

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
CURSO DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA

ARQUEOLOGIA DA MEMÓRIA: RESGATE DA MÃE ÁFRICA

Orientanda: **Maria Auxiliadora Gonçalves da Silva**

Tese apresentada ao Programa de Pós - Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação da Professora Doutora **Maria do Carmo Tinôco Brandão** para obtenção do grau de Doutor em Antropologia.

RECIFE

2007

Silva, Maria Auxiliadora Gonçalves da

Arqueologia da memória: resgate da Mãe-África. – Recife: O Autor, 2007.

225 folhas : il., fotos, tab.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Arqueologia. Recife, 2007.

Inclui bibliografia e anexos.

1. Antropologia. 2. Memória – Sobrevivência cultural – Resgate. 3. Etnias – População. 4. Afrodescendentes – Grupos afros. 5. Transmigração. I. Título.

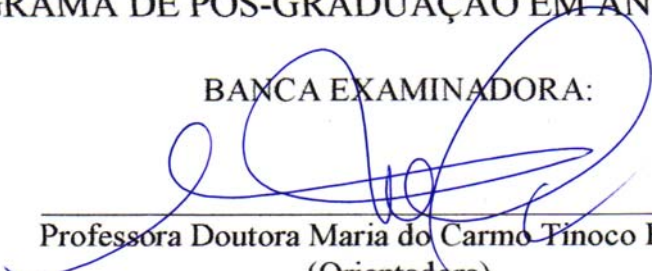
**39
301**

**CDU (2. ed.)
CDD (22. ed.)**

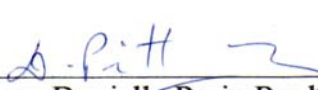
**UFPE
BCFCH2007/17**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

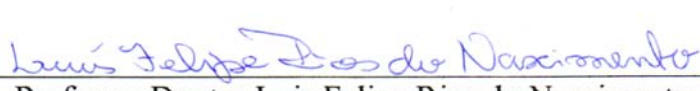
BANCA EXAMINADORA:



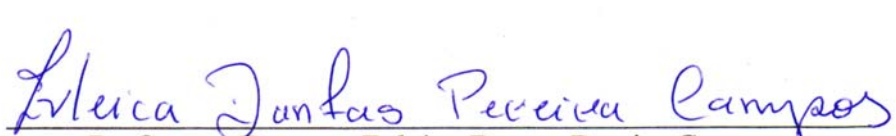
Professora Doutora Maria do Carmo Tinoco Brandão
(Orientadora)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE



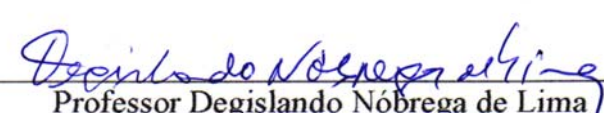
Professora Doutora Danielle Perin Rocha Pitta
(Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE



Professor Doutor Luis Felipe Rios do Nascimento
(Examinador Titular Interno)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFPE



Professora Doutora Zuleica Dantas Pereira Campos
(Examinador Titular Externo)
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/UNICAP



Professor Degislando Nóbrega de Lima
(Examinador Titular Externo)
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/UNICAP

Data da Defesa: 31/05/2007

AGRADECIMENTOS

Na credibilidade de que ninguém se realiza e cresce por si só, apresento meus agradecimentos ao Criador Primordial e aos Grandes Amigos Cósmicos pelo acompanhamento e sustentação espiritual em todas as fases desta construção.

À minha Orientadora do Doutorado, Prof^a Dr^a Maria do Carmo Machado Tinôco Brandão, de forma muito especial, pelo profissionalismo nos momentos das orientações e críticas, pela oportunidade, estímulo e apoio em toda a minha trajetória acadêmica, permitindo a construção de uma grande estima e sincera amizade.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-CAPES pelo financiamento da Bolsa, para o Estágio de Doutorado (Sandwich), no Programa Brasil-Espanha, CAPES-MECD proporcionando-me experiências e preciosas aquisições acadêmicas e pessoais.

Ao Prof^o Dr. D. Ángel Baldomero Espina Barrio, Coordenador do Projeto Brasil/Espanha e meu Co-orientador em Salamanca-Espanha, pela atenção e presteza nos encaminhamentos das pesquisas, dentro e fora da Universidad de Salamanca.

A todos os amigos adquiridos nesse Estágio, que de forma direta ou indiretamente me acolheram, me ensinaram e compartilharam comigo o viver Salamanca.

À todos os Professores que compõem o Programa de Pós-Graduação do Doutorado da UFPE, pelo compartilhar o conhecimento. Às Secretárias do Programa, Regina Salles de Souza Leão, Ana Maria da C. Albuquerque Melo e Míriam Fabrício de Matos pela atenção, carinho, presteza e esforço nas informações e documentos.

Às amigas que compuseram a minha Turma de Doutorado, de forma especial a Rosinha Barbosa e Fabiana Pereira, pela amizade construída, que nos permitiu compartilhar o crescimento mental e espiritual.

Aos Grupos Afros, pela contribuição inestimável a este trabalho, pela delicadeza em abrir seus espaços, e de forma muito particular, a todos os responsáveis pelos grupos, na concessão das entrevistas.

Aos amigos da Universidade Federal Rural de Pernambuco –UFRPE, de forma especial os que fazem o Departamento de Letras e Ciências Humanas, pelo carinho no

apoio e no incentivo em todo o decorrer do Doutorado e especialmente na fase de escrita da Tese.

Às Bibliotecárias e funcionárias da Biblioteca da UFRPE, amigas e companheiras de trabalho, como bibliotecária, iniciando na instituição, e que como professora passaram a compartilhar de toda a minha trajetória acadêmica. Saliento ainda, o carinho e a confiança das mesmas na minha vitória, e indo além do profissionalismo foram sem medir esforços, colaboradoras no atendimento e co-participantes no acesso e aquisição das informações.

Aos alunos do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Questão Negra, na colaboração das pesquisas. Ao ex-aluno Mário Ribeiro dos Santos e Luiz Eduardo Pinheiro Sarmento pela solicitude nas pesquisas e outras informações acessadas no Centro de Formação, Pesquisa e Memória Cultural - Casa do Carnaval – Secretaria de Cultura da Prefeitura do Recife-PE.; ao ex-aluno e mestrando de História da UFRPE, Humberto da Silva Miranda, pelas contribuições também nas pesquisas; e a aluna de especialização em História, Janaína Santos, pela colaboração na coleta de dados.

À grande amiga Prof.^a Dr.^a Valéria Severina Gomes, pela presença constante e solidária, além da imensa presteza na leitura e revisão da tese.

À Prof.^a Dr.^a Mari Noeli Kiehl, pela delicadeza e disponibilidade na leitura e revisão.

À amiga Prof.^a Ms. Valéria Costa, pela amizade, apoio, contribuições e colaborações importantes nas discussões referentes à afro-descendência, no contexto das práticas religiosas.

Ao fotógrafo Celso Pereira Júnior, por gentilmente autorizar a publicação das fotografias do Grupo Afro Raízes de Quilombo.

À Mario Galdino da Silveira Neto, pela generosidade, apoio e presteza nas questões relativas à digitação.

À família, pela força, estímulo, crédito no meu trabalho e compreensão nas ausências do convívio familiar em muitos momentos. E finalmente, a todos os amigos que compartilharam e, mais do que isto foram cúmplices dos meus ideais, quedas, superações e vitórias.

A todos, a minha gratidão!

DEDICATÓRIA

À Maria Antônia,

que sempre esteve presente como irmã, amiga, cúmplice, crítica, companheira e solícita em todos os momentos de viver e morrer, compreendidos como as construções, as dores, as quedas, as superações, as orações, as alegrias, as ausências, as paixões, as frustrações, as abundâncias e as grandiosas vitórias, no decorrer desta vida e provavelmente, de muitas outras....

A memória compara-se à escamas, tais como as do peixe, arrumadas como fatias de rochas sedimentadas pelo tempo, cuja escavação arqueológica torna-se necessária para que se possa perpetuar uma experiência vivida.

Arqueologicamente, a memória dos afrodescendentes é reorganizada, trazida à superfície do cotidiano, cerceando-a de uma leitura crítica e revolucionária, como se ainda estivesse sob o controle do tempo que a transmigrou.

Thaurus

RESUMO

A arqueologia da memória, nesse estudo está definida como o desenterrar da trajetória do africano pelo Atlântico, usando como apetrechos o imaginário, a recordação e a percepção dos acontecimentos, transmitidos e armazenados no solo da consciência e na cosmovisão coletiva dos afrodescendentes. O caráter arqueológico está fundamentado na percepção da existência de camadas superpostas da memória social dos Grupos-Afros, da Região Metropolitana do Grande Recife, na medida em que estas se projetam conflituosamente, na busca da apreensão e do “arquitetamento” do mundo afrodescendente. Esta busca no presente está explicitado na afirmação e no reconhecimento da identidade e na reconstrução de uma cidadania diferenciada. O estudo apresentado é um propósito de investigar, analisar e interpretar a expressão “Resgate da Mãe África”, simbolizada pelos grupos, como um grande ventre, que ainda alimenta seus filhos na diáspora. A relevância do estudo, da pesquisa e da análise desta expressão concentrou-se nas formas de uso, na interpretação dada, tanto nos discursos como nas articulações entre o Movimento Negro Unificado- MNU-Recife e os Grupos – Afros, uma vez que o primeiro é visto como agregador, catalizador e mobilizador da população afro-descendente; e os segundos, se auto-consideram como os maiores disseminadores da cultura afro, principalmente junto as crianças e aos adolescentes. Para tanto só encontrei um caminho de abordagem teórica, que me daria uma compreensão maior daquilo que, segundo eles representa a força e a viga mestra dos seus discursos e práticas – a memória. Atralei à esta abordagem a ampla literatura histórica/antropológica da transmigração, do processo de sobrevivência, de resistência e de luta, dos africanos no Brasil, em cuja definição “passar de um lugar para outro (país, região, etc) e passar a alma de um corpo para outro,” está impresso o que foi ontem o mapeamento da transformação da cultura africana num outro contexto territorial. Para a realidade do que hoje é denominado de cultura afro-brasileira, o trabalho etnográfico me conduziu à continuidade/descontinuidade da sobrevivência dessa cultura, no contexto político-ideológico, ponto chave de análise de todo o estudo. Neste sentido, o conteúdo da Tese compõe-se de 4 capítulos, assim desenvolvidos: 1– Olhares Históricos/Antropológicos:Da Sobrevivência à Memória ; 2- Caminhos da Memória; 3- Arqueologia da Transmigração; 4- Memória Afro-brasileira: Caminhos e descaminhos da “Rota Mãe África”

Palavras-chaves: 1. Antropologia. 2. Memória – Sobrevivência cultural – Resgate. 3. Etnias – População. 4. Afrodescendentes – Grupos afros. 5. Transmigração.

ABSTRACT

The archaeology of memory is defined, in this study, as the uncovering of the history of the African peoples, via the Atlantic, using tools such as imagery, memory and the perception of events, transmitted and stored deep in the consciousness of Afro-descendants, and in their collective world view. Its archaeological nature is based on the perception of the existence of superimposed layers in the social memory of Afro groups in the metropolitan region of Recife, in the sense that they are projected in a conflicting way, seeking to understand and shape the Afro-descendent world. This search, in the present day, is clearly demonstrated in the affirmation and recognition of identity, and in the reconstruction of a distinct citizenship. This study seeks to investigate, analyze, and interpret the expression “Resgate da Mãe África” (Retrieving Mother Africa), which is symbolized by the groups as a large womb which still feeds its children in the Diaspora. The relevance of the study, research, and analysis of this expression lies in its forms of usage, and the meaning attributed to it, in both the discourses and the dialogues between the MNU (the Unified Black Movement) in Recife and the Afro groups, since the former is seen as a gatherer, catalyst, and mobilizer of the Afro-descendent population; while the latter are seen as the main disseminators of Afro culture, particularly among children and young people. To achieve my objectives, I found only one technical approach that would broaden my understanding of that which represents, in their opinion, the strength and cornerstone of their discourses and practices – the memory. To this approach, I linked the vast historical and anthropological literature on transmigration, the survival process, and the resistance and struggle of the Africans in Brazil. Imprinted in the definition of the word transmigration – “the passage from a place to another (a country, region, etc.), and the passage of a soul from a body to another” – are images of what the past was like, and the mapping of the transformation of the African culture in a different territorial context. To understand what is today known as Afro-Brazilian culture, this ethnographic work lead me to investigate the continuity/discontinuity of the survival of this culture in the political-ideological context, which is the key point of analysis of the study as a whole. This Thesis consists of four chapters, as follows: 1 – Historical/Anthropological Perspectives: From Survival to Memory; 2 – Paths of the Memory; 3 – Archaeology of Transmigration; 4 – Afro-Brazilian Memory: Directions and Misdirections of the “Mother Africa Route”

Key Words: 1 – Historical/Anthropological Perspectives: From Survival to Memory; 2 – Paths of the Memory; 3 – Archaeology of Transmigration; 4 – Afro-Brazilian Memory: Directions and Misdirections of the “Mother Africa Route.

LISTA DE QUADROS

Quadro - 1 Identificação dos Grupos Afros	142
Quadro - 2 Situação de Sedes dos Grupos Investigados	177
Quadro - 3 Espaços Utilizados para as Atividades	178
Quadro - 4 Grupos que trabalham com Crianças/Adolescentes e Tipos de Atividade	179
Quadro - 5 Escolaridade	182

LISTA DE MAPA E FOTOGRAFIAS

MAPA

Mapa do Recife e Região Metropolitana – Localização dos Grupos Afros	143
---	------------

FOTOGRAFIAS

Foto 1 - Grupo Afoxé Ilê de Egbá – Saída do Afoxé na Igreja do Rosário dos Homens Pretos 1996.	146
Foto 2 - Grupo Afoxé Ilê de Egbá– Apresentação em Salvador, 2004	150
Foto 3 - Grupo Afoxé Ilê de Egbá– Apresentação na Bélgica, 2005.	151
Foto 4 - Grupo Afoxé Alafin Oyó – Apresentação em Olinda, Dia da Consciência Negra.	156
Foto 5 - BACNARE – Grupo que se apresentou em Taiwan	163
Foto 6 - BACNARE –Apresentação no Teatro do Parque, 2005	164
Foto 7 - BACNARE – Apresentação no Festival de Dança na França	165
Foto 8 - Apresentação do Centro de Educação Cultural Daruê Malungo	169

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I	
OLHARES HISTÓRICOS/ANTROPOLÓGICOS: DA SOBREVIVÊNCIA À MEMÓRIA	26
1.1 Definindo os Olhares	26
1.2 Aguçando os Olhares	32
CAPÍTULO II	
CAMINHOS DA MEMÓRIA	48
2.1 Memória: Firmando suas Camadas	48
2.2 A Memória como Teoria Social	56
CAPÍTULO III	
ARQUEOLOGIA DA TRANSMIGRAÇÃO	88
3.1 Elos de Justificativa	88
3.2 Os Três Lados da Transmigração	89
3.2.1 Na África, a Morte Social	99
3.2.2 No Novo Mundo, a Alma em Outro Corpo	112
3.2.3 Alma e Corpo Despertos	125
CAPÍTULO IV	
MEMÓRIA AFRO-BRASILEIRA: CAMINHOS E DESCAMINHOS DA ROTA “MÃE ÁFRICA”	137
4.1 O Traçar dos Caminhos	137
4.2 Grupos Etnografados	144
4.2.1 Grupo Afoxé Ilê de Egbá	144
4.2.2 - Grupo de Afoxé Alafin Oyó	151

4.2.3 Grupo Afro – Cultura Negra Do Recife – BACNARÉ	159
4.2.4 Grupo Afro Centro De Educação Cultural Daruê Malungo	165
4.3 Outras Realidades do Campo	171
4.4 Mãe África, Memória e Vivência	185
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 203
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 212

INTRODUÇÃO



Grupo Raízes de Quilombos – Evento “Terça Negra” Pátio de São Pedro, Recife-PE

INTRODUÇÃO

As formas pelas quais o legado da transmigração dos povos africanos foi construído pelos estudiosos nacionais e internacionais me permitiram esboçar um paralelo entre sobrevivência e memória, no tempo e no espaço, e a contextualização de sua representação hoje, dentro dos grupos afros de alguns bairros do Recife e da Região Metropolitana.

Fazendo uma retrospectiva dos estudos sobre a transformação da ordenação dos africanos e mais tarde dos afro-descendentes, desde o século XIX, o tema da escravidão tem sido objeto de investigação e de um percurso variado e extenso. A produção intelectual brasileira voltou-se para o tema a partir de diversas perspectivas e, logicamente, chegou a diferentes conclusões. Sem dúvida, a obra de Gilberto Freyre, da década de 1930, destaca-se pelo êxito em termos de apresentação e circulação de suas idéias. Na década de 1950 Maggie e Rezende (2001), também sobressaíram outros estudos¹, que, procurando ir contra a idéia de uma escravidão branda, acabaram por considerar os escravos como vítimas passivas do sistema — abordagem já bastante criticada pela historiografia brasileira da década de 1980.

Nos meados do século XX, precisamente na década de 1960, a historiografia e a antropologia brasileira atualizaram os vieses racistas do século XIX, principalmente as duas últimas décadas – 1870 e 1888- as quais atribuíam ainda à escravidão a pobreza e a alienação dos negros. Contrapondo-se a esse viés, após o turbulento período da década de 1960, os estudos e pesquisas dos finais da década de 1970 vêem emergir os movimentos de esquerda, num primeiro momento, e dos movimentos negros², num segundo, vindo a corroborar com os esforços de estudiosos da Universidade de São Paulo, para romper com a concepção e a imagem das relações escravistas harmoniosas, sistematizadas por Freyre (1980), quebrando o que Freitas (1978) também nomeou de interesses políticos. Entre 1970 e 1980, segundo Maggie e Rezende (2001), os estudos voltaram-se com mais intensidade

¹Dentro do aspecto antropológico, em 1950, a UNESCO promoveu estudos grandiosos no Brasil sobre as relações raciais, partindo da divulgação da harmonia nas relações entre negros e brancos. O objetivo era ter o Brasil como referência para a saída do terror gerado pelo pós-guerra, frente ao holocausto.

²Muito antes deste período os movimentos negros já haviam se manifestado em forma de organizações negras -1920/1930 - como o Centro Cívico de Palmares, que forneceu líderes e idéias para a Frente Negra Brasileira, com representações em São Paulo, Minas, Bahia, Rio Grande do Sul e Recife-PE.

para as diferenças culturais entre brancos e negros³, levando à busca de uma essência cultural negra. Segundo Maggie e Rezende (2001), em 1980, década na qual se comemoraria o Centenário da Abolição (1888-1988), descobre-se no Brasil, com o influxo da antropologia, que a identidade era construída. No entanto, a década de 1990, respaldada no que estes mesmos autores denominam de “exemplar modelo de solução dos conflitos raciais” dos Estados Unidos, os estudos e pesquisas no Brasil voltaram-se para discussões do conceito de raça atrelada à nação, como expressão máxima de categorias raciais acionadas em defesa de interesses e de projetos políticos. As reflexões agora recaem, de um lado, sobre a nação que busca na mistura a sua identidade; e, de outro, sobre a relevância da raça, que, temendo a mistura, segrega e opõe.

O panorama cronológico dos estudos relacionados às questões negras configura-se como linha norteadora dos estudos desenvolvidos nessa Tese. Os estudos sobre Movimentos Negros, objeto de meu interesse, tem como ponto de partida os finais da década de 1970, nos quais me deparo com as mais diversas manifestações. Dentre elas estão o teatro negro, recitais de poesias, seminários, palestras, exposições, apresentações de danças e músicas afro-brasileiras, influenciadas pelos movimentos dos Estados Unidos, pelos movimentos de libertação da **África**.⁴ Além disso, juntam-se a esses movimentos as exacerbadas manifestações dentro do Brasil os estudos sobre as questões negras, fazendo eclodir os movimentos negros brasileiros (SILVA, 1994, p. 14). Projetados nas ideologias e ações dos movimentos externos, os movimentos negros brasileiros crescem em termos de organização e tornam-se mais fortes, devido à maturidade da revolução dos negros dos Estados Unidos e do continente Africano, que os influenciavam. Vários estudiosos desta temática, segundo Cunha Jr. (1979, p. 20-21), confirmam que “os estudos da influência de tais fatos tornou-se naquele momento marcante nas formas e tentativas de pensar a questão brasileira e na definição dos rumos que deveriam ter os movimentos no Brasil”.

Fundamentando-me nesses estudos, volto meu interesse para a análise dos Grupos Afros, de alguns bairros da Cidade do Recife e da Região Metropolitana, objeto de estudo da Tese de Doutorado em Antropologia. Os Grupos Afros, apesar de fazerem parte dos

³ Neste período pouco espaço sobrou para os estudos quantitativos sobre o lugar social do negro na sociedade brasileira. Autores como Carlos Halsenbalg e Nelson do Valle e Silva são considerados pioneiros na “tentativa de provar que a desigualdade no Brasil não era apenas consequência das diferenças de classe, mas que a “raça” (grifo das autoras) determinava de forma muito evidente a posição social dos indivíduos.”

⁴ Os movimentos de libertação da África tinham começado desde os fins da década de 1950.

movimentos negros, diferem em seu conteúdo e ação em relação ao Movimento Negro Unificado, já estudado na Dissertação do Mestrado em Antropologia. Para essa diferenciação recorro a D'Adesky (2001), como também ao Movimento Negro Unificado (MNU), estudado por Silva (1994), que separam os movimentos em três espécies de natureza: a primeira- natureza cultural – que envolve as entidades negras ou grupos afros, que têm objetivos e preocupações específicas, desenvolvendo um trabalho sobre um determinado problema. Não se constituem em grupos fortes e combativos, capazes de responder às demandas da comunidade negra. A segunda - natureza religiosa – na qual encontram-se as entidades religiosas, vinculadas a espaços onde realizam seus batuques e outros rituais para os deuses africanos. A terceira - natureza política – todo movimento negro, seguindo as estruturas dos movimentos sociais.

Dessa forma, um movimento negro, como o MNU, tem como objetivo desenvolver ações político-ideológicas, partindo de um programa e de uma organização unificada a outros movimentos negros. Apresenta propostas claras e definidas, em função dos interesses específicos e das reivindicações gerais da comunidade negra. Entretanto, os estudos e análises sobre o MNU mostram que as entidades negras de natureza cultural não tinham uma proposta ampla para mudar a realidade da população negra de Recife e da Região Metropolitana. Ao mesmo tempo, eu concluí que o próprio Movimento tinha desenvolvido uma ação política que não correspondia ao do seu papel de catalisador e mobilizador dessa mesma população, na qual estavam inseridos os grupos afros.

Sendo assim, meu interesse de estudo recaiu sobre os grupos afros que constituem os movimentos de natureza cultural – maracatus, afoxés, escolas de samba, blocos, reggae, capoeira. Esses Grupos Afros atribuem seus surgimentos a força do contexto social local, que, segundo eles, exige uma atuação diferenciada e adequada aos problemas sociais com vistas a uma mudança, uma minimização do modo de viver e de ser daquela população quase que predominantemente negra.

Isso implicou num trabalho especificamente com crianças e adolescentes dos bairros que se encontram propensos ou que já vivem uma situação de risco. Sendo assim, os grupos procuram recuperar-lhes a auto-estima, relacionada à pobreza, à identidade étnica e ao mesmo tempo conferir-lhes, através da memória-afro, instrumentos para o conhecimento e a prática da cidadania. Caracterizam-se por usarem a música – percussão- e a dança, como

forma de atrair as crianças e adolescentes, divulgar e, ao mesmo tempo, preservar e perpetuar a memória afro. Para tanto, fazem uso de oficinas diversificadas, como confecção de instrumentos, percussão, dança, artesanato, propiciando-lhes uma profissionalização.

A pesquisa anterior sobre o MNU e a atual sobre os Grupos Afros correspondem à complementação dos meus estudos sobre os movimentos negros. Nos dois trabalhos, os direcionamentos afastam-se, em virtude dos propósitos políticos e culturais, e se aproximam pela atuação junto à população negra no que diz respeito à cidadania. O destaque dado a este aspecto nos Grupos Afros não se configura como fator principal deste estudo, mas na importância das práticas para a preservação, divulgação e perpetuação da memória afro.

Esse enfoque redimensionou tanto a pesquisa de campo como as análises, em dois mundos: um relacionado à organização/reordenação da história individual e coletiva, percebida e vivida por esses grupos; e outro, estruturado nas expressões da música e da dança, marcadas por um extenso e complexo processo de busca de resistência, enraizamento e reforço às particularidades étnicas voltadas para a elaboração de estratégias de inclusão social.

