posição, invoca a tendência das culturas de se articularem ou rearticularem

“em blocos transnacionais mais do que subnações que se ergam em pequenos estados-nações cuja sorte seria a de vassalos dos grandes” (FREYRE, 2001, p. 436).

Desta feita, a missão do Brasil era tornar-se não apenas exemplo da civilização luso-tropical – e por extensão de sua democracia racial – mas também um de seus principais agentes. Dessa forma, ao enxergar a África “com olhos de brasileiro que não sabe separar o destino do Brasil do de Portugal”, Freyre (2001, p. 258) tenta reconstruir nossas ligações com o continente africano a partir da ideia de missão civilizadora de que, herdeiros das aptidões lusas para a miscigenação, também estávamos investidos. Esta capacidade de entrosamento psicossocial e psicocultural dos portugueses com os nativos estaria ligada a um arcaísmo católico dos ibéricos, que teria impulsionado suas conquistas territoriais, tendo, a este respeito, a “presença” árabe também papel importante “na formação da plasticidade e da capacidade de sobreposição de culturas” do povo luso (MIRANDA, 2002, p. 31-36).

Diante das outras metrópoles colonizadoras, esta característica fazia com que Portugal tivesse um caráter mais “cristocêntrico” do que etnocêntrico, informado ainda pelo “método mouro de conquista pacífica de povos, de raças e de culturas” (CASTELO, 1999, p. 35-36) – método empregado pelos maometanos em sua exploração já secular do continente africano, rendendo-lhe bons frutos em sua empresa civilizadora. A assimilação do método mouro pelos portugueses católicos, inclusive pelos frades em suas missões pioneiras no Oriente e no continente africano, ajudou a construir uma África “castiçamente portuguesa” em que Freyre divisa também o passado colonial brasileiro.

No caso de Câmara Cascudo, a presença da África em seus textos, mesmo não tendo a centralidade que lhe conferem Romero e Freyre no conjunto de suas obras, ainda está ligada à reprodução das meta-narrativas nacionais. É principalmente a partir da cozinha, seguindo

as pistas deixadas por ambos, que tal presença será apreendida. Sendo assim, ao visitar a África no começo da década de 1960, o folclorista potiguar elege como motivo de investigação o papel da “dieta africana” na formação da cozinha brasileira. É para os estudos decorrentes desta viagem em que se busca descrever a presença africana nas tradições alimentares brasileiras que nos voltamos agora.

Mas antes convém pensarmos a respeito do papel de Cascudo na tradição dos estudos afro-brasileiros. É sabido que sua visita ao continente africano irá estreitar laços com pesquisadores do folclore do outro lado do Atlântico Sul, como Oscar Ribas, de Angola, com quem mantém intercâmbio epistolar a respeito das continuidades culturais entre África e Brasil.¹⁹ Além disso, o móvel manifesto de seus estudos está ligado à demonstração de tais continuidades, por meio da descrição de tradições comuns não apenas alimentares, mas de gestos, crenças, rituais, oralidade, dentre outras. No entanto, isto não parece ser credencial suficiente para que Cascudo seja reivindicado ou ocupe lugar de maior destaque nas linhagens de estudos africanistas.

Assim, devemos lembrar que, dentre as formações discursivas que constroem a África no Brasil, isto é, as tradições africanistas nacionais, a obra de Câmara Cascudo assume uma condição *sui generis*. À semelhança de Gilberto Freyre que, não obstante a sua leitura paradigmática do negro e suas heranças culturais no pensamento social brasileiro, colocando-os, de uma vez por todas, a serviço da construção da nação e de uma civilização luso-tropical,²⁰ o universo de

19 É por meio da correspondência trocada com pesquisadores nacionais e estrangeiros do folclore e da etnografia que Cascudo não apenas participa dos debates intelectuais de sua época, mas, com o intuito de fazer comparações e reunir informações sobre determinados hábitos e costumes do povo, constrói sua obra folclórica.

20 Outro aspecto que evidencia a importância incontestável de Gilberto Freyre na consagração dos estudos sobre o negro no Brasil é dado pelo papel central que o pesquisador pernambucano desempenhou na realização dos dois Congressos

seus interesses não inclui investigações mais sistemáticas da religião afro-brasileira, denominador comum das linhagens afro-brasileiras. Mas a marginalidade de Cascudo pode estar associada a duas outras questões.

Primeiro, o lugar de sua atuação mais “etnográfica”, o sertão nordestino, mais especificamente o norte-riograndense, é marcado, em sua opinião, pela inexistência da escravidão africana. Para Cascudo, o inexpressivo contingente populacional do elemento africano no sertão parece implicar uma menor contribuição dos negros para a “civilização do couro” que, diferente do litoral açucareiro, prescindia de mão de obra mais numerosa. O vaqueiro, personagem tipo do sertão, não tinha a sua atividade baseada no trabalho coletivo que requer o universo dos engenhos, tornando-se, no isolamento do sertão, herói autônomo e anônimo. A matriz étnica mais apropriada para tais atividades seria a do indígena, conhecedor das terras e mais afeito a um trabalho “livre”. A formação do sertanejo, então, era dada pela “participação indígena” e “permanência portuguesa” (CASCUDO, 1984).