Os caminhos traçados para este estudo mostram duas percepções sobre o contexto dos Grupos Afros. Uma que conduz “o meu fazer”, a pesquisa etnográfica; e a outra referente ao que levanto em termos bibliográficos. O ontem e o hoje, na etnografia e no levantamento bibliográfico misturam-se e confundem-se em ambas. Ontem, a música e a dança, importante para os estudiosos devido ao exótico, ao que estava por trás das apresentações, das tímidas às mais ousadas e constantes buscas de organização da população escrava, aforriada, liberta. Hoje, o olhar dos estudiosos, com fins avaliativos e críticos, sobre uma população também negra, que, de forma explícita, sem o controle, sem as regras e sem as proibições, impõe à música e à dança o caráter de memória. Pelas leituras e análises, os estudos iniciais sobre os Grupos Afros me apontaram que essa população que os compõe, organizada ou não, no passado e no presente constitui, ainda, um quadro que desperta algo instigante e diferente. A pesquisa de campo nos dá uma outra visão do que é hoje pesquisado em relação ao que foi tratado pelos clássicos e pelos contemporâneos. A população em estudo criou um mundo que só ela pode e tem o poder de reconstrução /reordenação, no que se refere a sua memória. Isso implica na certeza da

reapropriação e do uso da memória afro, adequada aos seus sentimentos, à sua visão de mundo, a respeito do significado de reaproximação da Mãe África e de ser a própria África.

O mundo dos Grupos Afros estudados segue caminhos de uma história não experienciada, mas repassada, reconstruída, reinventada e perpetuada. Essa história, impossível de ser dimensionada, faz os Grupos Afros encontrarem uma identidade de ritmos, sons e coreografias que estruturam propostas de luta e de reivindicações para algo pouco palpável – a dignidade de ser cidadão. Nessa incongruência, estabeleço alguns pontos de análise que implicam: em um mergulho na realidade dos dados coletados, situando os Grupos Afros no tempo e espaço; na evidência das diferentes posturas e saberes dos grupos afros em relação aos usos da memória, diante dos problemas e conflitos sociais em que se encontram inseridas; e em um mapeamento das lacunas que envolvem as ações latentes e manifestas sobre o uso da memória afro.

Os Grupos Afros investigados estão voltados para as práticas não-verbais, definidas por Lienhard (1999) como aquelas que se integram numa operação comunicativa expressa pela cantiga, pela dança, através do ritmo de um instrumento. Nesse aspecto, as práticas não-verbais dão o sentido desta operação comunicativa de ser, sentir e estar afro-descendente.⁵ Os Grupos Afros, ao se colocarem como preservadores da identidade afro e construtores da cidadania⁶, através da manifestação da música e da dança pura e simplesmente, possibilitam levantar alguns questionamentos: que elementos conceituais e ideológicos lhes proporcionam a formação e a legitimação de construtores da cidadania? Qual a dimensão e o entendimento do que representa o uso da expressão “resgate da Mãe África”? Como a memória afro contrapõe-se ao propósito de canonização da diferença das estratégias colonialistas? Quais os princípios que asseguram a articulação da África de ontem/hoje com a realidade que buscam transformar? Que mudanças na população negra podem ser salientadas como resultado do uso da memória afro?

Mediante tais questionamentos, parto do pressuposto de que os Grupos Afros no seu desempenho de movimento negro, de natureza cultural, refletem a ausência de uma

⁵ Para o MNU, a contra-ideologia apela à memória coletiva para reabilitar uma imagem positiva da África e da história dos negros no Brasil, invocando um passado glorioso e de rebeliões armadas. Inclui nos seus discursos e ações a desigualdade a reivindicação no acesso aos bens materiais e às posições de prestígio.

⁶ A cidadania a qual os Grupos Afros se referem está centrada na mudança das estruturas sociais, das mentalidades e dos valores afros, afirmando a igualdade e equilibrando os direitos e deveres dos indivíduos e da coletividade.

proposta ampla capaz de mudar a realidade da população negra do Recife e da Região Metropolitana, porque:

- a vulnerabilidade e a fragilidade das suas formas de criação, organização e legitimação como Grupos Afros configuram-se como barreiras para a condução, a afirmação da identidade étnica e a prática do exercício da cidadania;
- as propostas e objetivos junto à população negra são ambíguas e conflituosas, decorrentes da existência dos vestígios dicotômicos e hierárquicos da política colonial, que freia e bloqueia a dialética da continuidade/descontinuidade no uso e no papel da memória no cotidiano dos grupos-afros.
- a política de alianças junto aos outros movimentos negros, para o fortalecimento da memória afro, as estratégias de mudança e a transformação da mentalidade da população negra, não está voltada para uma crítica e uma reflexão da história do povo africano, e dos afro-descendentes, inviabilizando uma vivência de um passado real, coerente e adequado ao presente.

Dessa forma, estabeleci como objetivos gerais:

- **identificar e analisar** nos Grupos Afros da Região Metropolitana do Recife, o uso da memória afro na configuração do jogo dialético da afirmação da identidade afro-descendente e na abertura para o ativismo político em busca da cidadania ;
- **detectar** os caminhos e as perspectivas dos Grupos Afros no processo de releitura e de reinterpretação do patrimônio africano em relação ao contexto em que estão inseridos.

Como objetivos específicos, proponho-me a:

- **mapear** os mecanismos e instrumentos de desagregação e as estratégias de agregação que norteiam os caminhos da continuidade/descontinuidade da cultura africana, usados pelos Grupos Afros;
- **analisar** as formas que identificam e legitimam os Grupos Afros como continuadores da memória afro;

- **investigar e analisar** como através da música e da dança as crianças e os adolescentes são formados para serem perpetuadores da memória afro e transformadores do cotidiano social, político, econômico dos afro-descendentes.

Os questionamentos, as hipóteses e os objetivos conduziram-me a um marco teórico fundamentado na memória. Nesse marco tomo como teórico principal Maurice Halbwachs, no qual encontro todo o direcionamento para um aporte sobre a definição, argumentação e compreensão, no tempo, espaço e lugar, para o estudo da memória afro.

Todos os autores que abordam a memória, por mim pesquisados, seja qual for o campo de interesse de estudo, têm em Maurice Halbwachs o direcionamento para a construção de suas discussões teóricas específicas. Partindo de Maurice Halbwachs, busquei autores como Michael Pollak, Paul Ricoeur, Henry Rousso, Joël Candau, Marc Augé, Pierre Nora, Tzvetan Todorov, Arjun Appadurai e muitos outros, que me permitiram fazer a ponte com os aspectos históricos, antropológicos e políticos no que se refere ao tempo, espaço e lugar da memória. Tais aspectos implicaram em perscrutar a realidade da memória dos grupos afros nas formas, usos e abusos que geram a sacralização e a banalização, no âmbito da continuidade/descontinuidade.

A partir desse direcionamento, os procedimentos metodológicos atrelaram-se a uma abordagem histórico/antropológica, pois tratando-se da memória afro tive que ampliar meu olhar para o cruzamento das áreas de Antropologia e de História, como suporte teórico e metodológico para compreender a evolução da memória - no sentido de uso, interpretação e construção histórica por estudiosos - o processo de transmigração, vista aqui como a rota África/Brasil do comércio escravista; o sistema escravista, englobando a reordenação dos africanos no Novo Mundo e dos seus descendentes nos séculos XVI a XIX. Para tanto, utilizei o método qualitativo, com a preocupação de aprofundar a compreensão de grupo social, contido nos Grupos Afros, buscar os seus elementos constituintes e a explicação das estruturas e a evolução desses elementos no cotidiano dos mesmos, acessados pelas etnografias e entrevistas.

Para a Tese de Doutorado, apesar de ter feito contatos aleatórios com os Grupos Afros, desde o momento da Dissertação do Mestrado, a escolha dos Grupos Afros se deu através da Gerência Operacional do Centro de Formação, Pesquisa e Memória Cultural,

conhecida como Casa do Carnaval⁷, ligada à Secretaria de Cultura da Prefeitura do Recife. Essa Gerência me apresentou um universo de 184 Grupos Afros, cadastrados, entre maracatus, escolas de samba, capoeira, blocos, afoxés, reggae, bloco de Samba e hip-hop. Para a minha amostra escolhi 20 (vinte) Grupos Afros, tendo o cuidado nessa escolha de estabelecer como categoria de seleção os critérios de Grupos antigos e grupos recentes, e dentro desses, grupos de música e de dança que trabalhassem com crianças e adolescentes. Com esses critérios, dos 20 (vinte) escolhi 04 Grupos para um estudo etnográfico, constando dos afoxés Alafin Oyó e o Ilê de Egbá e dos grupos de dança Bacnaré e Daruê Malungo. Este último apresentava uma nova proposta de ação cultural pedagógica para os afro-descendentes. Com os outros 16 (dezesesseis) grupos foram feitas apenas entrevistas. Os Grupos Afros escolhidos fazem parte de vários bairros da cidade do Recife e da Região Metropolitana.

Para a coleta de dados,⁸ utilizei a observação- participante, visando colher as informações sobre o discurso e a prática; ter uma melhor aproximação com a realidade dos grupos e suas atividades, nos ensaios, desfiles, nas sedes provisórias, na rua ou em suas sedes; a entrevista semi-aberta, com o fim de captar de uma forma mais natural a dimensão da concepção, compreensão e interpretação do “resgate da Mãe África”; também fiz uso de conversas informais. Junto a estes instrumentos foram feitas outras pesquisas, como levantamento bibliográfico nas bibliotecas das Universidades locais e nacionais através de Bancos de Dados via Internet e pelo Programa de Comutação Bibliográfica (COMUT), pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Dentro desse campo de levantamento bibliográfico, foram realizadas pesquisas em Salamanca - Espanha, nas seguintes bibliotecas: Biblioteca Francisco Vitória, da Universidade de Salamanca, Biblioteca Pública de Salamanca, Biblioteca da Facultad de Filología da Universidade De

⁷ A Casa do Carnaval, na verdade, é um nome fantasia. Desde 2005 atua como Gerência Operacional do Centro de Formação, Pesquisa e Memória Cultural - Casa do Carnaval, ligada à Secretaria de Cultura da Prefeitura do Recife. A Casa fica localizada no Pátio de São Pedro, 52, no bairro de São José/ Recife e constitui um espaço que prioriza a formação, informação e preservação do nosso patrimônio, seja ele material ou imaterial. Oferece cursos, oficinas, seminários, tardes de estudos, tudo referente às temáticas de história, patrimônio e cultura popular. Realiza exposições cíclicas (Carnaval, São João e Natal), além de outras datas comemorativas como o Aniversário do Recife, Dia do Índio, Dia do Folclore, Dia da Consciência Negra.

⁸No período em que estava fazendo as disciplinas do doutorado, nas férias fiz um Curso em Salvador –BA, no Centro de Estudos Afro-Oriental- CEAO, intitulado Fábrica de Idéias, durante quase dois meses e no qual tive contatos com pessoas que faziam parte de Grupos desta mesma natureza e nos quais fiz rápidas visitas, como o Olodum, o Ilê Ayê o de Steve Bike

Salamanca, Biblioteca da Facultad de Geografía e Historia da Universidade de Salamanca, Biblioteca do Instituto Iberoamerica e Biblioteca da Facultad de Educación da Universidad de Salamanca .

Sendo assim, desenvolvi a Tese em quatro capítulos dentro de uma reflexão, releitura e reinterpretação do **Resgate da Mãe África: Uma Arqueologia da Memória**. O primeiro capítulo denominado *Olhares Históricos/Antropológicos: da Sobrevivência à Memória* refere-se ao mapeamento dos direcionamentos e das adequações dos estudos e das discussões sobre o domínio do conhecimento sobre os povos da África nas Américas e de forma específica no Brasil. Para tanto, cruzo os olhares da História com o da Antropologia, considerando que estas duas áreas, embora guardando suas peculiaridades apontam para o desencadeamento das novas tendências sobre a temática no Brasil, tendo como parâmetro a continuidade/descontinuidade no processo de reconstrução da memória afro. No momento atual, considero que esses olhares passam a ser os demarcadores dos encaminhamentos, dos estudos e das análises dos intelectuais, a respeito da memória afro, de acordo com as flutuações e as transformações das relações sociais, culturais, econômicas e políticas, nas quais os grupos afros vivenciam e repassam a sua memória.

No segundo capítulo, *Caminhos da Memória*, abordo os aspectos teóricos da memória, tendo Maurice Halbwachs como expoente essencial para, junto com outros estudiosos, fundamentar a análise teórica dos Grupos Afros estudados. Partindo do seu aporte durkheimiano, ou seja, o olhar sobre a memória como fenômeno social, pude antropologicamente perceber, nos eventos, acontecimentos e fatos, o quanto a história deixou passar no que se refere à dimensão da alteridade estabelecida no processo de transmigração dos africanos para o novo mundo e sua importância para a construção e valorização da memória dos afro-descendentes. Outros autores – entre filósofos, historiadores, psicólogos, antropólogos - que estudam a memória, estruturados nos princípios de Halbwachs deram suporte para a construção da compreensão do tempo e do espaço, do passado e do presente no contexto social e político da memória coletiva dos Grupos Afros. Com base neles, saliento a memória que passa do sentimento de vitimização para o de valorização; de memória de opressão e dominação para a construção da memória coletiva, através da qual transformam-se em atores que intervêm na memória vivida /aprendida e vivida / transmitida.

No terceiro capítulo, *Arqueologia da Transmigração*, abordo dois aspectos deste processo na vida dos africanos. O primeiro está atrelado à ruptura com o espaço e o dilaceramento do corpo e da alma, no que diz respeito ao impacto e ao significado para os africanos deste processo. Para tanto, retomo o quadro humano retratado pelos viajantes, missionários, mercadores e comerciantes através de pesquisas e estudos realizadas por estudiosos sobre a travessia do Atlântico, entre eles, Alberto Costa e Silva, David Brion Davis, Paul Giroy, Paul E. L. Charles R. Boxer, Paul E. Lovejoy, Luiz Felipe Alencastro, Pierre Verger, John Thornton, entre outros. O segundo está fundamentado na abordagem dos africanos no Novo Mundo, no processo de reintegração, readaptação espacial, temporal, sócio-cultural. Nesse aspecto, busco não somente as críticas e as justificativas dadas a esse procedimento que conduz a continuidade da transmigração, como também as reações dos africanos/escravos a essa condição. Neste contexto, utilizo autores como Kwame Anthony Appiah, Achille Mbembe e Alpha I. Sow, que fazem a ligação crítica da África como elemento mítico que sobreviveu nas diásporas, no jogo da diferença e da identidade. Recorri, então, em especial, aos clássicos brasileiros sobre a questão, como Raimundo Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Arthur Ramos, Thales de Azevedo, Roger Bastide, Manuel Querino, Manolo Florentino, como também outros clássicos e contemporâneos, nacionais e estrangeiros, que estudaram e ainda estudam o assunto.

O quarto capítulo, *Memória Afro-Brasileira: Caminhos e Descaminhos da Rota “Mãe África”* refere-se à análise das entrevistas com as lideranças e membros dos grupos, bem como dos dados etnográficos, através das quais identificarei os caminhos e estratégias de escavação da memória dos seus antepassados e a sua reversão para o contexto de suas práticas. A partir daí foi possível compreender a dialética entre Grupo Afro e memória coletiva; o significado, o papel e a finalidade dos Grupos Afros, na Cidade do Recife e Região Metropolitana; a conscientização e a participação que estão tendo no processo de continuidade/descontinuidade da própria história, dentro dos parâmetros de coerência e coesão de grupo; a importância dos lugares da memória – material topográfico, simbólico e funcional - em relação ao que fica do passado no vivido do grupo e o que os grupos fazem deste mesmo passado.

O desenvolvimento dos capítulos conduziu-me às Considerações Finais, nas quais confirmo as minhas hipóteses, no que se refere às concepções, estratégias, formas de usos e

abusos da memória afro pelos Grupos; também, as reflexões a respeito das percepções e inadequações desses Grupos, concernentes aos processos de continuidades/descontinuidades, frente à compreensão, vivência e interpretação da memória, no contexto África/Brasil. Essa parte foi assim denominada - considerações finais - por compreender que nenhuma pesquisa e estudo chega ao seu final, muito pelo contrário. Assim, este trabalho apenas evidencia a minha contribuição para o pensamento a respeito da memória afro e gera espaços e oportunidades para que os aspectos não aprofundados - por não ser o momento e o objeto de meu interesse direto – possam encaminhar outras pesquisas, novos estudos e publicações.

OLHARES HISTÓRICOS/ANTROPOLÓGICOS : DA SOBREVIVÊNCIA À MEMÓRIA



Grupo Raízes de Quilombos – Evento “Terça Negra” Pátio de São Pedro, Recife-PE

CAPÍTULO I – OLHARES HISTÓRICOS/ANTROPOLÓGICOS: DA SOBREVIVÊNCIA À MEMÓRIA

1.1 Definindo os Olhares

A definição de olhares, neste capítulo, tem como princípio mapear os direcionamentos e as adequações dos estudos e das discussões sobre o domínio do conhecimento acerca dos povos da África nas Américas, e de forma específica, no Brasil. Para tanto, através de diversos estudiosos busquei cruzar os olhares da História e da Antropologia que, na minha visão, ao mesmo tempo, se encontram, se desafiam e apontam para o desencadeamento das novas tendências sobre a temática. Esses olhares, para mim, significam alicerçar e assinalar a expressão e a profundidade destes estudos no Brasil, pela ótica da continuidade e da descontinuidade, no processo de reconstrução da memória afro. No ontem e no hoje, considero que esses olhares configuraram-se/reconfiguraram-se em demarcadores dos encaminhamentos e metas dos intelectuais, à medida que as flutuações e as transformações das relações sociais, culturais, econômicas e políticas se intensificaram/intensificam, dentro e fora do contexto da sociedade e dos grupos em que os afrodescendentes estão inseridos.

Partindo dessa premissa, a literatura levantada mostra que o assunto, desde cedo foi a grande preocupação de todos aqueles dedicados à observação e à sistematização das informações. Tal preocupação, segundo Rodrigues (1977), era notória no meio intelectual da época – início de 1900 - apesar da falta de solidez do terreno investigado e dos minguados conhecimentos preliminares que estes estudos pressupunham. Diante da exposição de vulnerabilidade daquele momento, nada mais representativo para enfocar e explicar as dificuldades em busca deste domínio e a ausência de qualquer produção a respeito dos negros, do que a expressão de Romero (1949, p. 7), “é uma desgraça”. Esse comentário denota uma explosão de indignação do autor, ao constatar o pouco interesse e consagração aos estudos sobre os negros africanos no país. Expunha o escritor a ingratidão para com os negros pela não ocupação dos intelectuais com a cultura dos africanos, de forma particular, sobre as suas línguas e suas religiões. A expressão de Romero (1949, p.7-10), refletiu **ontem** a preocupação com a eminência de perdermos a “África que temos

em nossa casa”. Naquele momento, foi a convocação aos especialistas para agilizarem a memória africana, antes que a morte levasse tudo consigo. Em sua concepção, desconhecer a cultura desses povos, apesar da ignorância que os caracterizavam como inferiores e dignos de serem objeto de ciência, como dizia Romero (1949), comprometia tudo o que se podia representar e se configurar como um imenso manancial para o estudo do “pensamento primitivo”.

A definição dos olhares, que **hoje** atendem a convocação de Romero (1949) sobre estes estudos, está atrelada à percepção de um outro momento de reordenação dos afrodescendentes, no que diz respeito à resistência, à continuidade e à descontinuidade de toda bagagem cultural da “**Mãe África.**”

Portanto, para este estudo, o direcionamento do uso da expressão sobrevivência está vinculada a toda heterogeneidade da bagagem cultural transportada pelos africanos, como a religiosidade, a dança, a música, a língua e os costumes, reordenados, praticados e perpetuados por várias gerações na diáspora brasileira. Conseqüentemente, o conceito de **memória** vem a ser usado como a retomada, o resgate deste passado e desta experiência vivida, reordenada pelos seus descendentes num tempo, num espaço e em um lugar. Tais reordenações são refletidas no presente por uma contra-ideologia,⁹ defendida e usada como instrumento de sustentação das lutas por inclusão, igualdade e afirmação da identidade dos grupos-afros. Nesses três aspectos está implícito o significado de continuidade e descontinuidade, configurado desde o desembarque no Brasil até a criação dos movimentos negros nos dias atuais. D’Adesky (2001) considera movimento negro como todo aquele grupo que exprime a sua identidade negra através da natureza cultural (grupos – afro), da natureza religiosa ou da natureza política (MNU)

Considero, portanto, que continuidade e descontinuidade, além de serem a representação das flutuações e das transformações de uma sociedade, na qual a população afrodescendente vive, instiga-a também a reivindicar o atendimento de suas necessidades, dos seus interesses, permeados de sobremaneira pelos princípios de uma ação política.

⁹ Aqui definida pela ótica do MNU, como tomada de consciência de uma identidade particular - a de afro-brasileiros- considerada diferente, porém, não oposta a uma identidade nacional mais global. Ela apela à memória coletiva com o objetivo de reabilitar uma imagem positiva da África (por vezes mítica) e da história dos negros no Brasil, trazendo à tona um passado glorioso e de rebeliões armadas. Ela mostra também que a inserção sócio-econômica do negro é somente parcial devido ao racismo latente da sociedade. Reclama da desigualdade no acesso dos negros aos bens materiais e às posições de prestígio.

Nesse sentido, as concepções de sobrevivência e memória, aqui definidas, somente poderão fundamentar as discussões e análises das idéias de contra-ideologia e ação política dos grupos-afro se forem atreladas aos olhares definidores da História e da Antropologia, que, nos seus processos de transformações teóricas e metodológicas, perpassam as limitações justificáveis na época dos primeiros estudos sobre a população africana e seus descendentes.

Os elos entre a História e a Antropologia, já demonstrados como imprescindíveis para este capítulo refletem o esforço contínuo das duas áreas, na construção das rotas da ascendência e da descendência africana no Brasil, que deram origem às sobrevivências. Em termos mais concretos e palpáveis, agregar a História à Antropologia e vice-versa corresponde a construção de uma ponte entre a África e o Brasil. Todavia, o início dessa edificação interdisciplinar está longe de uma coerência de pensamentos, opiniões e manifestações impressas a respeito da temática.

Na ótica de Mintiz e Price (2003), a História¹⁰ apóia-se na Antropologia como instrumental analítico necessário para avançar nas questões abordadas; e a Antropologia usa a história como ferramenta para examinar o presente. Santos (2005) comenta que desde as décadas de 1960 e 1970, o uso da História pela Antropologia vem se desenhando, levando os antropólogos a refletirem com profundidade todas as dimensões da sua disciplina. Considera ter sido este, o momento de repensar alguns pressupostos, como o

¹⁰Sobre toda a transformação no arcabouço teórico/metodológico da História, que perpassa a Escola dos Annales, em 1948 com March Bloch e Lucien Lebre, dá-se início, portanto, ao processo de passagem História Velha, àquela prisioneira do factual, do acontecimento, privilegiando as biografias dos grandes, e com o foco centrado nas histórias das elites, dos estados, das grandes instituições. Por este ângulo, não levava em conta os processos que antecediam os fenômenos – guerras, revoluções, pestes e crimes - nem a participação do povo na história. Ao contrário desta, a História Nova volta-se para esses fenômenos, tendo como referência a longa duração e através destes busca as explicações, que se prolongam ao longo do tempo, da sobrevivência e das transformações relativas aos grandes grupos humanos, ou seja, detém-se na história do povo, também chamada “história imóvel” ou “quase imóvel”. É nessa mudança que se inicia a aproximação com as Ciências Sociais, impulsionando o encontro e discussões com a Antropologia.

etnocentrismo e o relativismo cultural. Por esse caminho diz Lustosa (2006, p.4-5, grifo do autor) que,

Foi o universo em desencanto em que mergulhou a humanidade a partir de então que estimulou a guinada da **História para os braços da Antropologia** longo do tempo novas concepções se instalaram e a história, prima pobre das Ciências Humanas na década de 1970 ingressa nos 1990 como a mais renovada e revigorante das formas de investigação sobre o humano.

Somente a partir dos anos de 1990, as transformações nos diferentes campos da investigação histórica levam à revalorização da análise qualitativa e se resgata a importância das experiências individuais, ou seja, enfatiza-se as situações vividas e singulares. Nesse sentido, passa-se a repensar a concepção de documento, uma vez que, ao lidar com agrupamentos populacionais que não possuem a escrita, o historiador é levado a adotar como fonte de pesquisas e informações outros elementos, bem como metodologias que não constituíam a tradição da pesquisa histórica. Isso força a sintonia com outras áreas, principalmente a antropologia, fazendo suas, as fontes e os métodos destas ciências. Os documentos se tornam fundamentais para a compreensão da história e da mentalidade de um povo.

Sobre este aspecto, diz Geertz (2001, p.11), que hoje em dia é um “bocado difícil saber exatamente o que diz respeito uma gritaria na rua”, referindo-se ao que se ouve falar (...) sobre o “suposto impacto da Ciência da Antropologia sobre a disciplina da História”. Como lhe respondendo, ressalta Schwarcz (1999) que entre o que foi ontem e o que é hoje, a História sempre surgiu contraposta à Antropologia, seja por alegações de método, de objeto, de procedimento ou de objetivos. A verdade é que se estabeleceram divisões, com o fim de virem a configurarem-se em limites evidentes ou identidades particulares em cada área. Não obstante, para Augé (1997), desde já evidenciavam-se as divergências entre seus métodos e, de forma explícita, enfoques epistemológicos distintos, apesar de notória as influências recíprocas exercidas uma sobre a outra.

Todavia, apesar da sua importância, não pretendo expandir as discussões para o campo das origens de todo o processo dos espaços ocupados, divididos e comungados pela

História e a Antropologia. O importante para mim é situar, neste contexto, como as duas áreas, relacionando-se e influenciando-se mutuamente podem fundamentar e deixar explícito o caráter de “Arqueologia da Memória,” necessário para o meu estudo sobre os Grupos Afros.

Nos estudos de Augé (1997) encontro explicação para esse caráter dentro das duas disciplinas, quando ele considera que, o espaço, enquanto matéria da Antropologia é um espaço histórico; o tempo, como matéria-prima da História, é um tempo localizado e, nesse sentido, antropológico. O espaço da Antropologia constituído como histórico é um espaço dominado por grupos humanos e conseqüentemente, simbolizado. Segundo Augé (1997, p.15),

Para aqueles que nascem numa sociedade, um a priori a partir do qual se constrói a experiência de todos e forma-se a personalidade de cada um: neste sentido, ela é ao mesmo tempo uma matriz intelectual, uma constituição social, uma herança e a condição primordial de toda história, individual ou coletiva.[...] a constituição simbólica do mundo e da sociedade, mesmo sendo por definição anterior aos acontecimentos a cuja interpretação ela serve, não é em si um obstáculo ao desenvolvimento da História.

Reforça Geertz (2001), através de suas análise sobre algumas obras etnográficas, que o elo entre a História e a Antropologia não é uma questão de fusão das duas áreas, dando origem a uma terceira, mas de redefini-las em termos uma da outra, administrando suas relações dentro dos limites de um particular.

No processo de rupturas Goldman (1999) comenta que a partir do momento em que a Antropologia contemporânea critica o encaminhamento para o eterno e o universal, ela aponta para a ação e ou práxis, onde o tempo e o espaço passam a constituir um meio em que tramas históricas se desenvolvem em liberdade. Nesse sentido, afirma Geertz (2001) que já faz algum tempo que o historiador, como memorialista da humanidade, e o antropólogo como explorador das formas elementares do elementar, não têm mais tanta aceitação. Assim como Geertz (2001), para Augé (1997) na verdade, há muita coisa unindo e muita separando, onde “o outro” garante a afinidade entre a História e a Antropologia. Para Geertz (2001, p.113)

A grande diferença é que, quando “nós” olhamos para trás, “o Outro” se nos afigura ancestral. Foi ele que de algum modo levou, não importa quão errantemente, à maneira como vivemos hoje. Mas, quando olhamos para os lados, isso não acontece. A burocracia, o pragmatismo... podem lembrar-nos vivamente os nossos, mas, na verdade, trata-se de um outro país, com uma alteridade que [...] nos fazem lembrar sobretudo como nossa mentalidade mudou. Para a imaginação histórica, “nós” é um momento em uma genealogia cultural, e o “aqui” é uma herança. Para a imaginação antropológica, o “nós” é um verbete num dicionário geográfico cultural, e o “aqui” é nossa casa.

Isso significa, segundo Geertz (2001), uma mudança de território dos historiadores e dos antropólogos. Os historiadores dedicaram atenção à história não ocidental, como países da África, por exemplo, como fenômenos autônomos, e não meros episódios da expansão européia.. Os antropólogos voltaram seus olhares, para vilarejos, mercados, cooperativas, escolas, estilos arquitetônicos, representações de poder, análises de construção de um sentimento do passado, que não é o da sua terra. Geertz (2001, p.123) é categórico ao afirmar que

[...] o interesse dos antropólogos não apenas pelo passado, mas pela maneira como os historiadores lhe dão sentido atual, e do interesse dos historiadores não apenas pela estranheza cultural, mas também pelas maneiras como os antropólogos a trazem para perto de nós, não é um simples modismo: sobreviverá ao entusiasmo que gera, aos medos que desperta e às confusões que cria.[...]

Constato, assim, que não há como estudar a memória dos afrodescendentes no Brasil, sem olhar a África, e ao mesmo tempo olhar para ambas, sem serem sustentadas ou mesmo ancoradas na História e na Antropologia, uma vez que estão comprometidas direta ou indiretamente com as suas especificidades, tanto no que diz respeito ao Continente como às chamadas diásporas. Isso significa e implica fortalecer os meus argumentos e análises sobre a existência de uma África inventada ou real no uso da memória dos grupos afros de Recife e Olinda-PE.

1.2 Aguçando os Olhares

Na tentativa de fundamentar uma posição sobre uma África real ou reinventada, direciono o cruzamento dos olhares para os especialistas da História e da Antropologia, os quais, ao debruçarem-se no contexto do tempo, do espaço e do lugar sobre a relação sobrevivência e memória, propiciaram a reconstrução e/ou recriação das minhas abordagens referentes à sobrevivência e à memória dos afrodescendentes no Brasil.

Por este ângulo debruço-me sobre a África, através dos olhares específicos sobre os “Outros” que de lá saíram e que aqui chegaram. Neste contexto, refiro-me aos escritores, estudiosos e principalmente aos especialistas que, influenciados pelos “olhares de fora”, teceram suas observações, opiniões, análises e interpretações sobre os africanos e os seus descendentes. Nesse sentido, espreguei meus olhares relacionados à escravidão, como âncora, abstraindo os conteúdos vinculados aos pontos essenciais dessa temática, tais como a transmigração – trajeto do Atlântico - África/ Brasil, a vivência com o sistema, as reordenações sociais culturais e as revoltas. A importância desses olhares está na constatação adquirida nas informações e observações preliminares de que os grupos-afro estudados utilizam tais conteúdos no discurso e na prática, como princípio fundamental dos ideais do “Resgate da Mãe África,” correspondendo à memória dos afrodescendentes.

Pelo olhar da historiografia, o elo África/Brasil/sobrevivência, segundo Thornton (2004) demora a se firmar como temática, tendo em vista que os estudos sobre a África se limitavam ao continente ou a países isolados e que a história do Oceano Atlântico, até antes do século XIX, estava relacionada à imigração dos africanos. Esses dois lados da argumentação despertaram pouco interesse junto aos historiadores e deixaram implícito uma certa contradição e, ao mesmo tempo, uma justificação do grau da sua complexidade. Por outro lado, o mesmo autor revela que, historiadores nacionalistas, precursores nos estudos sobre a África, refutaram tal concepção a respeito dos africanos, afirmando que era própria da ideologia colonialista.

A explicação de Leclerc (1973) vem nos dar a compreensão dos argumentos de Thornton (2004), de que o expansionismo europeu deu-se conta de que havia chegado a sua última fase de conquistas junto a territórios desconhecidos, assim como reconhecia que a

África estava no bojo desta expectativa. Mesmo no apagar das luzes do século XVIII, a dimensão da ignorância sobre o interior da África, ou seja, sobre o continente era assustadora. Isso fez com que a artificialidade do saber, que sobre a mesma reinava, viesse a configurar-se em dois conhecimentos: um sobre as costas africanas, onde se encontravam algumas feitorias para “armazenamento humano”, até o momento do embarque; e o outro sobre os costumes africanos sobre os quais o exotismo logo transformava em superstição bizarra. Lembra Leclerc (1973), que, no século XIX, o aparecimento de uma nova atitude na Europa civilizada, frente às sociedades não pertencentes à sua órbita, marca também a evidência de que, nos meados deste mesmo século, a Europa era uma sociedade que estava em vias de mudanças e, ao mesmo tempo, buscando um novo sentido para sua historicidade.

Esses aspectos mostram, não só a ausência de interesse para os estudos sobre a travessia do Atlântico, a forma como foram, até então, estudados, como também o envolvimento de diversas áreas do conhecimento, longe de interações com outras áreas, apontando interesses que não comerciais e econômicos. Com a expansão dos estudos sobre a África, para além da Europa, alguns especialistas¹¹ buscaram resgatar a experiência positiva afro-americana, bem como destacar de forma direta a religião. Esses historiadores, segundo Thornton (2004), buscaram mostrar a influência africana não só na cultura afro-americana, mas também na dos euro-americanos, baseando-se na historiografia africanista. Assim, mais uma vez constata-se que ao voltar-se para África - cujo interesse era os antecedentes africanos na cultura americana - os historiadores não conseguiram aprofundarem-se sobre a dinâmica das sociedades africanas pré-coloniais. Insistentemente, os estudos da cultura africana foram feitos mais pelo viés da antropologia moderna, do que pelo estudo minucioso de documentos contemporâneos. Argumenta Thornton (2004, p.47) que,

como o conhecimento dos antropólogos baseia-se no trabalho de campo na África contemporânea (em geral, a metade do século XX), até bem recentemente suas afirmações sobre épocas antigas fundamentavam-se

¹¹ Por exemplo, autores como Sydney Mintz e Richard Price; Sterling Stuckley, Albert Raboteau, Margaret Washington Creel e Mechal Sobel, que atuam dentro da literatura sobre os antecedentes africanos dos afro-americanos relacionados com o desenvolvimento da cultura afro-americana.

em suposição teórica ou no pressuposto de que a sociedade e a cultura africanas não haviam mudado.

Apesar desta abordagem ter provocado resultados satisfatórios no campo dos estudos africanos, com ênfase na história cultural e social e aceitação da importância da história da África na história da América, Thornton (2004) salienta que, entre alguns historiadores, ainda residem os questionamentos, a discussão e o debate sobre a forma pela qual os africanos influenciaram as sociedades da nova terra, como atores culturais¹². É relacionado a essas afirmações que o estudo em pauta considera que na abordagem da historiografia sobre as sobrevivências e memória, as particularidades necessitam da aproximação das duas áreas, visando à compreensão no tempo, no espaço e no lugar da África para e no Brasil.

Mesmo defendendo que os africanos tinham importantes realizações culturais, além de um firme controle sobre o destino do continente, Thornton (2004) assinala também que mesmo diante das pesquisas sobre a África, os teóricos da dependência, atrelados à imagem da passividade, desenvolveram a noção de que os africanos eram possuidores de debilidade definitiva, embora abrissem espaço para as pesquisas referentes à reinterpretação do passado africano. Afirmo o autor que a passividade, acrescida da simplicidade, não se configura como propriedade intrínseca das culturas ditas inferiores, mas é resultante de uma ação criada pela brutalidade, rapina e violência.

Dentro desse contexto, especialistas em história afro-americana avaliaram os afro-americanos como provedores de uma única variante da cultura africana no Novo Mundo. Contudo, a partir do século XIX, os trabalhos e pesquisas, tanto dos historiadores nacionalistas como dos historiadores africanistas passaram a olhar os afro-americanos por outro ângulo, ou seja, com espírito de iniciativa, preservando e criando, apesar do sistema a que foram submetidos e do processo de racismo.

Nesse sentido, a História, ao buscar “as sobrevivências africanas”, adentrou indireta e às vezes diretamente a Antropologia, como, por exemplo, Russel-Wood (2005) e Thornton (2004), uma vez que partem da concepção de cultura para explicá-la hoje, na

¹² É nesse sentido e por este motivo que áreas como a História, envolveram-se com a Antropologia, tanto no campo das teorias como de metodologia, vivendo em constantes desafios e, paradoxalmente, buscando-se e amparando-se.

historiografia, de onde partiram os olhares sobre sobrevivências trazidas do continente africano, dentro das articulações temporais e espaciais. Por essa razão, ao cruzar esses olhares, procuro estudiosos que foram buscar as sobrevivências de uma “África do passado”, “deixado num Brasil também do passado”, para tentar no hoje, com vistas no futuro, entender o que realmente compõe, tanto na África atual, como na diáspora brasileira, o resgate cultural, com propósitos históricos e político- ideológicos.

Nas colocações de Mbembe (20001), a África empreende um esforço para romper com um imaginário cultural e político, que repousa na escravidão, no colonialismo, na promoção e na idéia de unicidade identitária e, conseqüentemente, numa falsificação da história da África pelo Outro. Isso implica recorrer a Appiah (1997), que reforça os argumentos historiográficos de Thornton (2004), ao referir-se à contribuição dos antropólogos sobre as culturas africanas e, ao mesmo tempo, corroborar com o sentido de ruptura, dado por Mintiz e Price (2003), ao que já foi estudado sobre a cultura africana. Diz Appiah (1997, p.241-242) que:

A vida cultural da África negra permaneceu basicamente não afetada pelas idéias européias até os últimos anos do século XIX, e a maioria das culturas iniciou nosso século com estilos de vida muito pouco moldados pelo contato direto com os europeus. Não surpreende, portanto, que a influência cultural européia na África antes do século XX tenha sido extremamente limitada. [...]. Para compreender a variedade das culturas contemporâneas da África, portanto, precisamos, em primeiro lugar, recordar a variedade das culturas pré-coloniais.

Partindo do prefácio do livro de Sow (1977, p.9), que aponta que a Cultura na África “é cada vez mais reconhecida como uma dimensão necessária a todo o verdadeiro desenvolvimento” é pertinente dizer que a constituição de instituições voltadas para a promoção política e a uma priorização da África inicia-se pela necessidade de uma releitura nas formas de resistência à colonização e, por tabela, à afirmação da identidade étnica.

Sobre essa afirmação busco não entrar em detalhes explicativos sobre o sentido do desenvolvimento atrelado à extensão do significado da cultura. No entanto, ressalto que paradoxalmente algo se torna comum à África e ao Brasil, no momento em que se procura

conhecer a sua significação profunda, o seu itinerário histórico e suas manifestações. Assim como no Brasil, os afrodescendentes encontram sentido no “resgate da Mãe África”, os africanos, mais do que aqueles que se encontram nas diásporas, buscam emergir todo o potencial da sua cultura, havendo mudanças entre os objetivos de ambos, embora na África, as mudanças sejam bem maiores, tendo em vista a sua configuração de continente.

Em Sow (1977) e Mbembe (2001) encontro apoio e respostas para esses meus pressupostos. Sow (1977) mostra dois aspectos primordiais que fundamentam, não a comparação, mas a constatação do sentimento que as envolvem. Primeiro, que ainda existe a necessidade de fazer o mundo inteiro conhecer os valores do patrimônio cultural africano em toda a sua diversidade e convergência; e segundo romper com os embaraços por que passam os especialistas, em busca de respostas que reflita o domínio da investigação ou ainda constitua objeto de impressões apressadas e de juízos pessoais. Tais posturas levam Sow (1977, p.12) a questionar,

se a soberania nacional reencontrada veio efetivamente libertar e valorizar culturas que as potências coloniais tinham outrora abafado ou desfigurado. Pretende-se saber se a cultura do povo, ontem ignorada ou repelida, consegue hoje em dia voltar a desabrochar. [...]. Por que é que as línguas e as culturas africanas, que são principalmente estudadas e valorizadas fora da África, só são consideradas e apresentadas enquanto documento etnográficos?

Essa problemática, Sow (1977) encontra nas colocações dos participantes da reunião regional de Abomé,¹³ os quais afirmam que entre os observadores estrangeiros há um interesse gritante em denegrir as culturas africanas ou, pelo menos, marginalizá-las e por muito não concebê-las como subculturas. Por este caminho insistem nas diferenças e nos antagonismos, visando a divisão dos povos africanos.

Para Mbembe (2001, p.182-183) a questão está no status da inferioridade, na negação da humanidade decorrente do período do comércio escravista, que forçou os africanos a terem um discurso expressado na tautologia “somos seres humanos como

¹³ Reunião promovida pela UNESCO, cujo tema foi: La jeunesse et les valeurs culturelles africaines., Abomé, 1975.

quaisquer outros” ou “temos um passado glorioso que testemunha nossa humanidade”[...] A defesa da “humanidade dos africanos”, que foi negado pelo “outro” revela um discurso de reabilitação e, é quase sempre acompanhada pela afirmação de que sua raça, tradições e costumes têm um caráter específico.

Sow (1977) e Appiah (1997), em concordância com Mbembe (2001), salientam que através da raça torna-se possível fundamentar não só a diferença, mas também a idéia de nação, uma vez que é considerada como base moral para a solidariedade política. No ser africano para Mbembe (2001, p.183) revela, por um lado, que a “raça é o sujeito moral e ao mesmo tempo um fato imanente da consciência. A revolta não é contra o pertencimento africano a uma outra raça, mas contra o preconceito que designa a esta raça um status inferior”.

Por outro lado, a tradição tem como ponto de partida a afirmação da autenticidade da cultura africana, que confere um eu particular irredutível ao de qualquer outro grupo. Para Mbembe (2001) em cima dessa cultura autêntica, alega-se que a África reinventa sua relação consigo mesma e com o mundo para pertencer a si mesma e redescobrir a necessidade da regressão e da imaginação, que lhe permite ultrapassar a fase de humilhação e de angústia existencial provocada pela degradação da história. A África, nos estudos de Mbembe (2001) é apresentada como um problema moral e político e está associada à declaração de sua alteridade, onde a diferença representa a inspiração que determina os princípios e normas que governam a vida dos africanos, com toda autonomia e, se precisar, em oposição ao resto do mundo.

Nesse contexto, os afro-brasileiros buscam encontrar esta autenticidade nas “sobrevivências africanas,” através do chamado “resgate da Mãe África,” caracterizando talvez a simbolização da reinvenção da África. Considero aí o distanciamento primordial da diáspora brasileira com a África, tendo em vista a dimensão e a diversidade da concepção do que seja a “Mãe África”. Reforça Hall (2003), ao referir-se a diáspora do Caribe, que retrabalhar a África configura-se no instrumento mais poderoso, não sendo o passado, a herança, o ponto principal, mas a forma como são propostos a produção, a releitura e essencialmente a significação da África. Para este autor essa questão foi abordada antropologicamente em termos de sobrevivências, onde sinais e traços estão explícitos em toda parte. No entanto, Hall (2003, p.40) chama à atenção para o fato de que

A África passa bem, obrigado, na diáspora. Mas não é nem a África daqueles territórios agora ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos eram seqüestrados e transportados, nem a África de hoje, que é pelos menos quatro ou cinco “continentes” diferentes embrulhados num só, suas formas de subsistência destruídas, seus povos estruturalmente ajustados a uma pobreza moderna devastadora. A África que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do painel colonial.

Contudo, para este autor, significativa é a forma como essa mesma África fornece recursos de sobrevivência nos dias de hoje, para as diásporas, trabalhados dentro formas e padrões culturais novos e distintos. Entretanto, para Mbembe (2001), a sobrevivência é abordada em consonância com os aspectos antropológicos, filosóficos, e sociológicos, permitindo entender os significantes abertos a qualquer significado sobre a escravidão, o colonialismo e outras decorrências, como o apartheid, que testemunharam contra a vida. No campo antropológico está a singularidade e a diferença, as quais devem se opor à igualdade. No âmbito sociológico, destacam-se as práticas cotidianas pelas quais os africanos reconhecem o mundo, mantêm laços de familiaridades e criam algo que lhes propiciam o sentido de pertinência. No filosófico, os aspectos essenciais – escravidão, colonização e apartheid - que Mbembe (2001, p.187) denomina de “status do sofrimento na história”, que diz respeito “as várias formas com que as forças históricas infligem danos psíquicos aos corpos coletivos, e as formas através das quais a violência molda a subjetividade. Afirma Mbembe (2001, p.187- 188)

[...] escravidão, colonização e apartheid - estes três eventos testemunharam contra a vida. Sob o pretexto de que a origem e a raça são critérios para qualquer tipo de avaliação, eles interditam a vida. Daí a pergunta: como se pode redimir a vida, ou seja, resgatá-la da incessante operação de sua negação? Se há uma memória, ela é caracterizada pela fragmentação, [...] no melhor dos casos a escravidão é experimentada como uma ferida [...]

Justifica-se, então, segundo o autor, que em certas partes do Mundo Novo a escravidão também é esquecida, conscientemente reprimida pelos descendentes.

Com base nesse Mundo Novo de Mbembe (2001), retomo às sobrevivências redefinidas na diáspora brasileira, dentro de um quadro, situação, condições e vivências altamente particulares no que se refere ao afrodescendência no país.

Tratar esta temática de sobrevivência significa primeiro passar pelos olhares e concepções do que ela representa no contexto da intelectualidade brasileira, mesmo com todas as influências estrangeiras a respeito do que deixou aqui um povo, visto como inferior, assim como dentro de uma longa distância do que ela pode representar para uma população como era, e ainda é, para os africanos. Mergulhar hoje na África e emergir com uma nova visão, difere em muito e em tudo. Uma coisa é o “ser” africano no Continente e outro é vivenciar a África no Brasil, tendo por base as sobrevivências e a memória dentro de um processo histórico.

Dessa forma, trago à tona, como ponto de partida para estas discussões, no caso brasileiro, a busca incessante pelas origens dos africanos, que por muito tempo fixou os olhares dos estudiosos¹⁴ brasileiros e estrangeiros, obrigando-os a lançarem-se a todo instante traços de africanismos, passando então a serem considerados como prova de sobrevivência, como forma de fomentar uma memória. Nesse sentido ressalto que muitos são os estudiosos que retornam a Romero (1949), considerando que este autor é o primeiro que coloca em evidência esta lacuna em favor desses povos que aqui permaneceram.

¹⁴ Na questão sobre sobrevivência, se destacaram: Nina Rodrigues, Édison Carneiro, Arthur Ramos, Manuel Querino, Gilberto Freyre, Melville Herskovits, Roger Bastide e muitos outros. No entanto, tocar neste assunto requer uma parada na forma como esses aspectos estão relacionados às sobrevivências africanas. Elas foram tratadas pela ótica antropológica, e de forma muito específica pela Escola Culturalista Americana, tendo como princípio básico o conceito da aculturação. Mais tarde contestada, pelo fato de que não necessitava de um contato direto e contínuo para ocorrer tal processo, uma vez que pode acontecer através de contatos intermitentes e até mesmo sem a presença física dos grupos. Valorizou-se a noção de cultura em detrimento da sociedade. Mais tarde surgem novas críticas que, apesar da evidência abordada pelos antropólogos americanos de que, por um lado, há uma série de constantes características do processo de mudança cultural. Por outro, os resultados da aculturação, assimilação, sincretismo, reação, são, na realidade fenômenos de cunho cultural. Tais aspectos permitem críticas da sociologia, sobre a sua ótica exclusivamente tratada pela tradição, que vê a questão pelo ângulo da totalidade de Mauss. O fenômeno em estudo passa a ser olhado como parte integrante da sociedade global.

Por este ângulo, Rodrigues (1977) apóia Romero (1949) em seu alerta, ao evidenciar, ou talvez denunciar, em seus próprios estudos, a permanência desse estado de desinteresse. Afirmava Rodrigues (1977, p.17) naquele momento: “são decorridos mais de vinte anos e infelizmente não apareceu até hoje o especialista que devia satisfazer o apelo, justo e patriótico, do distinto escritor.” Justificava assim, Rodrigues (1977), não só a preocupação de Romero (1949), como também a sua própria responsabilidade em atender ao escritor. Assinalou Rodrigues (1977, p.17) que a profissão exercida determinava-lhe o dever de

conhecer de perto os negros brasileiros, ofereceram-me oportunidade de apreciar a exatidão do juízo externado há vinte anos pelo Sílvio Romero, [...] porque ou esse estudo se faz de pronto, ou a sua possibilidade em breve cessará de todo. Assim pareceu-me esforço útil e meritório coligir, para o estudo da raça negra no Brasil, os documentos históricos e científicos, referentes às colônias africanas que a introduziram no país.

Desperta então em Rodrigues (1977) a apreensão pelo retardamento a tais estudos, cujo preço seria a perpetuação de idéias errôneas sobre a procedência dos negros e todo o seu patrimônio cultural, bem como a condenação à impossibilidade de reverter a injustiça feita às influências exercidas por eles nesta sociedade. Desta inquietação comunga também o Frei Camilo de Monserrate, citado por Querino (1955, p.19), que, ao estranhar o pouco apreço e nenhuma importância dada aos usos e costumes dos africanos entre nós, traçou para os escritores brasileiros um roteiro em que deveriam “ [...] antes da extinção completa da raça africana [...] apanhar dos próprios indivíduos, que as representam informações que dentro de pouco tempo será impossível [...]”. No entanto, Querino (1955) ressalta, de maneira pouco elegante, que apesar deste roteiro já ter sido iniciado pelo “malogrado” Nina Rodrigues, o seu empreendimento, fugia do que havia sido traçado pelo monge, tendo em vista faltarem requisitos indispensáveis para um

estudo dentro do campo psicológico, como também pelo processo de extinção dos africanos que ocuparam, na África, posição de destaque e que aqui serviram de guia dos destinos das tribos e depositários dos segredos da prática religiosa.