A negação da presença ou a negligência em relação a um maior registro dos negros na formação dos costumes e das tradições sertanejos, alinhando o pesquisador potiguar a uma tradição interpretativa mais euclidiana do que romeriana reivindicada em vários de seus escritos, talvez tenha lhe negado a possibilidade de inclusão no rol dos africanistas nacionais mais afamados, título outorgado, por exemplo, a Édison Carneiro que, ao estudar as tradições religiosas afro-brasileiras, também inscreve seu nome no campo dos estudos do folclore. Cascudo, dessa forma, parece não se filiar a uma única linhagem do pensamento social brasileiro, por um lado, ao reeditar as teses de Euclides da Cunha, para quem o escravo africano “estacou nos vastos canaviais da costa [...] determinando cruzamento de todo

Afro-Brasileiros, de Recife, organizados por ele em 1934, e o de Salvador, organizado por Édison Carneiro três anos mais tarde.

diverso do que se fazia no recesso das capitanias” (CUNHA, 1997, p. 105) e, por outro lado, ao se reconhecer, ao longo de toda a sua obra folclórica, discípulo de Silvio Romero, que inaugura a tradição de saber nacional em que o negro constitui elemento diacrítico da identidade brasileira.

Todavia, isto não implica sumária exclusão de referências a Câmara Cascudo nos inventários da contribuição africana para a cultura brasileira, tendo em vista a reedição das teses da mestiçagem nacional em seus estudos folclóricos. Conforme assinalado, ele não se esquece da presença africana na cozinha da Casa Grande. Aliás, Cascudo segue os passos de Gilberto Freyre ao se voltar para o ambiente açucareiro do litoral, campo em que a autoridade da interpretação freyriana era inequívoca.²¹ Talvez por isso Cascudo tenha se voltado mais para o sertão, campo em que ele não reconhecia a presença africana, mas que lhe renderia bons dividendos simbólicos no universo intelectual nacional e internacional.

Um segundo motivo que distancia Cascudo das linhagens de estudos afro-brasileiros, com rebatimentos em suas interpretações das práticas religiosas populares e seu menor interesse nos rituais de matriz africana, está ligado à sua militância religiosa católica, de caráter conservador, e também vinculada à sua participação nas fileiras da Ação Integralista Brasileira (AIB). Sob o lema “Deus, Pátria e Família”, o integralismo, cimentado por uma moral católica nacionalista, com feições nazi-fascistas, também englobava visões racistas, como a de seu fundador Gustavo Barroso, que chegou a defender a superioridade dos brancos sobre negros, mestiços e judeus.²² Fora Barroso

21 Em 1971, Cascudo escreve *Sociologia do Açúcar*, invadindo o campo de estudos já conquistado com louvores por Gilberto Freyre, no qual, com toda a pompa e circunstância que lhe aprazia, era recorrentemente consagrado no cenário intelectual brasileiro e estrangeiro.

22 É importante lembrar que os adeptos do integralismo tentam desfazer a imagem racista do movimento, dizendo-se “o primeiro movimento de massa no Brasil a

quem, ainda no início do movimento, convencera Cascudo a tomar parte nele. Já em 1933, o mestre potiguar foi escolhido como líder da AIB no Rio Grande do Norte, chegando a publicar até 1937, época do golpe varguista que institui o Estado Novo, artigos doutrinários de crítica ao comunismo nos principais órgãos de divulgação das ideias integralistas, como o jornal *A Ofensiva* e as revistas *Anauê* e *Panorama*. Mas com o advento do Estado Novo, Cascudo abandona o movimento e passa a silenciar sobre essa fase de sua biografia.

No que diz respeito ao registro de seus périplos transatlânticos, diferente de Freyre que faz de *Aventura e Rotina* uma espécie de diário de sua viagem pelo “mundo português” na África e na Ásia, descrevendo pessoas, lugares e as recepções com seus “inevitáveis discursos” – compromissos de intelectual oficialmente convidado – Cascudo concebe *Made in África* não como “livro-de-livro nem caderno de viagem”, mas como um conjunto de ensaios, reunindo “observações africanas com reminiscências de livros”, cuja unidade é “Brasil n’África e África no Brasil”. A manifesta busca de continuidades, motivando o trajeto de Cascudo nos cerca de 20.000 km que percorre do continente africano, estava ligada à comprovação das clássicas teses da mestiçagem racial e cultural brasileiras. Assim, na “dupla nacionalidade sentimental” dos motivos pesquisados, Cascudo estava menos preocupado com o processo de colonização portuguesa ou de desenvolvimento africano do que descrever as origens e

ter líderes negros”, acionando, no Manifesto de 13 de maio de 2009, os nomes de “negros ilustres que vestiram a camisa verde”, como o “‘Almirante Negro’ João Cândido, o ativista negro, teatrólogo, escritor, artista plástico e ex-senador Abdias do Nascimento, o sociólogo Guerreiro Ramos, o escritor e militante negro Sebastião Rodrigues Alves, o professor de Direito, escritor e membro da Academia Sul-Riograndense de Letras Dario de Bittencourt, primeiro Chefe Provincial da AIB (Ação Integralista Brasileira) no Rio Grande do Sul, e o jornalista, escritor, advogado, militante negro e professor Ironides Rodrigues, que durante anos assinou uma coluna sobre cinema no jornal integralista *A Marcha*, dirigido por Gumerindo Rocha Dorea”. Para consulta do documento, ver <http://www.integralismo.org.br/?cont=825&ox=5>.

as semelhanças das culturas africanas e brasileiras, “reconhecidas e identificadas” em suas “raízes imóveis” (CASCUDO, 2002, p. 9-10).