A busca de uma África no Brasil tem por base os aspectos da natureza interativa da cultura africana, sua reordenação e sua transformação. Entretanto, ressalto que todos os encaminhamentos antropológicos feitos hoje para a questão da sobrevivência da cultura africana no Brasil buscam respaldo nos estudos de Nina Rodrigues e depois em Melville Herkovits,¹⁵ que concebia a noção de sobrevivências como articulação de aspectos africanistas, como a religiosidade, a dança, a música, a língua e os costumes relativos aos africanos nas diásporas. Nesse sentido, Mintz e Price (2003, p.32-33) recusam-se a tratar a herança africana como cultura, uma vez que a concebem

como intimamente ligada às formas institucionais que a articulam. Em contraste, a idéia de uma herança africana comum só ganha sentido num contexto comparativo, quando se pergunta que traços, se é que existiram, os vários sistemas culturais da África ocidental e central podem ter tido em comum. [...] É que eles podem ter servido de catalisadores nos processos pelos quais os indivíduos de diversas sociedades forjaram novas instituições, e podem ter fornecido alguns arcabouços dentro dos quais foi possível desenvolver novas formas.

Os estudos das sobrevivências ou extensões da África, como afirmam alguns autores, entre a população de descendência africana no Atlântico têm sido conduzidos para grandes preocupações políticas e ideológicas, visando apresentar o passado do negro, desde à escravidão, mas contextualizando-o no hoje com a visão no futuro. Dentro desse contexto, tomei como ponto de referência inicial, para situar as questões de sobrevivência/memória dos grupos-afros, as práticas culturais, de forma específica a religiosidade, que dentro do seu bojo de significações permitiu transformar-se - desde o

¹⁵ Em sua obra, *The Mity of the Negro Past*, de 1941, tem na noção de sobrevivência a preocupação de estudar o homem negro dentro do sentido da contestação do mito inferior e sem passado, envolvendo críticas às análises racistas nos Estados Unidos, Caribe, Haiti e no Brasil. Quando esteve no Brasil, publicou **Estrutura Social do Candomblé Afro-Brasileiro**, publicado pelo Boletim do Instituto Joaquim Nabuco – Recife; e **Pesquisas Etnológicas na Bahia**.

início das reordenações no Novo Mundo, até os dias atuais - num lugar, a princípio, de fomentação da proximidade, ou do retorno à África, como também de grande peso, cerne e suporte dos processos de negociação, de contestação e de reivindicação da identidade dos africanos/afro-descendentes.

Sobre este aspecto, Dantas (1988, p.20) mostra que, de forma particular, de todas essas sobrevivências apresentadas, a religiosa foi a elevada a uma valorização ímpar, ou como diz a autora,

às culminâncias de africanidade e apresentada como modelo de resistência no qual a manutenção da tradição da África e dos valores africanos permitiria uma forma alternativa de ser, se não a nível das relações econômicas e políticas, ao menos a nível ideológico.

Por sua vez, Bastide (1989) afirma que a autonomia ideológica dos negros inseridos na sociedade capitalista é garantida pela sua inserção religiosa¹⁶ em algum grupo de origem africana, o qual detém todo um acervo cultural e um pensamento que permite o retorno à África. Reconhece o autor que, apesar de ter sofrido modificações, as religiões africanas não deixaram de constituir um sistema harmonioso e coerente de representações coletivas e de gestos rituais, e não um tecido de superstições, como querem afirmar outros. Ressalta Bastide (1989, p.11) que muito pelo contrario, “subentendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodicéia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto.”

A religião, tida aqui, como um dos elementos principais e fundamentais da estruturação das “sobrevivências”, está calcada nos autores que trabalham sua valorização ou sua reafirmação, preocupação levantada por Rodrigues (1977), depois por Bastide (1989) e tantos outros. Dantas (1988), em seu estudo específico sobre os candomblés, aponta o vínculo estreito com a África, de forma especial com os descendentes diretos, dando-lhes um caráter de pureza africana e dentro dela a fidelidade à África¹⁷. Porém, a

¹⁶ Até 1930, as religiões negras poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos negros e seus descendentes, enfim, religiões que mantinham vivas tradições de origem africana.

¹⁷ A década de 1930 sob o influxo da valorização da África, os intelectuais, operando as categorias de Religião e Magia, Bem e Mal, fazem um recorte sobre os africanos mais puros, privilegiando-os no processo de legitimação e legalização. Década de 1960, o movimento de expansão da religião coincide com o aparelhamento da indústria cultural transformando as religiões “exóticas” em instituições nacionais lucrativas, dentro do ponto de vista político e econômico.

autora salienta que a busca incessante de africanismo, que implica fazer reconhecer que a identidade do negro, está atrelada a traços culturais africanos autênticos, cujos pedaços são atestadores dessa identidade negra. Ao mesmo tempo, diante da suposição de que sejam originários da África, por si mesmos não conferem autonomia ideológica ao negro, considerando que a origem não define o significado e a função das formas culturais.

Segundo Ortiz (1988), apesar de todos os efeitos destruidores, as sobrevivências da cultura africana conseguiram encarnar-se no solo brasileiro, mesmo que distribuída de forma desigual pelas regiões, circunscrevendo-se segundo as divisões étnicas. É importante estabelecer que não cabe aqui discussões sobre as religiões oriundas da África, porém mediante as questões sobre sobrevivência, ressalto que tanto em Dantas (1988) como em Ortiz (1988) a Umbanda representa o Brasil, correspondendo à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira, decorrente das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada, e na consolidação de uma sociedade urbano-industrial ; já o Candomblé a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. Justifico aí, ter salientado a religiosidade como elemento primordial para tratar este aspecto. Porém, ao contrário de Dantas (1988, p.16), o Candomblé não pode ser considerado o padrão de pureza africana, porque “na realidade é um produto afro-brasileiro resultante do bricolage desta memória coletiva, sobre a matéria nacional brasileira que a história ofereceu aos negros escravos [...]”. O Candomblé continua sendo a fonte privilegiada do sagrado, onde a África passa a conotar a idéia de terra-Mãe, ou seja, o retorno nostálgico a um passado negro. Já a umbanda tem a consciência de sua brasilidade, de caráter nacional.

Apesar desses aspectos serem gritantes no meio intelectual, Ortiz (1988) e Prandi (1999) apontam que na religião afro-brasileira as crises e as transformações políticas do país -1930 - por um lado, significaram uma ruptura com o passado, passado simbólico, um movimento de desagregação das antigas tradições¹⁸ afro-brasileiras., como diz Hobsbawm e Ranger (1997, p. 9). Por outro, acentuaram o seu retorno à tradição – pós 1964, início de 1970) - ou seja, ao reaprendizado da língua, dos ritos e dos mitos

¹⁸ Entende-se por tradição reiventada um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.

deturpados e perdidos na adversidade da diáspora. Significou o retorno à África para recuperar um patrimônio, que faz parte de uma cultura negra e brasileira.

Nas últimas décadas do século XX, segundo Silva (1999), as tradições passam a ser consideradas algo reinventado, e, nesse contexto, o processo de reafricanização assume significados e matizes diferentes ao longo do tempo e nos lugares onde ocorre, principalmente se considerarmos as noções de tradição nele envolvidas. Para Teixeira (1999) e Silva (1999), é comum nas religiões africanas, ou negras, como usa Prandi (1999), os pais e mães de santos buscarem, na África, pedaços da tradição, tidos como perdidos ou esquecidos, trazendo novos conhecimentos ou aprofundamentos sobre os mesmos. Enfatiza Silva (1999, p.156) que,

[...] atravessar o Atlântico em direção à África, passa a ter mais valor, [...] já que esta travessia constrói uma origem mítica, constituindo-se em atalhos para a tradição. [...] buscando esse modelo na África atual como se fosse possível recuperar a raiz do tempo passado e reconstruir o fio desandado da história e da memória. Mas se o fio não vale mais a pena ser emendado é preciso acreditar que a crença que se compartilha não se fez pela invenção, [...] aceitando que a obra do tempo e do espaço nem sempre pode ser refeita na sua totalidade ou mesmo que, refeita, já é outra coisa, diferente do que se tinha e do que se herdou.

Nesse período tratado, Francisco (1997) revela que alguns estudiosos defendem que a apropriação da prática cultural dificulta a mobilização dos afro-brasileiros, pois consideram que ela tem sido um dos poucos veículos de expressão relativamente acessível aos negros. Outros acreditam que, pelo lado político, mais que cultural, essas práticas, através das comunidades de terreiros, blocos afros, afoxés, escolas de samba e outras expressões individuais de artistas negros em todos os campos, contribuem para a sustentação e afirmação da conservação e da transformação da memória coletiva do afro-brasileiro.

Na ótica de Francisco (1997), a luta travada, neste período, estabeleceu caminhos vistos e tidos como políticos. A primeira luta foi orientada e dirigida pela identidade étnico-cultural, tendo a religião, como suporte e/ou muitas vezes estruturada nela; e a segunda, a

luta marcada pelo caráter de resistência/defensivo, da qual surgem os Movimentos Negro. Através desses Movimentos, as comunidades afro-brasileiras construíram suas afirmações traduzidas por estabelecimentos de datas comemorativas institucionalizadas e demarcações de espaços públicos para as comemorações, onde expressam seus princípios, valores étnicos, éticos e estéticos do grupo. Como afirma Francisco (1997, p.196), a relativa autonomia político-cultural dos afro-brasileiros favoreceu a sustentação

de princípios filosóficos e orientações políticas, que o levaram a manter sua plasticidade social e cultural, no sentido de não se fechar ao mundo e de absorver, conforme seus princípios, e valores, contribuições culturais externas ao campo cultural negro/afro-brasileiro e, portanto, sustentando, na prática, a pluralidade cultural [...] .

Neste sentido, reconhece-se que o desenvolvimento da capacidade de afirmação, auto-defesa e de resistência política, estruturada num passado histórico e experienciado pelos antecessores africanos, ainda depara-se com dificuldades e limitações políticas e ideológicas, decorrentes de uma releitura desse mesmo passado, cuja memória foi transformada e reinventada. No entanto, é notório que nesses movimentos, como diz Francisco (1997), de forma direta ou indireta, não permitem a separação entre a vida concreta e o sagrado, conscientes de que, novamente, o contexto social e político está passando por um processo de transformação e renovação, o que implica uma abertura para uma visão global e dialética, sem, no entanto, deixar de continuamente refazer, segundo o autor, laços com a sabedoria dos seus ascendentes.

Todavia, contrariando e ao mesmo tempo, reforçando alguns aspectos desta postura, Agier (2001), Carvalho (2002), (2003), Ribeiro (2000), Sansone (2004) e muitos outros estudiosos, que tratam da questão da memória afro-brasileira, têm demonstrado uma certa preocupação com o que eles denominam de usos e abusos na referência feita à África. O grande questionamento está centrado no direcionamento que os movimentos negros, de forma especial os de natureza cultural, estão dando para a leitura, compreensão e interpretação do que simboliza a memória dos afro-brasileiros.

A história repassada, os retornos à África na busca do fortalecimento e preservação das sobrevivências africanas para manter sempre viva uma memória afro-brasileira

contrapõem-se ao conjunto de atitudes, pensamentos e concepções que envolvem, na atualidade os movimentos negros. Dentro deste conjunto, a sobrevivência da memória afro-brasileira mostra-se articulada com os fatores políticos e econômicos, pondo em risco todo o seu caráter e potencial de resistência, de emancipação e de reivindicação tidas como expressões maiores da identidade.

Nesse sentido, a abordagem sobre a África, que justifica o próprio título do capítulo, significa apontar de alguma forma a complexidade e, ao mesmo tempo, a cumplicidade histórico/antropológica no resgate da África. Para os africanos, com o continente usado e abusado, é hoje difícil de reintegrá-los tendo por base uma memória autêntica; e, para os afro-brasileiros a busca constantemente da retomada da Mãe África, fundamentados na grande complexidade da sobrevivência de uma memória e de uma vida.

Por essa ótica, a memória, contextualizada no cruzamento dos olhares históricos e antropológicos, foi tomada nesse estudo, como eixo teórico para a compreensão dos grupos afros do Recife e da Região Metropolitana.

CAMINHOS DA MEMÓRIA



Grupo Raízes de Quilombos – Evento “Terça Negra” Pátio de São Pedro, Recife-PE

CAPÍTULO II – CAMINHOS DA MEMÓRIA

2.1 Memória: Firmando suas Camadas

No caminhar da humanidade, a memória sempre se configurou numa temática constante de estudos e análises amplos e específicos, nas mais diversas áreas do conhecimento e campos de interesses. Todavia, sua concepção e seu uso extrapolam os limites do tempo e do espaço, abrangendo vários aspectos, cada um com diferentes significados e, dentro deles, por diferentes termos, estudados pela Psicologia, pela Filosofia e, atualmente, pela Sociologia e a antropologia. Nesses últimos campos do conhecimento, os diversos estudos evidenciam que o conceito de memória, na forma como se vem modificando e se adequando às funções e aos empregos sociais mostra, a sua importância no constructo de diferentes sociedades humanas, em torno de eventos e fatos que caracterizam e marcam seus momentos históricos.

Por esta ótica, Le Goff (1996) afirma que o estudo da memória deve ser diferenciado, considerando que sua abordagem ora está em retraimento, ora está em transbordamento, o que demarca e, ao mesmo tempo, expande e explica a sua trajetória. A partir daí, tanto para Le Goff (1996) como para Candau (2002), a memória revela uma das formas fundamentais da existência da história, justificando a essência do que fomos, somos e seremos, ou seja, a relação do homem, com o tempo e no tempo, com aquilo que está invisível, ausente ou distante, que é o passado. A memória diz respeito tanto à ordenação do passado, de seus vestígios, quanto a uma releitura contemporânea deles e liga-se a uma forma narrativa que, diante de uma ausência – ou não existência –, se torna o modo de reviver.

Na busca por definir memória, considero a de Hespanha (1998, p.21) é a que melhor representa este momento introdutório do estudo teórico. Assim, memória “é o conjunto de representações explícitas, explicadas, conscientes sobre o passado”. Autores, como Bosi (2003), Chauí (1994) e Le Goff (1998), que, na estruturação e no rumo de seus estudos, passaram a compreender essa memória, como a primeira e a mais fundamental experiência do tempo, um trabalho sobre o tempo vivido, que o homem

transformou em um tempo humano em cada sociedade. Dessa forma, representa a capacidade humana de reter e guardar o tempo que se foi, salvando-o da perda total mediante o resgate no tempo presente de referências situadas no tempo passado.

Direcionar o tema memória e conduzir seus conceitos e articulações para os meus estudos exigiu uma retrospectiva de sua história e de sua evolução, por meio de autores que a estudaram. Norteada por esse princípio histórico/evolutivo, tomei como ponto de partida os povos sem escrita, sobre os quais Goody (1977) chama a atenção acerca do fato de que, assim como na maioria das sociedades sem escrita, também em algumas áreas da nossa, a acumulação de elementos na memória faz parte da vida cotidiana. Ao mesmo tempo, mostra que em alguns estudos há uma necessidade de apresentar a diferença entre as duas memórias - sem escrita e com escrita - conduzindo ao estabelecimento de duas correntes: uma, afirmando que todos os homens têm as mesmas possibilidades e, a outra, enfatizando a distinção entre “eles” e “nós”. Goody (1977) discorda de tais correntes, ao apresentar que entre elas, apenas existe a diferença nas formas como se constroem e se perpetuam. Para Candau (2002), ao deter-se nesses aspectos sobre a memória revela que, a partir do momento em que a memória passou a ter lugar destacado nas sociedades, a necessidade de transmissão¹⁹ para as gerações foi estabelecida e impulsionada. Essa afirmação é fortalecida pelo pensamento de Le Goff (1996), ao enfatizar que a cristalização da memória coletiva dos povos sem escrita está centrada tanto na existência das etnias ou das famílias - nos chamados mitos da história - como no saber técnico. Tal cristalização encontra-se em inúmeros estudos como o de Balandier, no Congo; Nadel com os Nupe da Nigéria, Goody, no Norte de Gana; Evans-Pritchard com os Azande e os Nuer no Sudão e no Congo, e tantos outros.

Por essa ótica, Le Goff (1996) expõe que a memória é colocada como uma reprodução mnemônica, embora destaque seu lado criativo. Para ele, ser mais criadora que repetitiva, ratifica-se nas duas principais razões, ao se referir à vitalidade da memória criativa em sociedades sem escrita. Com essa abordagem, o autor considera que o aparecimento da escrita permite o desenvolvimento de duas formas de memória: a primeira, a comemoração, referindo-se à celebração por intermédio de um monumento

¹⁹ O conceito de transmissão é nuclear em qualquer enfoque antropológico da memória. Ao mesmo tempo questiona seu papel, seu uso e suas implicações em relação à memória. Este aspecto será trabalhado mais à frente, quando for tratado o viés político da memória.

comemorativo de um acontecimento memorável, fazendo-a assumir a forma de inscrição; e a segunda é a memória baseada na escrita e cunhada em diversos suportes como osso, estofa e pele, na Rússia; palmeira, na Índia; carapaça de tartaruga, na China; e finalmente, papiro, no Egito, pergaminho, em Pérgamo, na Ásia Menor; e papel, na China.

A partir daí, segundo Goody (1977), se ampliam as funções da memória: a de armazenamento de informações, em que o tempo e o espaço são fundamentais no fornecimento de marcação, memorização e registro; e a de visualização, possibilitando o reexame, a reordenação, a retificação de frases e até palavras isoladas.

Dentro desse contexto, é com os gregos que se tem uma percepção mais clara de que a memória escrita se impõe à memória oral na vida deste povo. Com a divinização da memória, dá-se também a elaboração da mitologia da reminiscência. Os gregos arcaicos fizeram da memória uma deusa - a Mnemosyne²⁰, que como afirma Candau (2002) ocupava um lugar central no pensamento filosófico daquele momento grego, conferindo a imortalidade ao ser humano. A deusa Mnemosyne fazia do passado o sedimento do presente e deste o esteio do futuro. Nesse sentido, os estudos de Candau (2002, p.21) apontam que

[...] la función de la memoria está muy elaborada en los relatos míticos, por una parte para marcar el valor que se le otorga en una civilización de tradición esencialmente oral (como fue el caso de Grecia al menos hasta el siglo VII) y por otra, porque se relaciona con importantes categorías psicológicas, como el tiempo y el yo.

A memória coletiva, então, passa, primeiro, para a divinização, depois, para a laicização e, por último, para a mnemotécnica, que vai de Hesíodo a Aristóteles. A mnemotécnica fixa a distinção entre lugares e imagens, determinando o caráter ativo dessas imagens no processo de rememoração e formalizando a divisão entre a memória das coisas e a memória das palavras.

²⁰ “Mnemosyne, para os gregos é a deusa da memória, protetora das artes e da história. Concedia aos poetas o poder de voltar ao passado e de re- lembrá-lo para a coletividade .

Atribuiu-se ao poeta grego Simônides de Céos²¹ a invenção da mnemotécnica, a arte da memória, segundo Gómez de Liaño (1989), baseada em imagens mentais de tipo emblemático e em sistemas de lugares também mentais. Isso significa que a mnemotécnica compreende dois princípios: a lembrança das imagens, necessária à memória, e o recurso a uma organização, a uma ordem, essencial para uma boa memória. Por esse caminho, Bossi (2003), assim como Candau (2002), Chauí (1994), Le Goff (1996) e Lauand (1998), ao estudarem a memória, chamam a atenção para os textos de Santo Agostinho, que se referem a lugares da memória, substantivados como campos, antros, palácios, cavernas, ventre, salas e câmaras, entre outros. Santo Agostinho foi marcante no aprofundamento e na adaptação cristã da teoria da retórica antiga sobre a memória.

Na visão de Lauand (1998), Santo Agostinho e todos os grandes medievais sabiam reconhecer a memória como tesouro por excelência, como um precioso dom de Deus. A memória, muito mais do que a mera faculdade natural de "lembrar-se" ou o exercício de habilidades mnemônicas era vista como a base de todo o relacionamento humano com a realidade. Dessa forma, as Confissões de Santo Agostinho, estudadas por Candau (2002), Le Goff (1996) e Lauand (1998), estão, segundo eles, atreladas à concepção antiga dos lugares e das imagens de memória, dando-lhes uma profundidade e fluidez psicológicas. A evidência da consciência da diferença temporal – passado, presente e futuro – fez Santo Agostinho, conceber a memória como uma forma de percepção interna, denominada de introspecção, cujo objeto é interior ao sujeito do conhecimento: as coisas passadas lembradas, o próprio passado do sujeito e o passado relatado ou registrado por outros em narrativas orais e escritas.

No entanto, o progresso histórico do uso da memória, do século XVI, ao início do século XX é totalmente revolucionado pelo surgimento da imprensa. As pesquisas de Le

²¹ Conta a lenda que Simônides foi convidado pelo rei de Céos século VI a. C. a fazer um poema em sua homenagem. O poeta dividiu o poema em duas partes: na primeira, louvava o rei e, na segunda, os deuses Castor e Polux. O rei ofereceu um banquete no qual Simônides leu o poema e pediu o pagamento. Como resposta, o rei lhe disse que, como o poema também estava dedicado aos deuses, ele pagaria metade e que Simônides fosse pedir a outra metade a Castor e Polux. Pouco depois, um mensageiro aproximou-se de Simônides dizendo-lhe que dois jovens o procuravam do lado de fora do palácio. Simônides saiu para encontrá-los, mas não encontrou ninguém. Enquanto estava no jardim, o palácio desabou e todos morreram. Castor e Polux, os dois jovens que fizeram Simônides sair do palácio, salvando o poeta, pagaram o poema. As famílias dos demais convidados desesperaram-se porque não conseguiam reconhecer seus mortos. Simônides, porém, lembrava dos lugares e das roupas de cada um e pôde ajudar na identificação dos mortos.

Goff (1996) ressaltam que, na China, a revolução foi mais lenta do que no Ocidente. Porém, nesse período, a memória, mesmo com a perda de sua força, não se constituiu em impedimento à continuidade das edições dos opúsculos, bem como aos usos das teorias e das técnicas, apesar de sua absorção ao movimento humanista. As transformações pelas quais a memória é envolvida, tanto em seu uso como em sua concepção, conduziram à sua explosão no século XVIII. Esse século tem um papel decisivo no alargamento da memória, em termos de memória coletiva, tendo como cenário a Revolução de 1789, que se supõe tenha sido a responsável pela explosão das memórias técnica, científica e intelectual. Dá-se o retorno à memória dos mortos na França, bem como a utilização da “festa revolucionária” a serviço da memória. Le Goff (1996) destaca que o romantismo reencontra de um modo mais literário que dogmático, a sedução da memória. A laicização das festas e do calendário impulsiona em muitos países a proliferação das comemorações, tanto na Europa como nos Estados Unidos da América. A memória, nesse período, torna-se um objetivo e um instrumento de governo. À comemoração acrescentam-se novos instrumentos de suporte, como moedas, medalhas, selos, e, nos meados do século XIX, uma nova civilização de inscrições e estatutária – monumentos e placas. Entre os dois séculos – XVIII e XIX - o movimento científico, segundo Le Goff (1996), que fomentava a memória coletiva explode com a criação de arquivos, museus e bibliotecas. Contudo, é nos finais do século XIX e início do século XX, a partir de dois fenômenos importantes, que a memória toma outros rumos: o primeiro, com o novo salto da comemoração funerária, após a I Guerra Mundial, instigando a construção de monumentos aos mortos, destacando-se o proclamar sobre um cadáver desconhecido, a coesão da nação em torno da memória comum. O segundo é a fotografia, que traz consigo toda uma carga revolucionária, multiplicando-a, democratizando-a e, ao mesmo tempo evidenciando a sua precisão e a sua veracidade visual. Nesse contexto, a memória passa a ter como propriedade exclusiva, o tempo e a evolução cronológica; e sendo assim, cada época procurou explicar a memória utilizando-se de metáforas compreensíveis em torno de conhecimentos que caracterizavam o seu momento histórico.

Diferentemente dos séculos precedentes, afirma Lasen Diaz (1995), que o período entre-guerras fez insurgir uma preocupação exacerbada pela memória, principalmente

em uma sociedade como a européia, por ter sofrido a ruptura de sua continuidade após a guerra de 1914, o que causou nacionalismos hostis e uma vida econômica que acentuou a estratificação e a divisão.

Segundo Mudrovcci (1998), a emergência da memória pode ser dividida em três momentos. O primeiro no contexto da II Guerra Mundial, por meio da história oral, objetiva o registro e a análise de testemunhos orais acerca do passado. Nos anos 1960 e 1970, deu-se a ampliação da história oral, transformada em um dos instrumentos de registro das experiências vividas pelos setores marginais da sociedade, em contraposição às narrativas que privilegiavam as elites. No segundo, entre 1977 e 1980, de forma especial na última década, estabelece-se uma nova relação entre a história e a memória, na qual se questiona o papel da memória coletiva na história e na construção das identidades coletivas, bem como a memória e o esquecimento como fenômenos políticos etc. No terceiro momento, emerge a história do presente que conduz à revisão do pressuposto da ruptura com o passado, permitindo segundo Ferreira e Amado (2002, p.xxiv), “maior clareza a articulação, de um lado com as percepções e as representações dos atores, e de outro, com as determinações e interdependências que tecem os laços sociais”.