São, desse modo, as sobrevivências culturais que ligam os destinos do Brasil e da África que lhe interessam, buscando refazer esta ligação a partir da descrição de comidas, gestos, palavras, costumes, rituais, festas, personagens históricos e mitológicos, dentre outros “elementos africanos que permanecem no Brasil”, além dos “motivos brasileiros que vivem n’África”, ambos “modificados, ampliados, assimilados mas ainda identificáveis e autênticos”. Afirma então que a banana, o papagaio colorido, o búzio, o ananás e a rede fizeram a viagem do Brasil para a África, ao passo que de lá vieram o cafuné, a umbigada, a farofa, o rebolado do andar das brasileiras, a rainha Jinga das congadas e a sereia Kianda de Angola. Lembra ainda que a “missão restrita” de sua viagem era estudar alimentação popular no continente africano, preferencialmente entre bantos, uma vez que “os sudaneses orgulham-se de predileções eruditas, registradoras, minuciosas, indo até os cimos da interpretação orientadora” (CASCUDO, 2002, p. 9-10).

Mas à questão da alimentação africana, de maneira particular, dedicaria duas outras obras, além de organizar uma coletânea de textos, publicada em 1977, a respeito da alimentação no Brasil que, nos seus dizeres, “completa e fecha” o conjunto de seus estudos sobre o assunto. O material que constitui *Made in África*, portanto, não se restringe à descrição do passado africano e suas influências na cozinha brasileira, sendo constituído de pequenos ensaios *folk*-etnográficos sobre as continuidades entre a cultura popular africana e brasileira.

É no campo dos estudos a respeito da influência da cozinha africana na formação das tradições alimentares brasileiras que o nome do mestre potiguar do folclore está associado. É, aliás, no desbravamento deste campo de conhecimentos que, ao lado de Gilberto Freyre, Cascudo será reconhecido como um dos precursores da história e da antropologia da alimentação no Brasil, áreas de pesquisa

apenas recentemente redescobertas no país.²³ Dedicando-se ao tema durante pelo menos quatro décadas, o folclorista potiguar buscou informações a respeito do passado nacional, principalmente de um Brasil tradicional ou “velho”, nos relatos de cronistas de “centúrias” passadas, nas conversas informais “colhidas na boca do povo”, na literatura, nas “cartas perguntadeiras” lançadas “para Norte, Centro e Sul. Para Europa e África” (CASCUDO, 2004, p. 12).²⁴

Desses esforços resultaram estudos em que a mistura do “cardápio indígena”, da “dieta africana” e da “ementa portuguesa” são descritos como os formadores da cozinha brasileira, retomando as imagens da mestiçagem como fundamento da identidade nacional. Os hábitos alimentares, desse modo, são apresentados por Cascudo como os alicerces sobre os quais se edificou a formação da nacionalidade. Em

23 É importante lembrar que os primeiros estudos acadêmicos na área das ciências sociais que abordaram o tema da alimentação estão ligados aos chamados estudos de comunidade, realizados, sobretudo, entre as décadas de 1940 e 1960, sob influência do funcionalismo. É a partir da década de 1970 que cresce o interesse pelos aspectos sociais do fenômeno em um contexto cada vez mais urbanizado, principalmente entre as classes menos favorecidas, oriundas do meio rural. Nessa etapa, marcada pela expansão dos cursos de pós-graduação na área, os estudos se dão inspirados nas novas correntes de pensamento, como o estruturalismo, a fenomenologia, a etnometodologia, as correntes compreensivas, o marxismo etc. Sobre o assunto, ver, dentre outros, os estudos de Canesqui (1998, 2005) e Maciel (2004).

24 O potiguar Pedro Vicente Sobrinho, em artigo publicado na *Revista da Academia Norte-Rio-Grandense de Letras*, lista os textos de Cascudo dedicados ao tema. Cita os livros: *Dante Alighieri e a tradição Popular* (1963); *A Cozinha Africana no Brasil* (1964); *Made in África* (1965); *História da Alimentação no Brasil* (1967/68); *Prelúdio da Cachaça* (1968); *Sociologia do Açúcar* (1971); *Civilização e Cultura* (1973) e *Antologia da Alimentação no Brasil* (1977). Em sua lista acrescenta os artigos: *Folk-lores da cachaça* (1943); *O coquetel do Visconde de Mauá* (1943); *Doces de tabuleiro* (1944); *Um rito da cachaça* (1949); *Comendo formigas* (1954); *O bom paladar é dos ricos ou dos pobres?* (1964). Além disso, Cascudo também ficou conhecido pelas traduções dos relatos dos viajantes estrangeiros Henry Koster e Ermanno Stradelli, que deixaram descrições de hábitos alimentares do século XIX.

suas pesquisas sobre a alimentação, Cascudo retoma ainda as teses freyrianas que celebram a capacidade do português de transmitir aos povos colonizados sua aptidão para a mistura. A síntese das tradições culinárias ameríndia, africana e europeia, formando o sistema alimentar brasileiro, teria se dado, então, a partir da “ciência colonizadora do português [...] na transmissão do seu paladar aos aborígenes e sucessores”. Desse modo, até a feijoada, “prato mais gloriosamente nacional do Brasil”, é descrita como exemplo dessa mestiçagem levada a cabo segundo um “um modelo aculturativo” português (CASCU DO, 2004, p. 242).

Seguindo os passos de Sílvia Romero e de Gilberto Freyre, ao lembrar da “participação familiar dos negros e negras na intimidade doméstica” da casa grande, Cascudo (2002, p. 50) reconhece a “influência envolvente e sedutora [...] do negro-de-casa, na vassalagem cotidiana” para a formação das tradições populares brasileiras – ainda que em menor medida no sertão. É, então, conforme já sugerimos, a partir da cozinha que, para Câmara Cascudo, a África integra o “Nós” nacional, influenciando, portanto, os nossos padrões alimentares. Da África Ocidental importamos, dentre outros “elementos culinários”, o dendê, o coqueiro, o inhame, a galinha d’angola – único animal africano a integrar o cardápio brasileiro.

Mas o continente africano também incorporou produtos e paladares brasileiros em seu sistema alimentar, levando o estudioso norte-riograndense a pensar nas continuidades constantes de sua alimentação tomadas de empréstimo do Brasil. Exemplo da mandioca, que passou a reinar nas terras em que era ancestralmente cultivado o inhame; do milho americano que divide espaço no passado dos países africanos ocidentais com os “milhetos” nativos, “diários e vulgares”; do amendoim e seu óleo, por vezes substituindo o afamado azeite-de-dendê, dentre outros alimentos incorporados à dieta africana e no correr dos séculos tornados “autóctones”.

No interesse pelas continuidades afro-atlânticas, Cascudo observa que as trocas entre as cozinhas africana e brasileira influenciaram não apenas a alimentação regular, mas também a “dos dias festivos”. Nota, por exemplo, que

A influência destas permutas reflete-se no ritual jeje-nagô da Bahia, atendendo-se a inclusão do milho nas *comidas* de Oxossi, Iemanjá, Omulu ou Xapanã que também gosta de pipocas, o feijão para Oxum, o fumo no culto de Irocô, a farinha de mandioca no *amalá* de Iansã. Serão conquistas brasileiras e não fidelidades sudanesas no cardápio dos orixás (CASCUDO, 2004, p. 226).

Assim, na matéria das tradições alimentares, Cascudo também nos remete ao universo religioso afro-brasileiro, em que as comidas de santo baianas – ao redor dos candomblés – se constituiriam nos principais exemplos das sobrevivências da cozinha africana no Brasil. Segue, nesta interpretação, as sugestões do mestre sergipano do folclore para quem “a cozinha genuinamente brasileira, a cozinha baiana, é toda africana”, o que teria determinado a sua “fama nacional e motivo de registro e propaganda” (CASCUDO, 2004, p. 823-824).

Com isso, aguçando a “curiosidade pesquisadora” da tradição africanista brasileira, a culinária afro-baiana, nos indica Cascudo, já tinha sido alvo do interesse de Manuel Querino em 1938, de Sodré Vianna no ano seguinte, de Darwin Brandão no ano de 1948, de Hildgardes Vianna em 1955, de Arthur Ramos num “ensaio encomiástico” em 1942, havendo ainda um estudo prometido por Édison Carneiro no final da década de 1960, período em que foi publicada a obra de referência do folclorista potiguar sobre o tema da alimentação.

Devido a uma concentração negra “mais homogênea, mais íntima e possibilitadora da defesa das velhas comidas africanas que em outras paragens”, a cidade de Salvador, de acordo com Cascudo (2004, p. 824) – em concordância com a tese bastidiana da década de 1940 de que os espaços urbanos do litoral do Nordeste melhor preserva-

riam os cultos de origem africana – teria mantido “os elementos primários” da cozinha vinda da África. Mesmo em Cuba, povoada pelos mesmos iorubanos e nagôs que deram prestígio e renome à cozinha afro-baiana, os “acepipes” afro-americanos não conheceram a mesma popularidade ou “vigor capitoso” que a culinária da capital baiana desfrutava no Brasil. Aqui, acrescenta o pesquisador potiguar que, do nordeste ao sul do país, eram as mulheres negras as cozinheiras mais afamadas, sendo a cozinha brasileira o “reino destas Jingas de espeto e pano”. É, portanto, solução sul-americana, onde escravos foram associados à família do colonizador, o entregar a cozinha aos negros (CASCUDO, 2004, p. 835-836).