A discussão sobre memória, dentro dos mais variados direcionamentos nos campos do conhecimento, é considerada hoje, um instrumento fundamental do elo social, não só como objeto de análise, mas como uma das matrizes de estudos dos historiadores. Os grandes eventos e suas conseqüências, como revoluções, guerras coloniais e, especificamente, as tragédias oriundas da II Guerra Mundial,²² fizeram com que outras áreas também se voltassem para a temática, com o mesmo interesse dos historiadores, porém sem rechaçar sua grande contribuição em discussões e análises. Naquele momento, como afirma Le Goff (1998), a historiografia francesa e de forma enfática, a história das mentalidades, propagada a partir da década de 1970, através de

²² A II Guerra Mundial configura-se como o grande momento de reestruturação e do surgimento de movimentos tidos como revolucionários no que se refere a objetos de estudos e metodologias, principalmente na área da História e que atingiu todas as outras áreas das Ciências Sociais, como a Sociologia, a Antropologia, a Psicologia, e outras. A memória coletiva de Maurice Halbwachs insere-se nesse contexto. Embora publicada em meados de 1920, somente na virada das décadas de 1970 e 1980, as suas contribuições teóricas voltam a ser debates intelectuais constantes. A memória praticada, constitui-se no leitor motivo de manifestações e campanhas publicitárias de editores, sobretudo na França, seguida no exterior pelos Estados Unidos.

estudiosos como Ariès (1998), Le Goff (1998) e Revel (1998), revelaram que, há muito, dentro do processo de reestruturação do objeto e da metodologia da História, a memória já se encontrava implícita. A História, na adequação dessa nova abordagem, se voltou para os aspectos da cultura popular, da vida em família, dos hábitos e costumes de uma localidade, da religiosidade, entre outros, que são, sem dúvida, pontos que remetem à constituição social da memória. Segundo Ariès (1998), um dos primeiros a adentrar no tema da memória, os monumentos e as comemorações relacionados à personagens políticas reconhecidas, desde o século XIX, durante a formação dos Estados-Nação tiveram um papel importante e fundamental para o retorno exacerbado de tal estudo, no século seguinte.

A amplitude que os estudos sobre a memória tomou quanto ao tempo presente favoreceu o surgimento de constantes questionamentos acerca do que se quer da memória, que associações e relações se quer e se pode travar, e a quem toda essa ênfase que lhe é dada, interessa e pode servir. A partir daí, o seu caráter de fenômeno construído coletivamente ganha força, frente às atitudes de reações, de resistências e de movimentos contra os trágicos eventos sociais passados, não significando, contudo, o perder de vista o seu caráter individual. Esse contexto levou Rousso (2002, p.94) a afirmar que a memória é “incontestavelmente da atualidade”. Os estudos referentes às preocupações com o encaminhamento recente que se está atribuindo à memória, autores, como, Barros (2003), Berliner (2005), Chauí (1994) e Rocha e Eckert (2000), compreendem como o vaguear entre a valorização ou a desvalorização, usos e abusos da memória no mundo atual. Como enfatizam Barros (2003) e Chauí (1994), esse vaguear tem a ver com a acessibilidade das imensuráveis possibilidades de novas tecnologias – cada dia mais ameaçadoras e desafiantes - bem como com as discussões paradigmáticas de como viver ou sobreviver a tudo isso.

Na tentativa de justificar este desconforto em relação à memória, Candau (2002) retorna às sociedades sem escritas e às com escrita. Para ele, apesar de a escrita reforçar a oralidade, apresenta uma tendência ao esquecimento involuntário, enquanto nas sociedades com escrita o esquecimento é consentido. No percurso da história da memória, percebe-se que, nas sociedades sem escrita, a memória fluía em maior liberdade, o que permitia maior criatividade subjetiva em vez de mera repetição; já nas

sociedades em que a memória é feita palavra por palavra vivencia-se uma memorização mecânica. Também o esquecimento clama por sua existência na história. De forma mais enfática, Santos (1993), em seus estudos sobre amnésia coletiva deparou-se com análises sobre a sociedade contemporânea, na quais os indivíduos são vistos e tidos como vazios de sentimentos, de experiências de vida, de laços pessoais e de capacidade de julgamento. Sendo assim, são considerados sem memória, no sentido de que as experiências de vida foram substituídas por informações e as lembranças do passado constituem recuperação de dados. Essa substituição permite que as lembranças do passado transformem-se em versões oficiais totalitárias ou manipuladoras da história. Segundo Santos (1993, p.71), para muitos analistas sociais, a amnésia não representa ameaça, uma vez que a

[...] configuração urbana moderna, o desenvolvimento tecnológico e a mobilidade extrema no tempo e no espaço não implicam alienação e amnésia, mas, pelo contrário, o encontro entre múltiplas e diferentes culturas, o que é avaliado como fator de enriquecimento cultural na história da humanidade.

Para Santos (1993), esses analistas que contrapõem a memória à sociedade contemporânea vêm a sua preservação associada a espaços políticos alternativos, onde sobrevive uma prática de compreensão entre os homens ou uma fragmentação política que defende interesses minoritários e restringe o controle sócio-político. Diante desse quadro, a autora nega que se viva, um período de amnésia coletiva, uma vez que compreende a memória como um aspecto do processo de construção social. Destaca que a dificuldade se concentra na consideração de que a memória é construída em termos de movimento, conflito e imprevisibilidade e, para tanto necessita do esquecimento para lembrar. Vázquez Sixto (2002), por outro lado, mostra que, dentro desta complexidade, a memória deve ser vista e estudada pela concepção de prática social, que conduz às análises das ações das pessoas para o lembrar a maneira como se elabora versões do passado; como se usa e se interpreta a memória nas relações do cotidiano; como se utiliza, como recurso argumentativo, objetivando transcender o passado; como dispositivo reflexivo e como elemento de confrontação do presente.

2.2 A Memória como Teoria Social

As contribuições teóricas de Maurice Halbwachs²³ sobre a natureza social da memória estiveram obscurecidas por um longo período, vindo a emergir com ênfase, no momento da virada cultural dos anos de 1970 e na década posterior, 1980²⁴. A partir desse período, essas contribuições voltaram a ser assunto de debate, induzindo vários estudiosos a refletirem sobre o conceito de memória, tendo em vista o termo ter passado a ser muito difundido e (re)valorizado. Em contrapartida, tornou-se objeto de descaso e/ou fragilidade, transformando-se em uma palavra na qual muito se fala e muito se pratica, contudo, pouquíssimo se reflete sobre ela. Hoje, os estudos e análises sobre a memória se peculiarizam por seu caráter reflexivo e crítico, ressaltando-se as preocupações sobre quem, por que, como e para que tantos buscam e seguem esta trilha conceitual.

Maurice Halbwachs visto como aporte principal para inúmeras formulações conceituais sobre memória, é hoje fonte precípua para a releitura e a aplicação da memória, em diversos campos do conhecimento. Mais especificamente, as teorias halbawachsianas são importantes para os estudos atuais, porque impulsionam a argumentação e os questionamentos sobre o caráter conflitivo e reflexivo da memória. Esses impulsos, por uma parte, favoreceram à compreensão e à interpretação das referências que se transformaram na contemporaneidade, em lugares de memória, representativas para a recriação das identidades, das nacionalidades e das particularidades do homem pós-moderno. Por outra, ressaltou a grande contribuição de Maurice Halbwachs no papel e no desempenho da história, como uma das formas de expressão da memória coletiva, tido como um dos vetores pelos quais se transmite e se

²³ Maurice Halbwachs (1877-1945) se configura como aporte, por excelência sobre a memória. Todos aqueles que se propõem a estudá-la recorrem à sua obra **Memória Coletiva**, como parâmetro para compreender e interpretar o uso do termo memória. Herdeiro da linhagem da École de l'Année Sociologique adotou de Émile Durkheim o conceito de consciência coletiva e foi talvez o primeiro pesquisador no âmbito das Ciências Sociais, a preocupar-se centralmente com as dimensões coletiva e social da memória.

²⁴ Nesse período, as transformações políticas, econômicas, sociais e culturais conduziram o país a buscar novos parâmetros e paradigmas, o que resultou a emergência de movimentos sociais, contribuindo sobremaneira com as invocações da memória.

reconstrói o passado, abrindo caminhos para grandes articulações com áreas profícuas como a Sociologia e, principalmente, a Antropologia. E, por fim, propiciou à condução de relações da memória com outros aspectos, como mecanismo para as apropriações dos tempos históricos bem como dos processos de construção²⁵ da transmissão de uma memória social.

À parte disso, retomo os estudos de Maurice Halbwachs para fazer a ponte com outros teóricos que contextualizam seus conceitos, ampliando suas reflexões e as articulações entre passado e presente, tempo, espaço e lugar, na realidade atual. O olhar deles sobre a memória aponta os caminhos e as apropriações da memória, no processo de reconstrução da memória coletiva e sua transformação em mecanismos político-ideológicos, principalmente de e para grupos minoritários, ponto específico deste trabalho.

O reconhecimento da amplitude contida nos estudos sobre a memória e o esforço para aplicar o conceito de memória exigiram destacar as idéias principais de Maurice Halbwachs. Uma delas, está vinculada à perspectiva social da memória, contida na concepção e na fundamentação de sua teoria, até então restrita a uma abordagem tratada com ênfase na percepção e na da matéria²⁶. Halbwachs (1990) trata a memória como resultado da interação social, amparada na noção de fato social de Durkheim, para o qual fatos sociais consistem em modos de agir, pensar e sentir, exteriores ao indivíduo e dotados de um poder coercitivo pelo qual se lhe impõem. Por isso, concebeu-a como um fenômeno social e, como tal, conceituou a memória coletiva como aquela que é referendada pelos grupos com os quais se convivem e dos quais se extraem as lembranças, remetendo a uma interação com a sociedade.

Esse conceito implica que se pense a memória não só na dimensão social como também, obrigatoriamente, pela perspectiva histórica, porquanto, Halbwachs (1990), na releitura que faz da teoria bergsoniana, retoma a construção do filósofo sobre os âmbitos

²⁵ Os termos construção e reconstrução dentro da questão memória são usados no sentido de lembrar um acontecimento, uma situação etc. e associar a essa lembrança o lugar do presente de onde se lembra, como também os seus antecedentes, os relatos posteriores, a reação dos outros, as marcas, (construção) para as quais se dá uma nova interpretação, um novo sentido argumentativo, reflexivo e discursivo, de acordo com as circunstâncias que se está vivendo no presente. (reconstrução)

²⁶ Halbwachs aceita e segue a idéia bergsoniana sobre a prioridade existencial da memória. No entanto, entra em polêmica com ele, no que se refere à imagem – lembrança, com a distinção entre memória pura e memória habitual, com a maneira de conceber as relações entre presente e passado, com a teoria do tempo e com a consciência interior de “la durée”.

da memória e os tece relacionando-os à dimensão, ao caráter e a articulação social da memória. Os âmbitos sociais daí originados permitiram a construção das memórias individual e coletiva, estabelecendo, ao mesmo tempo, a existência de marcos sociais da memória. Para Halbwachs (1990), tais marcos são específicos, quando se referem à família, à religião, às classes sociais e a outros, permitindo aos indivíduos articularem sua memória em função de seu pertencimento e de sua diferenciação a uma família, a uma religião ou a uma classe social determinada. Os marcos sociais da memória também podem ser gerais, atribuídos ao espaço, ao tempo e à linguagem. Isso denota dizer que, ao lembrar-se, adota-se uma determinada representação da temporalidade, da espacialidade e da linguagem.

Em seus estudos, Candau (2002), em referência aos marcos sociais abordados por Halbwachs (1990), evidencia que, nessa representação, esses marcos não se configuram tão somente um envoltório para a memória, mas integram antigas lembranças que orientam a construção de novas. Alega que a destruição, o rompimento, o deslocamento ou a modificação dos marcos alude modos de memorização de uma sociedade específica e de seus membros, de forma particular, se transformem para adaptarem-se a novos marcos sociais que daí resultarem e, conseqüentemente, se instaurarem.

Com esse enfoque, Candau (2002) encontra em estudiosos como Pollak (1992), Ricoeur (1996) e Rousso (2002), uma explicação, quando afirmam que a noção de memória é vista e designada como uma percepção da realidade, que não despreza o seu caráter individual, mas aponta as formas, as concepções e os aspectos imprescindíveis à apropriação da memória, dentro de cada contexto, de todos os tipos de sociedades. Concorda Candau (2002) com esses estudiosos que esta abertura significa que, de uma forma geral, as representações do passado, analisadas em épocas e lugares determinados, vêm a ser a expressão de uma memória coletiva. Enfatiza Ricoeur (1996) com o qual Candau (2002) comunga, que, a memória individual como instrumento fundamental do laço social, permanece como a única guardiã de algo que realmente ocorreu no tempo. Ressalta ainda que, só os indivíduos memorizam efetivamente, nunca uma sociedade, porém os indivíduos podem se juntar para constituir uma memória coletiva, bem como para conservar, transmitir e modificar, entre tantas outras coisas.

Diante das realidades históricas com as quais se exemplificam a apropriação da memória, Pollak (1992), Ricoeur (1996) e Rousso (2002) ressaltam em Halbwachs (1990) um processo de seletividade e, ao mesmo tempo, de negociação, por intermédio do qual concilia as memórias coletivas e as memórias individuais, quando da reconstrução das lembranças em bases comuns. Esses dois aspectos levaram Pollak (1989) a insistir no reforço a Halbwachs (1990) de que a âncora da memória é o grupo social, alegando, porém, que, se há laços que envolvem as duas memórias, há também um forte campo de tensão entre os dois modos de exercer a memória.

Considera-se então, que, dentro desse contexto, a memória como fato social deve ser analisada não mais como coisa, mas “como se torna coisa”. Essa transformação no processo de análise, segundo Pollak (1989), propicia que, na construção da memória se tornem visíveis as estratégias de agentes e agências sociais, através das quais as memórias subterrâneas²⁷ edificam a oposição da memória oficial à memória nacional. Abertamente, Pollak (1989) enfoca o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional, adequando o conceito de memória coletiva de Halbwachs à memória enquadrada de Rousso transformando essa expressão em trabalho de enquadramento, e considerando a visibilidade de seu caráter político. A memória para Pollak (1989), como um fenômeno construído, está em função das preocupações pessoais e políticas do momento. Assim para (Pollak 1989, p.9) em sua concepção, memória é

essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes [...]. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis.

²⁷ As memórias subterrâneas são as memórias esquecidas (apagadas) ou silenciadas (abafadas) por estratégias de resistência pessoais ou políticas (controle da memória). As apagadas buscam o espaço do dito e as silenciadas o do não-dito, do indizível para se legitimar.

Do ponto de vista de Pollak (1989), o trabalho de enquadramento da memória, cujo material é fornecido pela história, permite ser interpretado e acordado a diversas referências associadas, como também conduzido pela preocupação que vai além da manutenção das fronteiras sociais. Isso implica favorecer modificações nessas fronteiras, reinterpretando continuamente o passado em função dos combates do presente e do futuro. Este trabalho de reinterpretação é contido por uma exigência de credibilidade que depende da coerência dos discursos sucessivos. Segundo Vázquez Sixto (2002), nos discursos sobre o passado e nos relatos de memória, procura-se fazer com que os vínculos que se descrevem, o significado que se distingue no mundo material e os lugares de memória se ajustem a formas retóricas e expressivas, conforme o que se busca rememorar, estabelecendo nexos com idéias, épocas, pessoas, objetos e cenários, visando a constituir o mundo, ser agentes e habitar o espaço histórico.

Nesse sentido a leitura de Ricoeur (1996, 1999) parte de um processo de elaboração individual, que ele denomina de rememoração e do trabalho de construção de uma memória coletiva designada comemoração. Afirma Ricoeur (1999, p.18) que “[...] la memoria colectiva de un grupo cumple las mismas funciones de conservación, de organización y de rememoración o de evocación que las atribuidas a la memoria individual [...]”, o que significa dizer que a mediação entre as duas memórias corresponde a um tempo “anônimo”, situado, a meio caminho entre o tempo privado e o tempo público constituído por meio de narrativas dos acontecimentos históricos, passados de gerações a gerações. Todavia, considera que na memória individual, a fronteira que a separa do passado histórico é influenciável, porque está perpassada por relatos dos ancestrais.

Ricoeur (1996) comunga com Halbwachs (1990), ao mostrar que, ao lembrar, se adota uma determinada representação da temporalidade, da espacialidade e da linguagem, pois é no espaço e no tempo, como quadros sociais da memória, que se situam as lembranças, distinguindo-as das imagens dos sonhos, que carecem de toda referência espaço-temporal. Entretanto, dentre as três representações apontadas, a linguagem é vista por Halbwachs (1990), como o marco fundamental e mais estável da memória, justificada pela relação de dependência criada entre elas, o que permite constatar que a recordação se dá por meio de constructos sociais. Assim, a linguagem

não pode ser concebida senão no seio de uma sociedade, porque o seu papel de portadora da memória, por intermédio da narrativa, ocorre no processo da mediação lingüística, caracterizando a sua natureza social e política.

Na concepção de Vázquez Sixto (2002), a linguagem, além de ser um meio de translação da realidade, possui um caráter formativo, pois a considera uma atividade prática, através da qual os seres humanos conformam a realidade, sustentam suas relações, constroem a si mesmos e o mundo, atribuindo-lhes determinadas propriedades.

Essa concepção me faz retomar Halbwachs (1990), para o qual, não é na história aprendida e sim na história vivida que a memória se apóia, uma vez que entende a história não como uma sucessão cronológica de acontecimentos e datas, mas como tudo aquilo que permite que um período se distinga dos outros. Livros e narrativas apresentam apenas um quadro esquemático e incompleto, o que significa, portanto, que a história é escrita e impessoal e, nela, grupos com suas construções desaparecem para ceder lugar a outros, pois a escrita não os registrou. A memória é história viva e vivida e permanece no tempo, renovando-se. É o lugar da permanência e nela o desaparecimento das criações grupais é somente uma aparência. A memória, na perspectiva de Halbwachs (1990), é a possibilidade de recolocação das situações escondidas que habitam a sociedade, a sensibilidade. Sendo assim, considera Halbwachs (1990, p.68-69) que,

[...] o passado deixou muitos traços, visíveis algumas vezes, e que se percebe também na expressão dos rostos, no aspecto dos lugares e mesmo nos modos de pensar e de sentir, inconscientemente conservados e reproduzidos por tais pessoas e dentro de tais ambientes, nem nos apercebemos disto, geralmente. Mas basta que a atenção se volte para esse lado para que nos apercebamos que os costumes modernos repousam sobre antigas camadas que afloram em mais de um lugar. Algumas vezes, é preciso ir muito longe, para descobrir ilhas de passados conservadas.... [...] Ora, há em cada época uma estreita relação entre hábitos, o espírito de um grupo e o aspecto dos lugares onde ele vive.

A diferenciação entre memória e história, bem como a relação com o tempo, mostra que a existência da memória está atrelada ao sentimento de continuidade, presente naquele

que se lembra; não faz corte ou ruptura entre passado e presente, uma vez que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo. Destaca-se aí a importância da memória vivida sobre a memória escrita, considerando-se que ela possui todos os elementos constitutivos de um quadro vivo e natural em que um pensamento se apóia, no intuito de conservar e reencontrar a imagem do passado. Os estudos de Halbwachs (1990, p.71) mostram que a lembrança é uma reconstrução do passado, tendo por base os “dados emprestados do presente e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora se manifestou já bem alterada”.

Visto por esse ângulo Mendonça (2006, p.131) evidencia que “o comportamento é de um tempo e a representação de outro”, e acrescenta que, para se efetuar a compreensão do desenvolvimento do mundo, se tem sempre a necessidade de se estabelecer uma combinação das dimensões de continuidade e de descontinuidade. Dessa forma, Ianni (1996), no processo dessas dimensões, chamam a atenção para o novo, visto que a história não se resume ao fluxo das continuidades, seqüências e recorrências, mas envolve também tensões e rupturas. Segundo Candau (2002, p.105),

Toda sociedad humana puede desaparecer, pero las representaciones que nos hacemos de las tradiciones o mejor dicho, de la tradición, de las costumbres y de los ritos, apunta a que creamos lo contrario.[....] En ningún otro caso la memoria es tan engañosa, como en el campo de la tradición y de las costumbres en el que, se dice siempre, nada es como antes [...]. Efectivamente, ya nada es como antes, pero nuestra memoria olvidadiza no admite que esto sea verdad para todas las épocas.

A multiplicidade e a heterogeneidade que constituem as experiências vividas em diferentes acontecimentos assomam, aos olhos de Vázquez Sixto (2002), como dilemáticas. Tal afirmativa parte do princípio de que, nesses acontecimentos se estabelecem conexões instáveis e frágeis, o que permite a manifestação da descontinuidade. Entretanto, Vázquez insiste que, embora pese a descontinuidade dos acontecimentos, a experiência de vida é a de continuidade, a sensação de transcurso, de seqüência e de encadeamento de

contingências conectadas que formam o processo. A lembrança nunca pode recuperar o que ocorreu e o que se sentiu, pois houve a ruptura da experiência.

Halbwachs (1990), contudo, chama a atenção para o fato de que, na memória, o grupo, a partir do momento que assume e reflete sobre seu passado, sente a sua continuidade e toma consciência de sua identidade através do tempo. No entanto, autores como Bastide (1994), Candau (2002), Ianni (1996), e Mendonça (2006), afirmam que é muito raro, as lembranças moverem-se dentro de um mesmo ritmo, pois o enfrentamento que se dá hoje dos grupos e dos indivíduos que querem e fazem, cada vez mais, valer suas pretensões ao construir suas memórias, está nos acontecimentos, no tempo e no espaço, que provocam rupturas na continuidade da memória.

A preocupação de Halbwachs (1990), concentra-se na memória coletiva, mediante a qual o grupo é visto por dentro e a esse grupo ela apresenta um quadro de si mesma, de tal forma que o grupo se reconheça sempre dentro dessas imagens sucessivas, embora reconheça, também, que, na permanência do grupo, mudam as relações e contatos dele com outros grupos. Enfatiza, então, Halbwachs (1990, p.90), a questão tempo dentro das suas divisões, do processo de duração das partes que, quando “fixadas, resultam de convenções e costumes, e porque exprimem também a ordem inelutável, segundo a qual se sucedem as diversas etapas da vida social”. Daí a existência da representação coletiva do tempo, harmonizando-se com todos os quadros gerais, mas deixando à sociedade o encargo de organizar a duração.

Contrariando tais colocações, ao falar de Chalot, figura que se torna refém das lembranças e dos esquecimentos de um desconhecido, nos momentos alternados de embriaguez e de lucidez, Augé (1998, p.84) expõe a força da continuidade e da descontinuidade afirmando que:

Lo más difícil de imaginar, después de la figura del retorno, es la continuidad. Las discontinuidades de la duración vivida impiden en general recuperar íntegramente aquello que habíamos dejado, retomar las cosas donde se habían quedado, reencontrarse con uno mismo inmutable [...].

É diante desse processo de continuidade e de descontinuidade, na reconstrução do passado, que encontro os pontos referenciais e principais para o meu estudo sobre os movimentos negros. Especificamente, parto das argumentações de Bastide (1994) e de Candau (2002) - baseado no que Halbwachs (1990) considerou como dados emprestados do presente - o uso da memória pode configurar-se em cadeia ou em trava para a ação e para a liberdade dos grupos ou dos indivíduos. Refletindo sobre essa argumentação, encontrei, em Pollak (1989) e em Ricoeur (1996), dois caminhos que atendem às preocupações de Candau (2002): o de Ricoeur (1996), atrelado às fragilidades e aos abusos da memória,²⁸ reconhecendo, que, embora as fragilidades e as histórias nacionais estão sujeitas, com leituras e as ações diferenciadas, cabe à história - tendo em vista a sua função crítica - remediar e corrigir ao mesmo tempo estas fragilidades e abusos; e o de Pollak (1989, p.5), que evidencia a ausência de uma mudança política para uma revisão crítica do passado, assegurando que:

a despeito da importante doutrinação ideológica, essas lembranças durante muito tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas. O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais.

Frente as duas posturas, concebo – até mesmo pelas diferenciações nas fragilidades das realidades com as quais se pode deparar - que ambas são necessárias e fundamentais. De uma forma crítica, Candau (2002) entende que as comemorações ao se configurarem em apostas políticas e econômicas e, em alguns casos, em espetáculos ou “reencenação do passado,” como afirma Connerton (1999, p.69), chegam à saturação da memória, vista como “una fiebre conmemorativa o de um productivismo archivístico”, expressão tomada de Pierre Nora.

²⁸ Em seus estudos sobre memória e referindo-se aos seus abusos, alerta para uma reflexão sobre as categorias patológicas ou quase patológicas contidas em seus bojos, como ferida, traumatismos, etc., difíceis de serem relacionadas a outras categorias, como: exatidão, veracidade ou fidelidade.

Sendo assim, a comemoração organizada e apresentada nessa perspectiva impede que o passado e a memória questionem o presente. O mesmo autor, (p. 70 - 71) sugere que:

[...] sería lógico interesarse tanto por lo que una sociedad no conmemora por lo que conmemora, pues una vez más, la ausencia (el olvido) tiene tanta importancia como la presencia (la conmemoración). [...] Pero no basta con transmitir un recuerdo, que es lo que se hace en cada celebración. También tiene que haberr receptores dese recuerdo, o el mensaje se perderá. [...]

Isso vem provar que não existe um ritmo estabelecido, segundo Candau (2002), para as lembranças, uma vez que a busca do atendimento às necessidades dos indivíduos ou dos grupos gera a fragmentação das memórias e, conseqüentemente, o enfrentamento de todos os níveis, concepções e formas de manifestações. Ricoeur (1996) apontando que a história constantemente entra em confrontações, decorrentes tanto da fragilidade “afetiva da memória” como dos abusos vinculados às manipulações da própria história, revela que um dos abusos mais gritantes da memória são as comemorações, tidas como atividades sociais e políticas, nas quais se envolvem contestação, luta e até aniquilação, pois inscrevem atos humanos dentro de um tempo mítico.

Nesse sentido, Sá (1983) e Silva (2002), em seus estudos sobre comemoração,²⁹ apontam que os abusos da memória têm uma ligação direta com as perturbações e feridas coletivas³⁰. Feridas e marcas, nas abordagens das comemorações, transformaram-se em diálogo constante entre os intelectuais preocupados com a revelação dos regimes totalitários do século XX. Atenta Todorov (2002) para o domínio desses sobre a memória, embora não deixe de reconhecer o passado de destruição sistemático de

²⁹ Para esse trabalho uso a definição de Comemoração como o reviver de forma coletiva a memória de um acontecimento considerado como ato fundador, a sacralização dos grandes valores e ideais de uma comunidade, de um povo, de uma nação. Constituinte no objetivo principal, consagra o universalismo dos valores, buscando nas rememorações de acontecimentos passados, significações diversas para o uso do presente.

³⁰ Vivemos numa era de comemorações, principalmente em França. No Brasil na década de 1990 as comemorações constituíram-se num ponto mais alto dessas atividades, fazendo emergir discursos antes marginalizados no contexto da história oficial, assim como estudos sobre a memória e a criação de diferentes espaços e lugares da memória.

documentos e monumentos,³¹ como um modo brutal de orientação da memória de toda a sociedade e o esforço para manter sob controle a memória. Isso conduziu à criação de procedimentos, como o desaparecimento de marcas; intimidação da população e a proibição na difusão das informações e o uso de eufemismos³² – ou seja, expressões para impedir a existência de certas realidades na linguagem e desse modo facilitar aos executantes o cumprimento de suas tarefas.

No entorno dessa realidade, as concepções a respeito de comemoração estão impregnadas de toda uma memória de dor, manifestada em críticas, assim como estarrecimentos frente às repetições mais aprimoradas de outras atrocidades que, mais tarde, deverão ser redimidas em nome da memória, mediante as comemorações. A preocupação de Candau (2002), Ricoeur (1999) e Todorov (2002) está na constatação de que se finda um século e começa outro e a obsessão pelo culto à memória – principalmente em países europeus e de forma especial e enfática a França – não pode se vista apenas como natural, mas buscar a sua interpretação. Destaca, Todorov (2002, p.208), que “el uso adecuado de la memoria es el que sirve a una causa, no el que se limita a reproducir el pasado” mas, o perigo de uma sacralização – isolamento radical da lembrança; ou de uma banalização – assimilação abusiva do presente ao passado. Entretanto, aponta ainda o autor, que, na banalização e na sacralização, se encontram a valorização dos seres humanos, pois, frente aos acontecimentos do passado, mesmo que cada um seja único, as especificidades não separam um acontecimento do outro. Quanto maiores forem essas relações, mais singular se faz o fato³³. Por isso quando se traz à tona Primo Levi, com seus escritos sobre as experiências nazistas, ou a Bósnia-Herzegovina, com a manipulação para a purificação étnica e tantos outros, Todorov (2002), ao ressaltar que o passado fomenta os princípios de ação do presente, e por ele não oferecer o sentido do tempo, como acontece com o racismo, a xenofobia, a exclusão

³¹ Todorov revela como exemplo distante no tempo e no espaço, o imperador azteca Itzcoalt – início do séc. XV, que ordenou o desaparecimento de monumentos comemorativos e dos livros para poder recompor, a seu modo, a tradição. Mais tarde, os conquistadores espanhóis queimaram e fizeram desaparecer as marcas que serviriam de testemunho da antiga grandeza dos vencidos.

³² Uso de expressões, como “tratamento especial”, solução final,” correntes entre os nazistas em torno do centro de extermínio, cujo sentido se fazia transparente para os executantes. Quando era descoberto o seu sentido secreto eram de imediato substituídas por novas expressões.

³³ Esses aspectos voltam-se tanto para o extermínio dos ameríndios como para a escravização dos africanos, para a bomba de Hiroshima, como para a vida e a dignidade de um homem, uma mulher, de uma criança ou um ancião, seja qual sua razão, nação ou cultura.

e tantas outras atitudes ainda mais presentes nos dias atuais, apresenta duas justificativas para isso: uma, porque, tais ações não são iguais às de décadas ou de séculos passados; e a outra, porque elas não têm as mesmas formas e as mesmas vítimas. Mesmo assim, constata que, os resultados são os mesmos ou talvez, até mais audaciosos e em muitos casos, de requintada crueldade.

Por este ângulo, Candau (2002) e Pereiro (1996) analisam a comemoração como um esquecimento disfarçado, em determinados momentos, e necessário, dependendo do grau e da profundidade da ferida. Tratando-se de feridas, afirma Ricoeur, (1999, p.32) que não existe nenhuma comunidade histórica, que não tenha sua origem numa relação de guerra e sendo assim, justifica esse esquecimento disfarçado mostrando que:

Celebramos como acontecimentos fundadores, esencialmente, actos violentos legitimados más tarde por un Estado de derecho precário. La gloria de unos supuso la humillación de otro. La celebración de un lado corresponde a la execración del otro. De este modo, se acumala en los archivos de la memoria colectiva un conjunto de heridas que no siempre son simbólicas.

Segundo Pereiro (1996), a memória deve-se constituir num aparato crítico e num instrumento de autodefesa frente ao risco de esquecer e ser dominado. O autor apresenta, a partir daí, duas posturas do ato de esquecer. A primeira refere-se ao fato de negar-se a esquecer, que pode ser uma razão para viver, mas também pode vir a representar uma forma de subordinação e uma transformação da identidade. A segunda, como um direito dos povos, de cultuar o passado e a memória, correndo o risco de vir a derivar em abuso. Por esse caminho, considera-se que, os abusos da memória podem estar ligados à transtornos da identidade dos povos, mencionados no aspecto da relação com o tempo; com a competição com outros; com as ameaças reais ou imaginárias da identidade, a partir do momento em que ela se confronta com a alteridade e a diferença; e com o lugar da violência na base das identidades, de forma mais especial das identidades coletivas.

Nessa direção, Ricoeur (1999) ressalta que os acontecimentos são considerados edificadores de uma identidade nacional, tornando-se objetos de celebrações, uma vez

que estão associados a uma política abusiva e exacerbada, caracterizadas tanto pelas glórias como pelas humilhações.

Por sua vez, Pollak (1989), apoiando-se no que Halbwachs (1990) chama de galeria subterrânea do pensamento do indivíduo, justifica que as lembranças quase sempre se ligam a fenômenos de dominação, de diferenciação entre memória oficial e dominante, bem como a memórias subterrâneas. Isso implica dizer que a significação do silêncio sobre o passado não corresponde à oposição entre Estado dominador e sociedade civil, mas às relações entre grupos minoritários e sociedade englobante. Torna-se evidente, com isso, a importância do papel do discurso, uma vez que, como observam Pollak (1989) e Vázquez Sixto (2002), ele envolve personagens e acontecimentos, podendo ainda, ser a eles atrelados objetos materiais.³⁴

Tanto Ricoeur (1996) como Pollak (1989) são fortes e contundentes na releitura e na contextualização das teorias halbwachsianas, frente à realidade contemporânea. Pollak (1989) evidencia que a memória está guardada e solidificada, porém, o trabalho de enquadramento, embora não se constitua em um único fator aglutinador, é também um elemento importante para a continuidade do tecido social e das estruturas institucionais de uma sociedade. Tudo está sujeito a um determinado momento conjuntural, e a memória, para que possa sobreviver, muitas vezes, transmuta-se num mito e, na impossibilidade de aportar na realidade política do momento, alimenta-se de referências culturais, literárias ou religiosas.

Com base nessas argumentações, Pollak (1989) demonstra os elementos constitutivos da memória, tanto na dimensão individual como na coletiva. Esses elementos atrelam-se a acontecimentos vividos pessoalmente e a acontecimentos vividos por tabela, justificando o armazenamento e a solidificação da memória. Os acontecimentos vividos pessoalmente são aqueles experienciados pelo indivíduo ou grupo, ou seja, realmente vividos. Segundo Tuan, (1983, p.9-10), a “experiência é um termo que abrange as diferentes maneiras através das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade; é aprender a partir da própria vivência.” Os acontecimentos vividos

³⁴ Em seus exemplos refere-se às lembranças da II Guerra Mundial – em especial ao desembarque da Normandia, na libertação da França – aos rancos de aviões, explosões, cheiro de pólvora, gritos, terror. Mesmo na distância do tempo, os filmes - como o Holocausto - trazem essas lembranças para perto, tidos como o melhor suporte e papel crescente na formação, reorganização e no enquadramento da memória.

por tabela³⁵ são os que Pollak (1992, p.201) dá mais destaque e os define como “os acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo, que no fim é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Da mesma forma incluem-se personagens e lugares que se transformaram, por tabela, em conhecidos, pertencentes à memória individual ou coletiva, embora não tenham pertencido ao espaço-tempo dos indivíduos ou grupos.

Em se tratando de Halbwachs (1990), tomam-se como ponto de partida para falar sobre espaço e lugar, os entrelaçamentos sociais, tendo como referência o tempo universal, que abrange todos os acontecimentos ocorridos, em todos os períodos e em todos os lugares, envolvendo todos os grupos e indivíduos. Dentre desses entrelaçamentos dos tempos sociais, as imagens espaciais ocupam um papel na memória coletiva, tendo como suporte um grupo também limitado. Assim, quando um grupo está contextualizado numa parte do espaço, ocorre a transformação da memória coletiva à sua imagem, como também ela se sujeita e se adapta às coisas materiais que a ele resistem. O lugar recebe a marca do grupo e o grupo a dele, sendo o sentido compreendido apenas pelos membros que compõem aquele grupo, porque, todas as partes ocupadas têm relação com outro tanto de aspectos diferentes da estrutura e da

³⁵ Nestes acontecimentos vividos por tabela, visualizo e enquadro os afrodescendentes, através dos quais vislumbro toda a força do processo construtivo da sua memória. Toda a trajetória da pesquisa está fundamentada neste tipo de elemento constitutivo da memória, considerando que podem existir acontecimentos regionais que tenham traumatizado tanto, marcado tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação.

vida da sociedade, ao menos no que havia de mais estável. Afirma Halbwachs (1990, p.143) que

o espaço é uma realidade na qual as impressões se sucedem, uma a outra, nada permanece em nosso espírito, e não seria possível compreender que pudéssemos recuperar o passado, se ele não se conservasse, com efeito, no meio material que nos cerca. É sobre o espaço, sobre nosso espaço – aquele que ocupamos, por onde sempre passamos, ao qual sempre temos acesso, e que em todo caso, nossa imaginação ou nosso pensamento é a cada momento capaz de construir – que devemos voltar nossa atenção; é sobre ele que nosso pensamento deve se fixar, para que reapareça esta ou aquela categoria de lembranças.

Para além dessas projeções relacionadas a eventos, lugares e personagens, Pollak (1992, p.202) chama a atenção para o que concebe como problema dos vestígios datados das memórias, ou mais precisamente tudo “aquilo que fica gravado como data de um acontecimento, ocorrido no âmbito da organização das memórias individual e coletiva”. Nesse ponto, Pollak (1989) e Ricoeur (1986) encontram-se no que se refere à caracterização do fenômeno da memória – ser seletiva, tal como qualificou Halbwachs (1990). O que fica gravado e o que fica registrado não constituem a totalidade. Ela sofre flutuações que correspondem à função do momento em que se dá a articulação e a sua expressão, estabelecendo-se o processo de descontinuidade, cujas preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. O que Pollak (1989) denomina de estruturação, no processo de seletividade, Ricoeur (1996) concebe como instrumentalização da memória. Todavia, em ambos, as datas oficiais são fortemente estruturadas do ponto de vista político, uma vez que se tornam objetos de interesses (jogos políticos, ideológicos, éticos, étnicos, etc.), nos quais as minorias se encontram envolvidas e, muitas vezes, amarradas, mediante aos discursos e às estratégias cuidadosamente estruturadas para esse fim.

Dentro desse quadro e de forma muito enfática, Ricoeur (1996) destaca o uso perverso da seleção da memória coletiva, encontrado no processo de rememoração e atrelado à memória nacional. Considerando a memória nacional organizadíssima Pollak (1989, p.203) ressalta também essa perversidade ao afirmar que “a memória nacional, constitui um objeto de disputa importante, e são comuns os conflitos para determinar que datas e acontecimentos vão ser gravados na memória de um povo”³⁶.

Na complexidade que envolve o processo dinâmico e conflitivo da memória, Vázquez Sixto (2002) assinala que a memória propicia a criação de contextos relacionais e reflexivos, favorecendo determinados vínculos, a articulação de antagonismos, que podem transformar a memória em centro ou marco, no sentido de que a memória é algo pelo qual se luta ou se impõe como espaço de luta.

A respeito desses “conflitos” e suas determinações, Connerton (1999) e Vázquez Sixto (2002), constataam que a experiência do presente depende, em grande medida, do conhecimento que se tem do passado e, ao mesmo tempo, que seja comum entre os indivíduos de um grupo, de tal forma que possa constituir uma geração. Sua maior preocupação, no entanto, é com a dimensão política que essa memória pode assumir, mediante seu controle e seu uso como recurso para o estabelecimento de relações de poder e de dominação de um segmento sobre o outro.

Partindo desse princípio, Pollak (1989) reconhece que a socialização política e histórica possibilita o fenômeno de projeção ou de identificação, podendo ser revertida na concepção de uma memória herdada. Na memória herdada, Pollak (1992) ressalta a existência dos lugares de memória, particularmente ligados a uma lembrança, que mesmo fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa podem vir a se constituírem em lugar importante para a memória do grupo, seja qual for o elemento constitutivo - seja por tabela ou por pertencimento a esse grupo. Para tanto, Pollak (1989) não só traz à tona as proposições de Halbwachs (1990) sobre o espaço e o lugar, mas também evidencia a importância da expressão “lugar de memória”.

³⁶ Essa argumentação ressalta a imposição da data 13 de maio, instituída nacionalmente como o dia da libertação dos escravos, motivo que levou os afrodescendentes, por intermédio de Movimentos como o MNU, a lutar e a oficializar a data 20 de novembro, como a data representativa para esta população.

Para Nora (1993), lugar de memória é toda unidade significativa, de ordem material ou ideal, onde se cristalizam as memórias de uma nação³⁷ e onde se cruzam memórias pessoais, familiares e de grupo. De uma forma crítica, Nora (1993, p. 13-15) expõe que os

lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, construir monumentos, organizar celebrações porque essas operações não são naturais” . [...] O que chamamos de memória é de fato, a constituição gigantesca e vertiginosa do estoque material daquilo que nos é possível lembrar, repertório insondável daquilo que poderíamos ter necessidade de nos lembrar.

E, sem dúvida, é em Nora³⁸ (1993) que Pollak (1992) e Ricoeur (1996) asseguram suas colocações sobre a memória como lugar de disputa e de reconstrução constante e essencial para a organização das identidades. Tais locais, ao constituírem-se em lugares de memória, comparam-se a espelhos nos quais simbolicamente, um grupo social ou um povo se reconhece e se identifica, mesmo que de maneira fragmentada. Para Nora (1993, p.8), todo este contexto atrela-se ao termo aceleração, definido como,

³⁷ A nação presta-se, de maneira ideal, ao exercício do lugar de memória. Ela é inteiramente uma representação e, como tal, um palco de todas as expressões do regime, da política, da doutrina e da cultura de todas as comunidades sociais modernas.

³⁸ A grande obra – **Les Lieux de Mémoire**, apresenta um conjunto de artigos que serviram de base a uma tentativa de conceitualização por parte de seu coordenador Pierre Nora. A evolução sofrida pelo projeto da obra, entre 1984 a 1993, no mesmo período das mudanças na historiografia francesa, dificulta uma abordagem sintética sobre a mesma. No entanto, apesar da perfeita sintonia com a atmosfera intelectual de seu tempo, não se impediu que corresse o risco de uma rápida banalização, ultrapassando os limites da comunidade científica. A expressão “lugar de memória,” criada por Pierre Nora, tornou-se uma figura do discurso político, um argumento turístico, um lugar comum. Em 1988, o ministro da Cultura da França, Jack Lang, chegou a integrar a categoria à nomenclatura do Patrimônio Nacional.

toda a distância entre a memória verdadeira, social, intocada, aquela cujas sociedades ditas primitivas, ou arcaicas, representam o modelo e guardaram consigo o segredo – e a história que é o que nossas sociedades condenadas ao esquecimento fazem do passado, porque levadas pela mudança. Entre uma memória integrada, ditatorial e inconsciente de si mesma, organizadora e toda-poderosa, espontaneamente atualizadora, uma memória sem passado que reconduz eternamente a herança, conduzindo o antigamente dos ancestrais ao tempo indiferenciado dos heróis, das origens e do mito – e a nossa, que só é história, vestígio e trilha. Distância que só se aprofundou à medida que os homens foram reconhecendo como seu um poder e mesmo um dever de mudança, sobretudo a partir dos tempos modernos. Distância que chega hoje num ponto convulsivo.

Por esse ângulo, Nora (1993) ressalta que, diferentemente da história – voltada às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas, a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. Isso implica dizer que é preciso que se criem lugares de memórias para que se evidencie o marco de transição entre os dois eixos: por um lado, a transformação em termos de reflexão por parte da história e, por outro, o fim de uma tradição de memória. Segundo Sá (1983), a emergência da memória no discurso historiográfico contemporâneo e no senso comum vem demonstrar o temor dos indivíduos, dos grupos sociais e das nações com o desaparecimento do passado por conta de um tempo cada vez mais avassalador, marcado por transformações abruptas. O próprio Nora (1993, p.8), aponta que a mutilação sem retorno, o desmoronamento central da memória, a percepção global de qualquer coisa como desaparecida, leva à constatação de que

se habitássemos ainda nossa memória, não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares. Não haveria lugares porque não haveria memória transportada pela história. Cada gesto, até o mais cotidiano, não seria vivido como uma repetição religiosa daquilo que sempre se fez, numa identificação carnal do ato e do sentido.

Acolhendo essa posição, Halbwachs (1990) evidencia o limite do avanço da memória coletiva no passado, não atingindo mais os acontecimentos e as pessoas numa apreensão direta. O passado, para a história, configura-se no que não mais está compreendido na esfera de ação do pensamento dos grupos atuais, o que leva a história a enveredar e a buscar suporte em documentos de vários tipos e formas deixados pelos contemporâneos desse passado.

A partir daí, Nora (1993, p.14) considera que a memória existente é história mesmo, pois, “tudo que é chamado de clarão de memória é a finalização de seu desaparecimento no fogo. A necessidade de memória é uma necessidade da história”. Compreende-se, então, que ao preservar a memória, a sociedade está reconstituindo a si mesma, trazendo o passado para o presente.

Na concepção de Augé (1994), os lugares apresentam características identitárias, relacionais e históricas e enfatiza que, o lugar antropológico é histórico, na exata proporção em que escapa à história como ciência. A explicação do autor (p.53-54) para essas afirmações está calcada na compreensão de que

Esse lugar que antepassados construíram [...], que os mortos recentes povoam de signos que é preciso saber conjurar ou interpretar, cujos poderes tutelares um calendário ritual preciso desperta e reativa a intervalos regulares, está no extremo oposto dos “lugares de memória,” [...] que neles apreendemos essencialmente nossa diferença, a imagem do que não somos mais. O habitante do lugar antropológico não faz história, vive na história.

Com essa afirmação Augé (1994) delinea as mudanças, as transformações, os riscos do desaparecimento ou do distanciamento de uma história que se interpõe entre o vivido por experiência ou por tabela, como diz Pollak (1992). Entre o lugar de memória de Nora (1993) e o lugar antropológico de Augé (1994), estabelecem-se o ressuscitar, o nostálgico, a encenação, as fantasias, o mitificado de uma memória, em que, individual ou coletivamente, não é atribuída e ou introjectada as conseqüências das mudanças ocorridas num espaço, ou seja, os indivíduos ou os grupos continuam a viver mas, não é mais o local no qual viviam.

A essa afirmação, acrescento a visão de Halbwachs (1990) sobre a qual percebo que os referidos autores se fundamentaram. Aponta o autor, que em um grupo, ou em qualquer gênero de atividade coletiva, sempre existe uma relação com um lugar – parte do espaço, ressaltando que não se pode configurar como o bastante para explicar a representação da imagem de lugar, e conduzir a pensar em tal atuação do grupo que a ela esteve associada. Para Halbwachs (1990, p.160), não se justifica que,

para lembrar-se, seja necessário se transportar em pensamento para fora do espaço, pois pelo contrário é somente a imagem do espaço que, em razão de sua estabilidade, dá-nos a ilusão de não mudar através do tempo e de encontrar o passado no presente.

Para o estudo sobre os movimentos negros, essas argumentações são essenciais, uma vez que preciso da concepção de lugar antropológico de Augé (1994), para a análise do concreto, do viver e do presente dos grupos, e dos lugares de memória de Nora (1993), para o restabelecimento do elo entre o presente e o passado mítico dos referidos grupos.

Os lugares de memória são definidos, portanto, como um misto de história e memória, como também momentos híbridos e mutantes de uma história procurada na continuidade de uma memória a uma memória que se projeta na descontinuidade de uma história. Nesse sentido, não se busca mais identificar a “origem”, mas o “nascimento”, pois o passado é radicalmente uma simultaneidade que, segundo Nora (1993,p.22),

Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o exemplo extremo de uma significação simbólica, é ao mesmo tempo o recorte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, para uma chamada concentrada de lembrança.

Outros estudiosos, como Connerton (1999), corroboram com essa configuração, afirmando que os ritos podem ser considerados atos expressivos e formalizados, cujos efeitos não estão limitados à cerimônia ritual, uma vez que os sentimentos que o rito traz à tona estão atrelados à vida cotidiana e abrem espaço para a sua organização. Para tanto, apontam-se as cerimônias comemorativas³⁹ – tidas também como um lugar de memória – que se referem explicitamente a pessoas e a acontecimentos prototípicos, quer se considere que estes tenham uma existência histórica ou mítica. Connerton(1999) estende essa argumentação para as cerimônias que revelam também o substrato corporal, intrínseco a este tipo de ritual, concedendo tanto ele como Augé⁴⁰ (1994), a concepção do lugar de memória para o corpo.

Em seus estudos sobre memória, Connerton (1999) reconhece o corpo como portador da memória dos grupos: o passado pode ser transmitido e preservado por meio dele. As lembranças sedimentadas no corpo não guardam alusões à sua origem histórica, mas são reencenadas e atualizadas no presente, comunicando-as às novas gerações. Augé (1994) fortalece a afirmação de Connerton (1999), ao integrar o corpo como um conjunto de lugares de cultos, nos quais se distinguem zonas que são objetos de unções ou ilustrações. Neles, encontram-se e reúnem-se elementos ancestrais, tendo

³⁹A essas cerimônias comemorativas, configuram-se como rituais performativos nos quais as imagens do passado e o conhecimento dele recolhido são transmitidos e conservados através de performances. Isso significa que as cerimônias comemorativas são espaços por excelência de transferência e preservação da memória social, inserindo também as práticas corporais.

⁴⁰O lugar da memória do corpo vem ser a contribuição mais explícita para o uso da memória pelos movimentos negros, considerando que a dança nesses grupos revela no imaginário de cada um, a expressão dos rituais religiosos, das celebrações das colheitas e outras manifestações, vivenciados por seus ancestrais.

essa reunião valor monumental, pois, refere-se a elementos que preexistiram e sobreviverão ao invólucro carnal efêmero.

Seguindo essa linha de expansão, Tuan (1983), apesar de geógrafo, é importante para essas afirmações e concepções, uma vez que, ao desenvolver seus estudos sobre lugar e espaço, o faz sob a perspectiva da experiência humana, considerando também as múltiplas maneiras pelas quais os sujeitos se sentem e se pensam a respeito de tais pontos. Sendo assim, para Tuan (1983, p.197),

os lugares podem se fazer visíveis através de inúmeros meios: rivalidade ou conflito, [...] cerimônias e ritos. Os lugares humanos se tornam muito mais reais através da dramatização. Alcança-se a identidade do lugar pela dramatização das aspirações, necessidades e ritmos funcionais da vida pessoal e dos grupos .