Vemos que Cascudo, no estudo dos hábitos alimentares, não se distancia das tradições africanistas brasileiras que destacavam a importância da presença africana na intimidade doméstica da cozinha dos senhores de engenho – ou mesmo, ainda que em menor medida, dos fazendeiros. Linhas mestras do pensamento freyriano a respeito da presença do negro na civilização patriarcal do açúcar, a participação “indispensável e regular” da negra na intimidade da cozinha teria atuado decisivamente para a sobrevivência da culinária africana em nossas tradições alimentares.

LUSO-TROPICALISMO E FOLCLORE

De um modo geral, os escritos de Freyre e Cascudo, ligados às viagens que empreenderam ao continente africano, sugerem interpretações de uma África brasileira ainda presa ao passado, servindo principalmente ao propósito de celebração das virtudes da mestiçagem do lado de cá do Atlântico. É importante lembrarmos ainda que as posições políticas de ambos, expressando uma postura qualificada de conservadora ou reacionária, ligada às estruturas oligárquicas de poder em franco declínio desde o fim do período colonial, tinham

por base a valorização de um lusitanismo que se faz sentir no conjunto de suas obras.

Assim, seus posicionamentos políticos refletem o juízo que fazem da aventura colonial portuguesa nos trópicos, cujo legado para a formação da cultura brasileira estaria associado à imagem da mestiçagem como diacrítico nacional. A lusotropicologia de Freyre, nesse sentido, vai além, tornando a experiência colonial portuguesa processo civilizador paradigmático, dada a sua moderação e plasticidade, exemplificada pela capacidade lusa de incorporação de influências externas, de mistura mais “horizontal”, devido, sobretudo, a um comportamento católico “arcaico” português. Catolicismo que também influenciou os posicionamentos políticos e as interpretações histórico-etnográficas de Câmara Cascudo.

Desse modo, quando nos voltamos para a invenção e o sentido da África na obra freyriana, observamos que ela espelha o seu interesse nacional e luso-tropical no qual o modelo português de colonização é exaltado e tornado exemplo a ser seguido pelos demais países europeus. Caracterizada pela ausência de preconceito racial, dada a aproximação dos colonizadores com os colonizados, a expansão portuguesa pela América, África e Ásia teria criado “uma unidade de sentimento e de cultura” que justificaria a consideração do império português como democrático, senão politicamente, ao menos cultural e racialmente. A qualidade de povo etnicamente indefinido entre o continente europeu e o africano, mestiçado com sangue mouro e judeu, conforme já havia sugerido desde *Casa Grande & Senzala*, é reiteradamente acionada por Freyre para fundamentar as suas teses luso-tropicais de uma colonização portuguesa afeita à miscigenação e às trocas culturais.

Para Câmara Cascudo, herdeiro das preocupações folcloristas de Sílvio Romero, a África, de fato, estava na cozinha ou no terreiro de casa. Mas embora se filie à linhagem folclórica de Romero e reproduza as teses da mestiçagem nacional tão fortemente presentes em

Freyre, Cascudo, no conjunto dos seus estudos, parece não ter dado tanta ênfase, como seus colegas sergipano e pernambucano, à herança africana na formação cultural brasileira. Ao invés de africanos, dá destaque a outras presenças na cultura popular brasileira (CASCU-DO, 2001).²⁵ Para o folclorista potiguar, a África integrava o “nós nacional”, ao lado da América e da Europa, em proporção nem sempre de acordo com aquelas propostas por Romero e Freyre. Não obstante tal discordância, Cascudo chega a dedicar – excetuando as já citadas obras que decorreram de sua visita ao continente africano em que África e Brasil estão “difusionisticamente” ligados – pelo menos um de seus livros à temática da religiosidade de matriz africana no Brasil: o catimbó (CASCU-DO, 1978).

Mas neste caso, descrito como prática sincrética afro-ameríndia, o catimbó é visto como uma “magia branca em mãos negras”, orientado por “mentes gregas”, dando mostras da presença menos africana do que helênica na formação das tradições religiosas nacionais (ALBUQUERQUE JR., 2010). Assim, diferente do que pregava a tradição africanista nacional de primeira geração, o que parecia interessar ao estudioso potiguar não era a afirmação da pureza ou da autenticidade dos africanismos brasileiros, mas prolongar a ancestralidade dos costumes afro-brasileiros a tempos e espaços longínquos.

Em ambos os autores há certamente o desejo de identificar continuidades sincrônicas, interessados, como estavam, em autenticar um passado comum que ligasse Brasil e África, por isso mesmo, convertendo esta última em projeção do passado colonial brasileiro.