Essa visão de Tuan (1983) vem fazer conexão entre o que alega Cornneton (1999) e a decisão de Nora (1993) de vincular o ritual à função de coesão e não mais de formador de identidade dentro das sociedades. Essa função, evidencia que, em tudo, há um simbolismo político, jogando com a possibilidade de expressar o poder da autoridade, que unifica e simboliza. Assim, para Augé (1994, p.76), o “lugar é definido como o lugar do sentido inscrito e simbolizado, o **lugar antropológico**, incluindo a possibilidade dos percursos que nele se efetuam, dos discursos que nele se pronunciam e da linguagem que o caracteriza”. Nesse caso, reconhece Nora (1993) que o ritual reunifica o indivíduo fragmentado e leva-o a reconhecer-se como sujeito, agregando a multiplicação de memórias particulares que o faz reclamar a própria história. Os indivíduos, ao criarem, nos lugares de memória seus espaços, como reação à crise da sociedade moderna, buscam por intermédio deles identificar-se, unificar-se e reconhecer-se como agentes de seu próprio tempo e de sua história.

Por esse viés, Halbwachs (1990) ressalta que seja qual for o curso do tempo por meio do qual se retomem as lembranças, jamais se pode sair do espaço, embora cada sociedade o recorte ao seu modo, ao seu interesse e as suas necessidades, em nível

individual ou coletivo. Para Halbwachs (1990, p.106)) o que interessa são as repercussões e não o acontecimento na memória coletiva, não importando

que tenham acontecido no mesmo ano, ou se essa simultaneidade não foi reconhecida pelos contemporâneos. Cada grupo definido localmente tem sua própria memória, e uma representação do tempo que é somente dele.

Sendo assim, compreende Azcona (1989), que, ao instalar-se e reproduzir-se em território, cada sociedade, cada grupo aprende a localizar-se no tempo e no espaço o que lhe vem das coisas, o que implica dizer que os homens aprendem as simultaneidades e as sucessões, bem como as relações e as direções que as coisas, eventos e experiências possuem. Destaca Azcona (1989, p.204), que

deuses e heróis, antepassados e descendentes, mortos e vivos [...] as relações entre eles e com os outros permanecem unidos nesse tempo e nesse espaço que derivam da relação dos homens com as coisas. [.....] A temporalidade e a espacialidade são sempre a temporalidade e a espacialidade de uma determinada sociedade, tal como elas as percebe e as aplica a si, e tal como ela vive nesse tempo e nesse espaço.

Halbwachs(1990) e Azcona (1989), chamam a atenção, por exemplo, para as sociedades nas quais os tótems estão enquadrados nessa concepção de lugar, cada totem, segundo Gómez de Liaño (1989) tem seu próprio centro, supondo-se que os ancestrais freqüentam preferencialmente os lugares que servem de centro a seus tótems respectivos. Reconhece que antes de qualquer coisa, o tótem é um nome, mais exatamente, um emblema, que corresponde à prova da identidade da família a que pertence. Acrescenta Gómez de Liaño (1989, p.89-90), que:

Signo por medio del cual cada clan o linaje se distingue de otros, el tótem es, asimismo, la marca visible de su personalidad colectiva, que lleva sobre sí todo aquello que forma parte del clan. El emblema [...]sirve para elaborar el sentimiento que la sociedad tiene de sí misma y para darle continuidad, pues los sentimientos sociales, carentes de símbolos, sólo porían tener una precaria existência.

Essa afirmação encontra em Pollak (1992) o reconhecimento de que a identidade constitui-se no elemento constituinte da memória, na medida em que esta se transforma também em um fator importantíssimo de unidade física, de continuidade e de coerência para uma pessoa ou um grupo na reconstrução de si, para si e para os outros. Sobre esse ponto, Augé (1994, 50-51) argumenta que:

As coletividades (ou aquelas que as dirigem), como os indivíduos que a elas se ligam, necessitam simultaneamente pensar a identidade e a relação, e, para fazerem isso, simbolizar os constituintes da identidade partilhada (pelo conjunto de um grupo), da identidade particular (de determinado grupo ou determinado indivíduo em relação aos outros) e da identidade singular (do indivíduo ou dos indivíduos como não semelhantes a nenhum outro)

Na percepção de Pollak (1992, p.204) fica explícito que “a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos”. Para uma melhor compreensão desse aspecto de disputa e conflito, o autor insiste no trabalho de enquadramento da memória, bem como no trabalho da própria memória em si, que favorece a sintonização da memória e da identidade, pois elas estão bem constituídas e suficientemente instituídas. Pollak (1992,

p.205) alude à identidade coletiva, “todos os investimentos que um grupo deve fazer ao longo do tempo, todo o trabalho necessário para dar a cada membro do grupo – quer se trate de família ou de nação – o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência”.

Quando isso ocorre, os níveis de investimentos, tanto em termos políticos quanto de coerência, unidade e identidade da organização, são extremamente altos, abrindo espaço às cisões e à criação de novos agrupamentos, baseados em um fundo heterogêneo da memória ou da fidelidade à memória antiga. Nessa perspectiva, Ricoeur (1996) argumenta que essa fidelidade passa a ser ameaçada, quando as ideologias se interpõem entre a reivindicação de identidade e as expressões públicas da memória coletiva. Isso significa que a história oficial toma a dimensão de uma memória ideológica, quando deveria ser uma memória criticada.

Dentro desta óptica, Tuan (1983,206-207) pergunta-se qual o significado do passado e, em sua tentativa de encontrar uma resposta, depara-se com uma que acredita ser comum a todos: “a necessidade de adquirir um sentido do eu e de uma identidade”. E para tanto evidencia que [...] “o passado precisa ser resgatado e tornado acessível, usando-se vários mecanismos existentes para escorar as deterioradas paisagens do passado.” No entanto, ao reconhecer que tudo se deve ao passado, destaca o valor do presente, uma vez que se trata da realidade experiencial, humana dos sujeitos em sociedade, e em mesma ênfase, o futuro que está compreendido como uma expectativa.

Frente às paisagens do passado de Tuan(1983) a análise feita por Hutton (1988), da grande analogia que Halbwachs (1990) faz do mar quebrando-se no litoral rochoso, para explicar o significado de memórias coletivas, mostra como um conjunto de marcas, objetos e fatos podem fazer parte e mesmo influenciar decisivamente as representações do passado. Sendo assim, a construção e o reconhecimento da identidade, segundo Neves (1999), atrela-se ao debruçar-se sobre o passado, em busca de marcos temporais ou espaciais que possam constituir-se nas referências reais das lembranças. Evidencia-se, assim, que os lugares de memória, esteios da identidade social, assumem também o papel de impedir que o presente transforme-se em um processo contínuo, desprendido do passado e descomprometido com o futuro estruturado em uma descontinuidade.

Autores já referendados, como Nora (1993), Pollak (1989,1992), Rousso (2002) e Ricoeur (1996), são corroborados por Bosi (1994) e Santos (1998), quando afirmam que

a experiência de um tempo fragmentado não pode ser descartada por uma época que assiste à quebra dos elos entre as gerações, ou seja, não há o compartilhamento do mesmo espaço social, tampouco têm como referência os mesmos quadros sociais. Retorna, então, Santos (1998) à percepção do tempo dentro da descontinuidade e, dentro dela, reafirma que as memórias, assim como, as imagens e identidades construídas são incompletas, tendo em vista, por um lado, a ligação com uma gama de experiências vividas por indivíduos e grupos sociais que estão em constante transformação; por outro, pela presença de tensões e disputas que acarretam, diferentemente, tanto lembranças como esquecimentos de acontecimento vivenciados. Com essas afirmações comunga Pujadas (1994), ao evidenciar que a história e os processos sociais entremeiam-se à base de descontinuidades, rupturas e transformações que tendem a ser mascaradas por leituras da realidade social dos tipos continuísta e homogeneizadora. Sendo assim, ressalta Tuan (1983), que, os acontecimentos do passado não produzirão impactos no presente se não forem preservados e reproduzidos, seja de que forma for, bem como reconhecidos como parte de uma tradição que se mantém viva.

Para tanto, concebe Appadurai (1982), que o passado como um recurso para a reconstrução, configura-se em um princípio para a construção no presente, de uma memória que aporte identidades, legitimado-o como um instrumento de poder. No entanto, a sua limitação como fonte, impede a sua apropriação e o seu uso, uma vez que fornece um universo de significados e propicia a disputa e os conflitos, barrando a harmonização de versões.

Nesse sentido, fortalece-se o enquadramento de Pollak (1992), quando também salienta que os grupos envolvidos nas referidas disputas pelo passado buscam, também, no presente, administrar os significados e requerer sua posição de guardadores e organizadores da memória. Instaura-se, nesse momento, o peso político desta ação. Salienta, então, Sá (1983) que a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais que opõe grupos políticos diversos existentes na comunidade. Reforça o autor que a memória, por estar atenta às questões colocadas pelos conflitos e, ao mesmo tempo, ser questionada pelas ações dos dominados, não pode estar fixa na herança subjetiva ligada pelo passado, mas necessita de ser recriada continuamente para que possa dar um sentido à ordem presente.

Para Appadarai (1982), encontra-se aí o espaço para o estabelecimento das dimensões de autoridade, continuidade, profundidade e interdependência, por meio das quais se fundamenta toda a apropriação do passado. O que Pollak (1992) chama de enquadramento, Appadurai (1982) denomina de quadro de acontecimentos, visualizando pontos de ancoragem, nos quais não basta uma releitura do passado de acordo com os interesses do grupo em termos de presente. Para tal, é necessário que se concretizem os vínculos entre o que se pretende e os vestígios materiais desse passado, para que as versões de memória e de história configurem-se em aporte concreto. É a memória fossilizada contraposta à memória viva⁴¹, que como afirma Gaulejac (2000,p.41)

pertence al actuar, que se interroga sobre si misma, sobre su propia construcción, sobre sus fuentes. Se asemeja a la historia contemporánea, que detecta as inércias de la memoria, las ilusiones sobre si misma que necesita alimentar uma sociedad para mentinense y perpetuarse.

Se houve uma História, como diz Appadurai (1982), os grupos podem e devem buscar, dentre os acontecimentos do passado, os símbolos que dêem mais valor e direção às suas necessidades do presente, mesmo considerando-os “recurso escasso.” Nesse ponto, torna-se fundamental, o papel das minorias, que se fazem presentes na busca do resgate e da apropriação material e simbólica dos valores e dos pertences, vitais à identidade do grupo. Como alerta Gaulejac (2000, p.38),

las minorias, esta alli para recordale a los hombres, uno por uno o como parte de um conjunto, que no son ni totalmente impotentes ni omnipotentes cuando se trata de ejercer uma acción sobre su historia.

⁴¹ A memória viva, segundo Gaulejac(2000) fundamenta-se na memória genealógica, na memória simbólica e na memória subjetiva, consideradas três facetas da historicidade que entrelaçam constantemente o passado, o presente e o futuro.

A essas argumentações de apropriação do passado, relaciono-as às fragilidades e abusos da memória, apresentadas por Ricoeur (1996), e à ausência de uma mudança política para uma revisão crítica do passado, defendida por Pollak (1992).

Essa ótica fez-me associar aos caminhos que conduzem, na prática, à apropriação do passado e de suas relações com o chamado “recurso escasso”. Tomo, como referência, as colocações de Lovisolo (1989), que vislumbra o contexto da concretização dos vínculos, tendo como ponto de partida as ações que promovem o nutrir e o valorizar da memória, sobretudo, aquela que reflete o caráter coletivo, a nação, a identidade étnica, e religiosa ou de grupo. O autor considera, que a efervescência da nutrição e principalmente da valorização está vinculada, por um lado, a sua perda, vista e tida como negativa, implicando o retroceder a momentos históricos desenraizadores das origens, do processo colonizador, entre outros, cujos vestígios ainda pairam com força sobre muitas sociedades; por outro, no papel desempenhado para o fortalecimento e a emancipação, a constituição das lutas contra a opressão ou a dominação.

Para Lovisolo (1989), relacionar a memória à formação dos homens, no âmbito da valorização, é admitir que ela é histórica e coletiva e, com tal suporte fundamental para a consciência étnica ou das minorias, ou seja, âncora e plataforma. Como âncora, a memória, mesmo diante das mudanças e transformações, alicerçar-se ao chão, não permitindo que se dilua, se perca no ar; e, como plataforma, a memória permite jogar-se no futuro, mantendo os elos com o passado criado, recriado ou inventado como tradição. Portanto, é na âncora e na plataforma que se dá a relação reflexiva com a trajetória histórica do sujeito e do coletivo em busca do futuro.

É nesta trajetória que se encontram as preocupações de Appadurai (1982), Pollak(1992) e Ricoeur (1996) e também de Peel (1984). Este último instiga o pesquisador a questionar os grupos sociais em sua forma de apropriarem-se do passado no presente, como também ele próprio observar sobre o motivo dessa apropriação. Peel (1984), ao relacionar a apropriação do passado e a construção de memórias ressalta a necessidade dos grupos de terem uma posição política dentro dos quadros sociais do presente. No entanto, expõe a importância de que, para se guardar a memória, é preciso ser dotado de um profundo conhecimento do passado, que foge do superficial compartilhado pelo homem comum, conferindo-lhe autoridade. Para o estudo em

questão, tais argumentações configuram-se a essência da fundamentação da análise, no que diz respeito ao significado e a representação da memória, do passado/presente e do tempo/espaço para os movimentos negros, tendo em vista a dimensão do apropriar-se e construir. Tomo por base a afirmação de Peel (1984) de que recuperar o passado implica evocar uma criação sobre ele, ao enfatizar que a presença de rupturas e de continuidades na análise do passado pode ser percebida como um ensaio, por meio de discursos construídos e de evocações distintas. O autor aponta ainda, a possibilidade de facultar uma visão memorial sobre o passado, que propicie atender a demandas específicas do presente.

Enne (2004), ao estudar a apropriação do passado e construção das memórias, delinea a questão da construção de futuros possíveis, compreendendo que o presente, nesse processo, conduz à construção do futuro e este por sua vez propicia as respostas às aspirações do presente. Estabelece-se aí a força da construção de memórias sociais, transformadas em estratégias políticas, adequadas à visão e ao interesse de cada grupo.

Tanto o processo de restaurar e de refazer, apresentados na evocação de criação de Peel (1984), como o processo de construção do passado e do presente para o futuro, trabalhado por Enne (2004) estão relacionados, obrigatoriamente, aos lugares de memória de Nora (1983). Para esse historiador, museus, centros de memória, arquivos, bibliotecas e institutos históricos são vistos e tidos como depositários de uma concepção e versão da memória, correspondendo a um movimento de armazenamento e esquecimento do passado. O ato de guardar implica em lembrar, e conseqüentemente em não esquecer. Segundo Nora (1983), é manter ativo o pertencimento a determinado vínculo identificatório.

Na concepção de Gonçalves (1988), esses locais, vistos como patrimônios culturais⁴² definem, por um lado, a identidade de pessoas e de coletividades, como nação, grupo étnico, religioso, etc.; e, por outro, revelam seu papel mediador entre distintas dimensões de tempo, uma vez que muitos deles se associam ao passado ou à história de uma nação, de um grupo. Por esse ângulo, atribui-se aos bens culturais a

⁴² Dentro dos movimentos negros, os lugares de memória, e os patrimônios culturais, referem-se aos terreiros mais antigos de Recife, como o do Sítio de Pai Adão, Museu da Abolição; em Alagoas, Sítio Arqueológico de Zumbi dos Palmares

capacidade de evocar o passado e, desse modo, de estabelecer um elo entre o passado, o presente e o futuro. Acrescenta Anico (2005,p.71-76), que

[...] o passado construído pelo presente, configura-se como parte integrante de uma cultura contemporânea. São as condições do presente que lhe conferem um sentido, um significado, que pode ser construído e negociado por diversos atores sociais, cujas relações de poder nem sempre são simétricas e cujos interesses não são rígidos ou fixos.

Gonçalves (1988), Appadurai (1982) e Anico (2005), todavia, chamam a atenção para a importância da questão da autenticidade dos patrimônios culturais e dos lugares de memória como forma de legitimação e de ancoragem das representações do passado, atrelados ao mapeamento constante do que se entende por tempo e por memória, quando voltadas à articulação de identidades, amparadas em memórias coletivas e pertencimento.

A memória como fundamentação teórica para o estudo e a análise dos movimentos negros foi construída com base em duas perspectivas: a primeira, pela perspectiva histórica, dentro do contexto, da sacralização e da banalização da memória dos afrodescendentes; e a segunda, antropológica, que enfocou as discussões sobre o passado e o presente, no aspecto da continuidade e da descontinuidade do uso da memória. Nesta última perspectiva, os estudos de Rocha & Eckert (2000, p.79, **negrito do autor**), sobre a memória no contexto antropológico, evidenciam que é na visão de Halbwachs que “em primeiro lugar, o pensamento Antropológico se reconcilia, em parte, com a figura do **“homem tradição,”** pois no entendimento das autoras, a lembrança do passado não é ato individual de recordar, mas o resultado de laços de solidariedade. Em segundo, a memória, seguindo-se a sua inspiração, possui uma dimensão intangível, porque simbólica, pelo segredo que carrega a conformação da tradição de uma coletividade, uma

vez que carrega a dimensão profunda de seus mitos, lendas e crenças arranjadas no tempo, as quais configuram as práticas ordinárias de seus grupos e atores sociais.

Apesar dessa ênfase, tanto a visão história como a antropológica, permitiram-me localizar no tempo, no espaço e no lugar, a memória concebida, vivenciada e preservada pelos movimentos negros e, de forma mais específica os Grupos Afros. A memória, assim fundamentada possibilitou-me caminhos, para o passado e para o presente. No passado, (re)visitei todo o processo de transmigração dos africanos /escravizados e de reordenação, principalmente, das práticas religiosas, nas quais a presença permanente do divino, explica o seu redirecionamento no Novo Mundo. No presente, constatei, junto aos Grupos Afros, a reafirmação de uma África homogeneizada, presa a um passado reorganizado em uma fantasia e em uma imaginação, fonte de sustentação da interpretação e da compreensão da alteridade, sobre as quais a memória coletiva dos Grupos Afros é perpetuada entre as gerações.

ARQUEOLOGIA DA TRANSMIGRAÇÃO



Grupo Raízes de Quilombos – Evento “Terça Negra” Pátio de São Pedro, Recife-PE

CAPÍTULO III – ARQUEOLOGIA DA TRANSMIGRAÇÃO

3.1 Elos de Justificativa

O caleidoscópio identitário apresentado pelos diversos grupos étnicos, como o dos afrodescendentes que compõem este país, explicita a gama de máscaras utilizadas no cotidiano dos mesmos, reflexos de uma espoliação e de uma densa colonização infligidas àqueles que os antecederam.

Trazer à tona esse processo do mundo dos Afro-descendentes, implica restaurar constantemente uma história, tanto individual como coletiva, que envolve trajetórias de vidas, cujas reconstruções, atreladas à memória, levam a pressupor a transformação do passado sob os influxos do presente, dentro de um contexto de resignificação. O caráter arqueológico atribuído a esse processo traduz a percepção da existência de camadas sobrepostas da memória social desses grupos, especificamente, na medida em que eles se projetam conflituosamente na busca da apreensão e do “arquitetamento” do mundo afrodescendente no presente.

Os estudiosos interessados no desvendamento do passado dos afro-descendentes e na compreensão dos encaminhamentos do presente tomaram como referência três vertentes que se completam. Por um lado, o passado de violência, estigmas, coisificações, sofrimentos e humilhações vivenciado antes e durante todo o percurso pelo Atlântico; por outro, a constatação de uma realidade irreversível a ser vivida; e por último a luta entre a continuidade e a ruptura, numa busca constante para a reconstituir e reafirmar a identidade. Estruturada na ruptura do espaço, no dilaceramento do corpo e da alma, na reintegração, na readaptação e nas reações às condições espaciais, temporais e socio culturais, foco aqui a minha ótica sobre a transmigração.

Parto, portanto, do princípio de que a transmigração, estudada no contexto da escravidão, tem o propósito de retroagir em função do que foi estabelecido como critério de subjugação e de domínio em todos os campos estruturais do ser humano, tendo a escravidão

como princípio articulador de todo processo, no período que corresponde do século XVI ao XVIII, considerando a intensidade do seu papel no chamado Novo Mundo.

A pretensão deste encaminhamento não foi adentrar pela história da escravidão, pois não é o objetivo do estudo, porém não havia possibilidade de chegar à concepção e à análise do que foi e das conseqüências da transmigração sem transitar pelo sistema escravista. Instituí, então, uma passagem pontual pelo sistema escravista, no contexto África / Américas, traçando um elo entre a Antropologia e a História, para poder abstrair a essência da transmigração no caminhar da construção/reconstrução da memória dos grupos afrodescendentes de Recife e Olinda.

Sendo assim, alicercei-me em autores que tratam especificamente da temática escravidão, nos quais encontrei todos os dados sobre transmigração, mesmo que de forma subjacente. Neste sentido, nos autores como Alencastro (2000); Boxer (2002); Davis (2001); Eltis,(2003); Gilroy (2001); Lovejoy (2002); Reis (2003); Rodrigues (2005);Silva (2002); (2003) e Thornton (2004) retratam em seus estudos a idéia central da transmigração, descrito, como o mais alto limite da desumanização, através do tratamento e da consideração do homem como coisa. Eltis (2003, p.15), numa crítica ao termo migração, mostra que “as pessoas podem mudar para melhorar seu destino econômico, ou,como no caso da migração forçada de escravos, servos e condenados para melhorar o destino dos outros.” A pessoa do escravo, definida como propriedade de outro homem, tinha a sua vontade submetida à autoridade de seu proprietário e seu trabalho ou serviços obtidos por meio de coerção, ficando estabelecido que a sua condição de inferioridade era hereditária e a propriedade de sua pessoa alienável.

Silva (2002, p.86) em suas pesquisas, sobre o termo escravidão, encontrou várias formas e modos de definição. A mais convincente para a relação que busquei estabelecer com o conceito de transmigração, foi a escravidão como “o domínio permanente e violento sobre pessoas alienadas de seu nascimento e geralmente desonradas.” A importância desta definição, por um lado, está atrelada à morte social, ressaltada por Meillassoux (1995, p.86), que vista pela “perspectiva da sociedade escravocrata, despe o cativo de seus ancestrais, de sua família e de sua descendência, retira-o de sua comunidade e de sua cultura, desonra-o simbólica e ritualmente.” Por outro, está unida à explicação do sentido

de alienação, cuja fraqueza da abordagem jurídica é considerá-la como um atributo inerente ao escravo. Nesse sentido, concebe Meillassoux (1995, p.10), que a

alienação não representa o estado transcendental do escravo. Ela só intervém se o escravo não puder assumir, na sociedade em que ele se encontra e por alguma razão, tarefas produtivas ou funcionais. A alienação é apenas o efeito e a afirmação das operações de despersonalização que ele sofreu com a captura original. A alienação suprema se manifesta tanto no altar dos sacrifícios quanto nos mercados, isto é, tanto nos ritos religiosos quanto nas transações comerciais. É em relação com essas estruturas sociais institucionais e não em sua relação individual com o senhor que o seu estado se afirma.

Desse modo, todos os autores, até então citados, em seus estudos e análises, comprovam que o tráfico negreiro transatlântico constituiu-se no primeiro e fundamental passo para a descaracterização cultural dos africanos. Ao mesmo tempo, criticam a posição e as leituras de alguns especialistas no que se refere ao papel desempenhado pelos africanos nessa trajetória. Thornton (2004, p.218), em seus estudos constatou que para alguns especialistas, os africanos nunca se “recuperaram do choque psicológico da viagem, que os tornou dóceis e passivos e, portanto, receptivos aos estímulos culturalmente limitados de seus proprietários ou de sua condição de escravo.” Ortiz (2004), ao falar desse processo, ressalta que não houve outro elemento humano que tenha sofrido com maior profundidade uma contínua transmigração de ambientes, de culturas, de classes e de consciência do que o africano. Outros autores, acreditam na minimização desses impactos em algumas áreas das Américas, justificando que as suas posições como trabalhadores explorados e dependentes, de forma natural, já os excluía socialmente, da corrente dominante da cultura do Atlântico. Afirmam também que estas mesmas condições de trabalho, vista como traumáticas e marginalizantes, tornaram os africanos, aqui nas Américas, mais receptores que doadores.

A contestação feita por Thornton (2004) a esta generalização agarra-se ao fato de que os impactos psicológicos sofridos pelos escravos e suas conseqüências só podem ser analisados a partir da situação posterior de atitudes, reações e atuações nas Américas. Para o autor, os especialistas desconhecem a profundidade do sistema de escravização⁴³, bem como a complexa influência deste mesmo sistema e no modo pelo qual os africanos portaram como atores sociais.