25 Em *Mouros, Franceses e Judeus*, publicado em 1967, Cascudo reúne cinco ensaios escritos ao longo da década de 1960, quatro deles publicados originalmente em revistas portuguesas.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.
- . *Les religions africaines au Brésil*. Paris: PUF, 1960.
- . *As Américas negras. As civilizações africanas no novo mundo*. São Paulo: DIFEL, 1974.
- . Mémoire collective et sociologie du bricolage. *Bastidiana*, n. 7-8, p. 209-242, Juillet-Décembre, 1994.
- . *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Editora Nacional, 1961.
- BIRMAN, Patrícia. O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros. *Religião e Sociedade*, 18 (2), p. 75-92, 1997.
- BOULER, Jean-Pierre. Le pied à l'étrier: du bon usage d'une métaphore. In: METRAUX, Alfred ; VERGER, Pierre. *Le pied à l'étrier*. Correspondance, 1946-1963. Paris: Jean-Michel Place, 1994. p. 53-66.
- BROCA, B. *Vida literária no Brasil 1900*. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio/ Academia Brasileira de Letras, 2004.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1959.
- CANESQUI, Ana Maria. Antropologia e alimentação. *Revista de Saúde Pública*, 22 (3), p. 207-216, 1998.
- . Comentários sobre os estudos antropológicos da alimentação. In: CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda Diez (Org.). *Antropologia e nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005, (Coleção Antropologia e Saúde).
- CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *A cozinha africana no Brasil*. Luanda: Imprensa Nacional de Angola / Museu de Angola, 1964.
- . *História da alimentação no Brasil*. 3.ed. São Paulo: Global, 2004.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Made in África. Pesquisas e notas*. 4.ed. São Paulo: Global, 2002.

----- . *Meleagro: depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*. 2.ed. Rio de Janeiro: Agir1978.

----- . *Mouros, Franceses e Judeus: Três Presenças no Brasil*, São Paulo: Editora Global, 2001.

----- . *Viajando o Sertão*. 3.ed. Natal: Fundação José Augusto, 1984.

CAVIGNAC, Julie A. & OLIVEIRA, Luiz A. História e etnografia nativas da alimentação no Brasil: Notas biográficas de um antropólogo provinciano. *Imburana – Núcleo Câmara Cascudo de Estudos Norte-riograndenses*, UFRN, 1 (2), p. 63-75, 2010.

CORREA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: Ed. Universidade São Francisco, 2000.

CUNHA, Euclides da. *Os Sertões: Campanha de Canudos*. 38.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

----- . *Negros, estrangeiros. Os escravos libertos e a sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CUNHA, Marianno Carneiro da. *Da senzala ao sobrado: arquitetura brasileira na Nigéria e na República Popular do Benin [From slave quarters to town houses: Brazilian architecture in Nigeria and the People's Republic of Benin]*. São Paulo: Nobel/EDUSP, 1985.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco. Uso e abuso da África no Brasil*. 1982. 225p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UNICAMP/Campinas, 1982.

DÁVILA, Jerry. Entre dois mundos: Gilberto Freyre, a ONU e o apartheid sul-africano. *História Social*, 19, p. 135-148, 2010.

FABIAN, Johannes. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.

FARIA, Luís de Castro. A Antropologia no Brasil. Depoimento sem compromisso de um militante em recesso. *Anuário Antropológico*, 82, p. 228-250. Brasília: Edições UFC/ Tempo Brasileiro, 1984.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande y Senzala*. 1.ed. Edição crítica, Coleção Archivos, França, 2002.

----- . *O mundo que o português criou (Aspectos das relações sociais e da cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.

----- . Em torno de um conceito de tropicalismo. Conferência pronunciada na Sala dos Capelos da Universidade de Coimbra, em 24 de janeiro de 1952, Coimbra, Portugal, 1952.

----- . Portugueses e brasileiros e luso-descendentes formamos um mundo só. *Diário Popular*, Lisboa, 1952.

----- . O português - mestre de engenharia social. *Diário Popular*, Lisboa, 1952.

----- . *Um Brasileiro em terras portuguesas (Introdução a uma possível lusotropicologia. Acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.

----- . *Aventura e Rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. 3.ed. Rio de Janeiro: Topbooks; UniverCidade, 2001.

----- . *Integração portuguesa nos trópicos*. Portugal: Junta de Investigação do Ultramar, 1958.

----- . *O luso e o trópico (Sugestões em torno dos métodos portugueses de investigação de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o luso-tropical)*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961.

----- . The Racial Factor in Contemporary Politics. In: SUCESSEX; MCGIBBON; KEE. *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Conferência proferida no Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro. Lisboa, 1966.

FREYRE, Gilberto. Homens, terras e águas na formação agrária do Brasil: sugestões para um estudo de inter-relações. *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*, Recife, 3, p. 3-12, 1954.

_____. Acontece que são baianos. In: *Problemas Brasileiros de Antropologia*. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959. p. 263-313.

FRY, Peter; VOGT, Carlos. *Cafundó: A África no Brasil: linguagem e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A fome e o paladar: a antropologia nativa de Luís da Câmara Cascudo. *Estudos Históricos*, 33, p. 40-55, 2004.

JÚNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. Mãos negras, mentes gregas: as narrativas de Luís da Câmara Cascudo sobre as religiões afro-brasileiras. *Revista Esboços*, 17 (23), p. 9-30, 2010.

LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de 1930. *Estudos Avançados*, 18 (52), p. 201-221, 2004.

_____. O candomblé da Bahia na década de 1930. In: OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa (Org.). *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*. São Paulo: Corrupio, 1987.

LÜHNING, Angela. *Verger-Bastide: dimensões de uma amizade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

MACIEL, Maria Eunice. Uma cozinha à brasileira. *Estudos Históricos*, 33, p. 25-39, 2004.

METRAUX, Alfred; VERGER, Pierre. *Le pied à l'étrier. Correspondance, 1946-1963*. Paris: Jean-Michel Place, 1994.

MIRANDA, Rachel de Rezende. *Além-mar. Aventura e Rotina: o lugar do Brasil no mundo luso-tropical de Gilberto Freyre*. 2002. 107p. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, PUC/Rio de Janeiro, 2002.

MOTTA, Antonio. *L'autre chez soi. Emergence et construction de l'objet anthropologique: le cas brésilien (1888-1933)*. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia) – EHESS, Paris, 1998.

_____. África dentro de casa: el tema de la integración cultural en el camp de formación de la Antropología en Brasil. In: BARRIO, Ángel B.

- Espina (Org.). *Emigração e integração cultural*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2003. p. 421-430.
- MOTTA, Antonio. Raza, Cultura y Identidad: marcas de origen en el discurso socio-antropológico brasileño. In: ROTA Y MONTER, José Antonio Fernández de (Org.). *Integración social y cultural*. Vol. 1. La Coruña: Universidad Coruña/ Ministerio de Ciencia y Tecnología, 2003. p. 69-84.
- . Arquitctónica Patriarcal. Familia, uso y modos de apropiación del espacio doméstico en el Noreste brasileño del siglo XVIII. In: CRUZ, Águeda Rodrigues (Org.). *Cuestiones sobre educación y familia en España y América latina*. Salamanca: Edición del Ministerio de Ciencia y Tecnología, 2004. p. 69-81.
- MOTTA, Roberto. De Nina Rodrigues a Gilberto Freyre: Estudos Afro-Brasileiros 1896-1934. *Revista do Arquivo Público*, Recife, v. 31-32, n. 33-34, p. 50-59, 1978.
- NOGUEIRA, Franco. *Um Político Confessa-se*. Lisboa: Editora Civilização, 1986.
- OLIVEIRA, Lucia Lippi. *A questão nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa (Org.). *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*. São Paulo: Corrupio, 1987.
- PEIXOTO, Fernanda Arêas. Bastide e Verger entre “áfricas” e “brasis”: rotas entrelaçadas, imagens superpostas. *Revista IEB*, 50, p. 13-66, 2010.
- . *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Edusp, 2000.
- RALSTON, Richard David. A África e o Novo Mundo. In: BOAHEN, Albert Adu. *História geral da África VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 875-918.
- RAMOS, Artur. *As culturas negras no Novo Mundo*. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.
- RIBEIRO, Nelson. *A Emissora Nacional nos Primeiros Anos do Estado Novo - 1933-1945*. Lisboa: Quimera Editores, 2005.
- RIO, João do. *A Alma Encantadora das Ruas*. Rio de Janeiro: Garnier, 1908.

- RIO, João do. *As Religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Simões, 1951.
- RODRIGUES, Raymundo Nina. *L'Animisme Fétichiste des Nègres de Bahia*. Bahia: Reis & Companhia, 1900.
- . *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- ROMERO, Silvio. 1888. *Poesia Popular do Brazil*. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1977.
- . *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949.
- SCHWARCZ, Lilia; REIS, Letícia V. de Sousa (Org.). *Negras Imagens. Ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- SILVA, Marcos (Org.). *Dicionário Crítico Câmara Cascudo*. São Paulo: Perspectiva; Natal: EDUFRN/Fundação José Augusto, 2003.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Religiões Afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). *Revista USP*, 55, p. 82-111, 2002.
- SOBRINHO, Pedro Vicente. À mesa com Cascudo: da água, do pasto, da horta e do pomar à cozinha como fábrica de sonhos. *Revista da Academia Norte-Rio-Grandense de Letras*, Natal (RN), 34 (46), p. 11-20, 2005.
- SOUZA, Mônica Lima e. *Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil 1830-1870*. 2008. 270p. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UFF/Niterói, 2008.
- STOCKING Jr., George W. A View from the Center. *Ethnos*, Stockolm, v. 47 (I-II), p. 172-173, 1982.
- VERGER, Pierre F. *50 anos de Fotografia*. Salvador: Corrupio, 1982.
- . As múltiplas atividades de Roger Bastide na África (1958). *Revista USP*, 18, p. 43-54, 1993.
- VILHENA, Luís Rodolfo. L'Afrique dans la tradition des sciences sociales en Brésil. *Journal des Africanistes*, 67 (1), p. 47-83, 1997.

Sobre os autores

ANDREA LOBO

Mestre e doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. É professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB). É especialista em Antropologia da África, especialmente sobre sociedade crioula de Cabo Verde. Atualmente trabalha com questões referentes ao parentesco e organização familiar em Cabo Verde e fluxos de objetos e pessoas em contextos internacionais. Email: andreaslobo@yahoo.com.br

ANTONIO MOTTA

Doutor em antropologia social e etnologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris e mestre em história moderna e contemporânea pela Universidade de Paris-Sorbonne. Professor no Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE e também professor colaborador do Programa de Antropologia de Iberoamérica da Universidade de Salamanca (USAL), na Espanha. Pesquisador visitante em universidades estrangeiras e brasileiras, é também autor de vários trabalhos científicos publicados no Brasil e no estrangeiro, consultor científico de vários periódicos. Dirige o Museu Afrodigital (PE), financiado pelo Governo Brasileiro CAPES. É membro associado ao *International Council of Museum* (ICOM) e correspon-

te brasileiro do *International Committee for Collecting* (COMCOL). Atualmente é membro titular da Comissão Nacional de Incentivo à Cultura do MinC, na área de patrimônio cultural.

Email: antonio-motta@uol.com.br

BABAJIDE OLOLAJULO

É antropólogo e professor no Department of Archaeology and Anthropology University of Ibadan. Como especialista, tem publicações sobre a relação entre museus e etnicidade na África e a relação entre petróleo, processos identitários e questões de governança, com ênfase na Nigéria.

Email: babjid74@yahoo.com

JULIANA BRAZ DIAS

Mestre e doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Exerce o cargo de Professora no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Atualmente, é também pesquisadora vinculada à Universidade de Pretória, em atividade pós-doutoral. Possui experiência nas áreas de Teoria Antropológica, Antropologia da África e Cultura Popular, com realização de trabalho de campo extensivo em Cabo Verde e África do Sul. Suas pesquisas têm resultado em publicações sobre: processos de crioulização; organização familiar e emigração; música, jogos e identidade social; e mercadorização da cultura. É membro do Núcleo de Estudos de Cultura Popular (UFMT) e do Grupo de Pesquisa em Etnologia Africana (UnB).

Email: jbrazdias@hotmail.com

LIVIO SANSONE

Mestre e doutor em antropologia pela Universiteit van Amsterdam. Foi pesquisador do Instituto of Migration and Ethnic Studies da Universiteit van Amsterdam e vice-diretor científico do Centro de Estu-

dos Afro-Asiáticos na UCAM, Rio de Janeiro. Atualmente é professor de antropologia na Universidade Federal da Bahia e pesquisador do Centro de Estudos Afro-Orientais ds FFCH/UFBA onde Coordena o Programa Fábrica de Idéias e integra Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. É consultor ad hoc de CAPES, FAPESP, CNPq e Fapesb. Integra o Conselho Editorial das revistas Afro-Asia, Journal of Latin American and Caribbean Anthropology, Revista Digital Vibrant e Etnográfica (Lisboa). Coordenador geral do Museu Digital da Memória Africana no Brasil. É vice-presidente da Associação Internacional de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa.

Email: sansone@ufba.br

LUIZ OLIVEIRA

Mestre e doutorando em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. É professor de antropologia na Universidade Federal do Piauí e pesquisador colaborador da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Tem experiência na área de teoria antropológica, atuando principalmente nos seguintes temas: memória, oralidade, representações do passado, museus e pensamento social brasileiro.

Email: luizantov@yahoo.com.br

STEPHEN SMALL

É sociólogo e professor no Department of Afro-American Studies da University of California at Berkeley, Estados Unidos. Pesquisa ha décadas a condição dos mestiços na Grã Bretanha, nos Estados Unidos e, mais recente, na América latina. Também pesquisa a relação entre museus, políticas do patrimonio e escravidão e racismo em vários países: Jamaica, Inglaterra, Holanda e Estados Unidos.

Email: small@berkeley.edu

WILSON TRAJANO FILHO

Mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília e doutor em Antropologia pela University of Pennsylvania. Professor no Departamento de Antropologia da UnB e investigador associado ao Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle/Saale (Alemanha). É co-editor do Anuário Antropológico, autor de vários trabalhos científicos publicados no Brasil e no estrangeiro, consultor científico de vários periódicos. Realiza na Guiné-Bissau, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. A principal área de interesse é a Antropologia da África, com ênfase nos seguintes temas: história do colonialismo português em África, formação e reprodução das sociedades crioulas na Alta Costa da Guiné, cultura popular e análise de rituais e formas narrativas em sociedades africanas.

Email: trajano@unb.br

VALDEMIR DONIZETTE ZAMPARONI

Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo e Pós-Doutoramento pela Universidade de Lisboa. É professor do Programa de Pós-Graduação em História e do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, no Centro de Estudos Afro-Orientais, ambos da Universidade Federal da Bahia, Professor dos Mestrados em História da África e de Angola na Universidade Agostinho Neto (Angola) 2008/9; membro do conselho consultivo da Casa das Áfricas (São Paulo), ex-Co-editor da revista Afro-Asia (Salvador), membro do Conselho Editorial da revista Saeculum (UFPB). Tem experiência na área de História, Antropologia, Teoria e Metodologia da Investigação, com ênfase em Estudos Africanos, atuando principalmente nos seguintes temas: África, Moçambique, colonialismo, racismo, gênero, ideologia.

Email: zampa@ufba.br

Formato: 149,5 x 230cm
Tipo do texto: Leitura
Impressão do miolo: EDUFBA
Papel do miolo: Alta Alvura 75g/m²
Capa e acabamento: Cian Gráfica
Papel da capa: Cartão Supremo 300g/m²
Tiragem: 500 exemplares

ISBN 978-85-232-0970-4



9 788523 209704



CAPES