Seguindo essas considerações, o processo da transmigração configura-se neste estudo como a essência dos ditames da escravidão encontrados nos estudos sobre esse processo nas civilizações antigas,⁴⁴ como a Babilônia, a Assíria, a Grécia, a Roma, a Índia e a China e em parte da Europa medieval. Nessas civilizações, Davis (2001) mostra que a coisificação e as leis quase universais que governavam a propriedade do escravo, aprovavam que este poderia ser comprado, vendido, comercializado, arrendado, hipotecado, legado, doado como um presente e outros fins. No mundo ocidental, foi a lei romana que deu uma forma sistemática e mais duradoura aos direitos dos senhores e dos escravos. Davis (2001) deixa claro em suas argumentações que esses direitos estão implicitamente relacionados a alguns dos problemas na história do pensamento humano.

Na visão religiosa, Davis (2002); Rojas Mix (1992); Santos (2002); e Silva (2002) tomam por base as Sagradas Escrituras, mas precisamente o Velho Testamento, **Gênesis, 9:20-27**, que trata da **Pronúncia de Benção e Maldição de Noé**, e onde está explícito que Abraão, Ló, Moisés, Jô e Davi foram designados como escravos do Senhor. Para Davis (2002, p.83), “os hebreus talvez tenham sido o primeiro povo a considerar Deus como um nobre senhor que podia estar convencido a dar ajuda e orientação a seu escravo mais humilde.” No entanto, Silva (2002, p.850), em sua leitura mais direcionada, ou seja, relacionada aos africanos, mostra que a versão mulçumana ressuscitou a maldição de Noé

⁴³ Apesar de na África os escravos serem muitas vezes provenientes de um só local e embarcados num só porto, economizando os gastos e o desgastes dos africanos, como fazia Portugal, em Serra Leoa, nas Américas, os escravos raramente eram vendidos em um só lote e cargos. Chegavam às fazendas e propriedades vindos de navios e cargas diferentes. Em alguns casos, adotavam a tática de Barbados, misturando escravos de diversas origens, na crença de que isso evitaria rebeliões, e ao mesmo tempo dificultaria a inserção direta da cultura africana nas Américas.

⁴⁴ Os escravos da antiguidade eram na maior parte brancos. Os únicos que possuíam escravos negros eram os egípcios – embora não pudessem conseguir um demasiado número porque o Sahara era uma barreira difícil de franquear - e mais tarde os cartageneses. Por outro aspecto, Lovejoy, (2002) aponta que só a antiguidade da escravidão na África explica a facilidade com que os portugueses que desembarcavam lá puderam adquirir escravos.

contra os filhos de Caim, considerado como falso, porque fora lançado “apenas contra um deles Canaã e não contra Cuxe, de quem descendiam os africanos. Noé os almadioara: os seus descendentes seriam escravos e negros – e escravos porque negros.” Nessa mesma linha, Santos (2002,p.54) levanta questionamentos a essa versão: “seriam os negros tão escuros por sua descendência de Caim, que teve sua face enegrecida por Deus após matar Abel? Ou pela maldição de Noé sobre Caim do qual todos os negros descenderiam?” Rojas Mix (1992) diz que na Bíblia nada indica que Caim era o ancestral, direto dos negros. Na verdade, a Bíblia afirma que o nome Caim queria dizer calor, emparelhando-se esta etimologia ao rosto queimado, uma das traduções possíveis da palavra grega etíope. Alega o autor que junto a este fato, o convencimento generalizado de que a cor negra era expressão de treva, de mal, de diabo, de depravação humana, imundície da alma, formava o quadro completo da imagem do negro. Todo este panorama religioso da Sagrada Escritura justificou a escravidão para os hebreus, que buscavam adquirir seus escravos através da compra nas nações vizinhas. No Velho Testamento – **Levítico, 25:44- 55**, e também **Eclesiástico 33:25-33**, tratam das **Leis a Favor dos Escravos**, sendo a parte citada referente à proveniência dos escravos para a compra, bem como a forma de dispor deles.

Sobre isso, Appiah (1997,p.31), no seu capítulo “A Invenção da África”, argumenta que:

No Velho Testamento, [...] como seria de esperar, o que se considera característico nos povos são menos a aparência e os costumes do que sua relação, através de um ancestral comum, com Deus. [...] Se há um modo de a Bíblia explicar as características distintivas dos povos, é contando uma história em que um ancestral é abençoado ou amaldiçoado. Esse modo de pensar também funciona no Novo Testamento e, ironicamente, tornou-se a base de teses subseqüentes da Europa cristã (no início do século XI)

Todavia, pela ótica da Filosofia, no que se refere às origens da escravidão, Platão e Aristóteles são vistos como ponto de referência precípua para, com mais consistência tratar da relação entre o corpo e a alma dentro da essência do sistema escravagista. Em seus

estudos e pesquisas, Davis (2001) cita que Platão era na realidade, um opositor à escravidão, ao referir-se à escravidão dos helenos. No entanto, aceitava como certa a escravidão dos estrangeiros. A análise de Platão, sobre as consequências da distinção popular entre helenos e bárbaros gerou elementos para uma teoria de inferioridade intelectual, estabelecendo a base natural da escravidão. Este tipo de pensamento levou, no século XV a.C., muitos gregos a crerem que a inferioridade dos bárbaros, os tornava vulneráveis à disposição e à submissão de regras despóticas e absolutistas. Para Platão, segundo Davis (2001.p.86), “um escravo deveria manter uma verdadeira crença, mas nunca poderia conhecer a verdade de sua crença, uma vez que ele era inerentemente deficiente em matéria de razão.” Portanto, a referência que Platão faz ao corpo como escravo da alma era considerada uma verdade filosófica inquestionável, tendo em vista que as relações entre corpo e alma, entre soberanos e súditos, entre senhores e escravos eram englobada em uma única teoria de autoridade e obediência.

Nessa questão, segundo Davis (2001), Aristóteles discordava de Platão ao delinear a distinção entre a autoridade dos senhores e a autoridade das normas constitucionais, e dessa forma, estreitava os caminhos para justificar, através da convicção, que a autoridade tinha uma base racional que a diferenciava da tirania. Davis (2001, p.90), mostra que Aristóteles compreendia também que o escravo era um membro de uma classe distinta, “um tipo de propriedade com alma” e, dessa forma, estava impedido de estabelecer relações legais com homens livres, pois “o melhor escravo era aquele cuja natureza humana tinha sido apagada.” Aristóteles, na visão de Davis (2001) construiu todo seu argumento em torno da teoria da inferioridade natural de Platão. A questão da propriedade estava ligada à forma de dominação a qual os gregos legitimaram quando submeteram os bárbaros do oriente à escravidão.

A escravidão como direito de guerra era para Aristóteles uma instituição que não tinha justificativa, no entanto, enfatizava a escravidão por natureza. Partia do princípio de que há homens que, por natureza, não têm condições de cuidar de si próprios de forma independente e por decisão livre. Estabelecia-se, assim, a dependência a um outro homem, espiritualmente mais dotado, que orientaria o que os dependentes tinham que fazer e como fazer sua opção, diante da incapacidade de decidir por si próprios. Daí a necessidade de um assumir o papel de senhor, ordenando o que tem que ser feito, para que ambos pudessem

sobreviver; e o outro ser o escravo, executor da ordem recebida e concretizador dos planos do senhor.

Considerando que todos os homens são livres por natureza, a escravidão contraria este preceito, tendo em vista que ela é o produto da violência, cuja base estava centrada na lei do mais forte. Na busca de uma compreensão mais racional para a escravidão, os estudiosos e os críticos do sistema escravista recusaram essa leitura, por não encontrarem justificação, senão na fundamentação da violência, do uso da força, tirando-lhe toda a sua racionalidade. Desta forma, nasce a distinção entre escravo por lei e escravo por natureza.

Tosi (2003) como também Hugh (1998), em seus estudos, buscaram provar que o filósofo não conseguiu definir a chamada escravidão e escravo natural, bem como demonstrar a sua existência e características. Ao definir o escravo como objeto de propriedade, aponta a sua psiquê para diferenciá-lo dos outros objetos e igualá-lo a outros subordinados. Mas, ao distingui-los dos homens, destaca o aspecto da propriedade que lhes imprime o caráter de pertencimento, ou seja, constitui-se como objeto pertencente a um senhor, a um dono. Configura-se assim a definição aristotélica de escravo, como instrumento animado e instrumento de ação, que não pertence a si mesmo, mas, a um outro, que, mesmo sendo homem, permanece sendo objeto de propriedade e instrumento de ação e, nesse sentido, é um escravo por natureza. Silva (2002) afirma que não só o Código Justiniano validava a escravidão, mas, também, a sociedade e o Estado romano. Sendo assim, ao situar no nível intelectual, o século XVI, o autor aponta a posição de Lutero sobre a insustentabilidade do mundo sem homens livres e escravos, assim como o silêncio de Descartes, Pascal e Spinoza a respeito da escravidão. Tosi (2003) considera que esta definição não explica, nem justifica o porquê do pertencimento ao outro por natureza, porém parte do valor universal sobre a ordem hierárquica natural que governa todos os seres vivos e animados. A analogia que o autor faz entre a estrutura do organismo social e as estruturas dos seres vivos enuncia que sempre deve haver nestes últimos, um dominante e um dominado, os nascidos para comandar e os para serem comandados, pois é nesta relação que se dá a unidade do todo, permitindo a existência das partes. Nela, Tosi (2003) defende que Aristóteles legitima e justifica a existência de distinções e diferenças encontradas em qualquer sociedade complexa, como também justifica a diversidade, mas não a desigualdade. Da mesma forma, Hugh (1998) considera que Aristóteles vai mais

longe em suas comparações, quando define o escravo dentro da relação senhor/escravo, dominante/dominado, cuja diferença, entre eles estava na relação com a alma/corpo e o homem /animal. Assim, dentro desta relação, a alma domina o corpo e o homem governa o animal; os primeiros reduzem os segundos a atividade pela força física, introjectando neles a condição de escravos por natureza e conseqüentemente a submissão da autoridade. Todavia a analogia que mais chama a atenção de Tosi (2003) e Hugh (1998) é a relacionada com os animais, da qual se fundamenta a arte de aquisição de escravos, comparada à arte da guerra ou da caça. Se a caça é praticada contra feras selvagens, ela pode também ser utilizada contra aqueles homens que venham a se recusar a obedecer. Nesse sentido, a caça passa a configurar-se, por natureza justa, e os caçados, propriedades passíveis de domínio e comando.

A respeito do mundo filosófico de Aristóteles, Davis (2001) aponta, nos seus estudos, que não encontrou nomes de opositores à concepção da escravidão como violação da natureza. No entanto, Davis (2001) cita fragmentos dos cínicos⁴⁵ e dos primeiros estóicos,⁴⁶ os quais não visualizavam um elo entre a verdade objetiva e as convenções humanas. Dentro dessa lógica, os sofistas⁴⁷, segundo Davis (2001), foram os primeiros a ver e a admitir a escravidão como um produto dessa convenção humana, sem base na lei objetiva e imutável da natureza. Hugh (1998) revela, no entanto, que, embora a influência dos estóicos e do cristianismo tenha sido muito forte e contundente, nenhuma delas colocou, em tela de juízo, a escravidão como instituição. Eles supunham que esta condição era eterna, ainda que um amo não exercesse todos os seus direitos sobre os seus escravos.

No que diz respeito às questões entre corpo e alma dentro do contexto filosófico, na ótica de Davis (2001), a influência dos estóicos no mundo romano, nos dois primeiros

⁴⁵ Cínicos eram os partidários da filosofia cínica. Doutrina de uma das escolas socráticas, mais precisamente daquela criada por Antístenes de Atenas (séc. IV a.C. A tese fundamental do cinismo é que o único fim do homem é a felicidade e esta consiste na virtude. Dessa forma preconizava o desprezo pelas convenções sociais e atinha-se à independência do espírito.

⁴⁶ Estóicos – partidários do estoicismo. Refere-se à doutrina filosófica da Antiguidade, uma das grandes escolas filosóficas do período helenista, assim chamada pelo pórtico pintado onde foi fundada, por volta de 300 a. C. por Zenão de Cício. Como as demais escolas da época, compartilhou da afirmação do primado moral sobre as teorias e o conceito de filosofia como vida contemplativa, acima das preocupações e das emoções da vida comum. Condiçãoava a felicidade a uma atitude de coragem impassível diante da dor e do mal.

⁴⁷ Sofistas – Mestres de retórica e cultura geral, que exerceram forte influência sobre o clima intelectual grego entre os séculos V e IV a. C. A sofística não é uma escola filosófica, mas uma orientação genérica que os sofistas acataram devido à exigência da sua profissão.

séculos d.C, levou Cícero a acreditar que, embora a sujeição fosse benéfica para alguns homens, a escravidão era em boa parte, resultante da ganância e da ignorância. Cogitava-se na época, segundo Alencastro (2000), que a escravidão era um ato de generosidade, reiterativo da natureza humana do prisioneiro, do cativo, na medida em que o resgatava de uma morte certa e o integrava numa sociedade eventualmente mais avançada. Segundo Hugh (1998), Sêneca e Cícero explicavam que toda desigualdade e, portanto a escravidão fundamentavam-se na degeneração. Nesse caso, a redução de um povo conquistado a essa condição era legítima. Sêneca, porém defendia a idéia de que apenas o corpo do escravo era passível de pertencimento, mas a parte interna, “a alma”, era intocável, impossível de ser entregue à servidão, o que lhe proporcionava a capacidade de fazer mais por seu senhor do que o exigido. Sendo assim, ao considerar que alguns homens livres tinham alma de escravos, como resultado do pecado e da corrupção, aproximava-se de Aristóteles, no que se refere à inferioridade total.

Na idade helenística⁴⁸, segundo Davis (2001), a história da salvação humana passou a ser vista pelo caminho da escravidão física, justificando a subordinação dos judeus à legislação mosaica como forma de alcançar a liberdade. Mais tarde, os filósofos Fílon e Díon Crisóstomo relacionaram a escravidão ao progresso do espírito humano, mas a ambigüidade do termo os levou a grandes questionamentos sobre o seu significado e a sua compreensão pelos homens. Diante da dificuldade de defini-la, retomaram os argumentos estóicos, tendo como base a escravidão do corpo, cujo acaso e a convenção a justificavam e, sendo assim, os dois filósofos concordaram que a escravidão não possuía base legal na natureza objetiva. Dílon rejeitou, então, a distinção aristotélica estabelecida entre gregos e bárbaros, afirmando que qualquer raça teria inúmeros ancestrais escravos, assim como homens livres. Entretanto, Davis (2001) argumenta que Díon e Fílon reformularam essa distinção com base nos princípios estóicos.

Todos os princípios estóicos firmavam-se nas argumentações de que a escravidão estava associada ao pecado, cujo fim, ou seja, a verdadeira liberdade estaria na mudança

⁴⁸ Idade Helenística – período histórico grego, que se estende da conquista de Alexandre (331-323 a.C.) até a dominação romana (31a. C.). Helenística é a filosofia da época Alexandrina, período seguinte à morte de Alexandre Magno, 323 a.C., que compreende as três linhas mestras, Estoicismo, Epicurismo e Ceticismo.

interna da natureza do homem. À luz dos princípios cristãos, segundo Davis, p.104) dá-se uma alteração na concepção de escravidão e liberdade, pois

o homem independente, natural, idealizado pelos primitivistas em todas as épocas, era um pecador que, não tendo a capacidade essencial para a virtude, tinha uma certa semelhança com o escravo natural de Aristóteles.

Para este momento, Davis (2001) evidencia o papel dual do Novo Testamento: ao mesmo tempo que abria para a mensagem universal de que todos os homens eram irmãos em Deus, também exaltava a obediência que os escravos deveriam ter aos seus senhores, pois, sendo o homem chamado a ser escravo, não devia tentar ser livre. Neste sentido, Davis (2001,p.107) ressalta que

(...) todo drama do pecado e da salvação era concebido como uma analogia espiritual à escravidão e à emancipação, de modo a se imaginar o pecado, se não como uma herança, como um defeito merecido do qual não se podia escapar por sua própria vontade, era simplesmente natural que a escravidão física fosse cada vez mais considerada consequência do pecado.

Esta concepção, segundo Davis (2001) e Hugh (1998), encontra-se nos discursos de Santo Ambrósio, Santo Isidoro de Sevilha e, principalmente, em Santo Agostinho, que via a escravidão como um remédio, tanto quanto uma penalidade para o pecado; Deus era quem tinha a responsabilidade direta de apontar tanto os senhores quanto os escravos. Santo Agostinho, ao mesmo tempo que concordava com Fílon de Alexandria quanto aos homens bons serem livres e os maus serem escravos, independente de suas posições, também seguia as idéias de Platão de que a escravidão estava atrelada ao esquema da ordem e do governo divinos, cuja força disciplinadora poderia refrear o fluxo subterrâneo do mal e da rebelião.

Destaca-se, portanto, o papel fundamental da Igreja no processo de justificação e legitimação da escravidão, introjectando, como afirmam Hugh (1998) e Davis (2001,

p.109) o dogma de que “foi da escravidão do corpo corrompido de Adão que Cristo redimiu a humanidade.” Sendo assim, por muitos séculos, os seus bispos, papas, congregações e monastérios da Igreja beneficiaram-se com o direito de possuir escravos, embora compreendendo que o único escravo era o escravo do pecado e, portanto, o que estava em jogo era a libertação das suas almas.

Dentro desse contexto, Davis (2001) mostra que a presença de São Tomás de Aquino veio ajudar na estabilização e sacralização da ideologia da escravidão. A escravidão estava cercada de idéias de pecado, subordinação e de ordem divina, que não podiam ser questionadas, pois incidiria no questionamento das concepções de Deus e do destino do homem.

No Renascimento, as concepções sobre a escravidão não sofreram modificações. No entanto, os juristas e os humanistas da época, segundo Davis (2001), já começavam a manifestar suas reações hostis à escravidão, dentro de uma visão secular das instituições humanas, deixando transparecer que havia possibilidade de justificativa para a escravidão.

No início do século XIV já era visível o abandono, pelos europeus, do costume de escravizar uns aos outros nas guerras. Observa Davis (2001,p.130) em seus estudos, que

as polaridades geográficas e de raça equiparavam-se a uma ampla divisão na jurisprudência da escravidão, que surgia das mudanças de atitudes em relação ao direito natural. Tradicionalmente, os filósofos haviam assumido uma correspondência direta entre as instituições humanas, a lei das nações e as regras fundamentais de igualdade como estabelecida pela natureza e pela racionalidade do direito.

Já no século XV, a escravidão passa a ser autorizada, o que demonstra um enfraquecimento do vínculo entre o direito natural e o reino ideal da natureza. A escravidão passa a ser justificada pela conveniência da prática quase universal das nações, pois toda autoridade, apesar de sua origem, foi pelo tempo legitimada e aceita, tida e vista como comum. Dentro desta perspectiva, Eltis (2003) em seus estudos, ao comparar as migrações entre a África e outros países, apresenta uma distinção entre aqueles obrigados a migrar

contra seu próprio interesse e aqueles que podiam escolher. Para ele, a distinção entre a migração livre ou voluntária e a forçada ou compulsória dependia de quem tomava a decisão de sair, o migrante ou qualquer outro indivíduo.

Nos séculos XVI e XVIII, Davis (2001) revela que as contradições concernentes à escravidão humana gerou dualismos de pensamento nos europeus frente à divisão entre uma dedicação crescente à liberdade na Europa e a uma expansão do sistema mercantil, baseado no trabalho do negro africano na América.

Essa expansão, fundamentada no trabalho escravo africano nas Américas, e de forma específica no Brasil, norteou o estudo da transmigração dentro de dois enfoques: um, no sentido da morte social, representando o processo de captura e os impactos do embarque e da travessia do Atlântico; e o segundo, referente ao processo de desembarque no Novo Mundo, significando a necessidade de renascer e de sobreviver no corpo e na alma.

3.2 Os Três Lados da Transmigração

3.2.1 Na África, a Morte Social

O enfoque dado à transmigração neste estudo implica em ir muito mais além, da representação que a África ocupou na formação da sociedade brasileira, em termos econômicos. O meu olhar dentro dessa temática voltou-se para o sentido amplo da transmigração, causas e efeitos, que colocam em jogo um “patrimônio cultural”. Contudo, para contextualizar esse patrimônio naquele período de traslado e “adaptação” torna-se necessária uma introdução à realidade do que foi a escravidão na África, recolhendo dela todos os vestígios da depredação física, moral, religiosa e cultural que constituiu a transmigração.

Em conjunção com a morte social dos africanos, busco nos fragmentos do patrimônio deste povo, amplamente diversificado e complexo, as formas e os direcionamentos através dos quais reordenaram-se fora do continente. Isso não significa

enveredar-me em estudar a África, pois, como diz Lienhard (1999), seria necessário desenterrá-la historicamente. Significa rever sua cosmologia, a sua geografia e a sua diversidade política, econômica e socio-cultural, antes e após o sistema colonial, e suas consequências nos dias atuais.

Dentre tantos autores que a retratam, é importante ressaltar que todos também expõem suas restrições no que diz respeito à complexidade e ao risco que correm em tratar a temática. Lovejoy (2002) é, para mim, o que melhor explicita a íntima ligação da África como fonte principal de contingente humano para as antigas civilizações, o mundo islâmico, a Índia e as Américas. Quando a escravidão se volta para as Américas, Lovejoy (2002, p.38) a destaca como um caso especial, considerando que o “sistema americano teve um desenvolvimento particularmente deletério”. Essa expressão deletéria é justificada pelo autor, em virtude da similaridade, em alguns aspectos, relacionada a outras épocas e a outros lugares, como tamanho da população cativa, concentração de escravos em unidades econômicas de grandes dimensões, violência física e coerção psicológica, assim como a abertura do Atlântico ao comércio, que marcou uma ruptura radical na História da África. Isso implicaria um mergulho na complexidade que é a África e, nesse caso, estudá-la no âmbito da transmigração seria impossível, frente às diversidades e às multiplicidades que a compõe. Todavia, não posso ignorá-la quando me detenho na sua importância, no seu papel e na configuração do processo de reconstrução da identidade afro-brasileira nos dias atuais. Ignorar esses aspectos seria omitir historicamente todo o elo que, apesar das rupturas violentas e bárbaras, constitui o elemento, quiçá, mais forte e representativo na composição da identidade brasileira.

Assim, em autores que trabalham a temática, busquei um suporte duplo: primeiro, para justificar a impossibilidade de adentrar-me com tanta profundidade na África; e segundo, para fundamentar objetivamente o aspecto da transmigração que envolve o lado de onde saiu uma população e o lado que a recebeu. Esses autores são importantes para ressaltar a concepção e o significado da transmigração dentro do próprio continente africano.

No autor africano Vi-Makomé (2000), encontrei a explosão de indignação e revolta a respeito do que ele denominou de emigração negroafricana. Para ele, a história da África Negra, seu passado e seu presente, é um conjunto de guerras e batalhas perdidas. A angústia

do reconhecimento das perdas incita-o a encorajar o seu povo, principalmente nos dias atuais, a ganhar a batalha, pois, é seguramente a vitória o caminho mais importante que cada ser humano deve seguir ao longo de sua vida. A não aceitação do que foi e do que é a África Negra, o faz revelar as fundamentais batalhas perdidas. Assegura Vi-Makomé (2000, p.21-22) que:

La primera guerra que perdimos los negros africanos fue frente al primitivismo. Primitivismo como la manera natural de vivir. Y fue una derrota porque esa forma de existencia nos impidió enfrentarnos con posibilidad de éxito a la agresión de los europeos. [...] Permanecer en el estado primitivo en el que nacieron los hombres al principio del mundo representa una derrota y una humillación.

Entretanto, Vi-Makomé (2000, p.22) considera que ,

La esclavitud fue la segunda derrota de los pueblos negroafricanos, la humillación que más cruelmente los marcó. Antes en África se practicaba una esclavitud que podíamos llamar doméstica, y que no tenía nada ver con la comercial que empezaron los blancos. [...] Lo que más nos interesa recalcar aquí es que el horrendo comercio de la esclavitud, llevado a cabo por los blancos, pudo realizar-se con toda impunidad gracias a las secuelas de la derrota frente al primitivismo.

Frente às argumentações de Vi-Makomé (2000), Rojas Mix (1992) contra-argumenta que, estando o negro africano contextualizado com a sua condição natural de escravo estabelecida pela história antiga, as possibilidades para ele lutar por sua dignidade e conservar o desenvolvimento de uma cultura eram extremamente limitadas. Sendo assim,

só lhe restava guardar pedaços de sabedoria, adaptando-se à sua nova condição. A sua outra parte da dignidade humana a reencontraria em duas atitudes possíveis: integrar-se ou rebelar-se.

Para Vi-Makomé (2000), o africano pôde resistir à agressão do europeu, mas não podia evitar a vitória deste. A história escrita pelos vencedores tem calado sempre a forte resistência oferecida por muitos negros, tanto no interior da África⁴⁹ como nas diversas terras da América para onde os negros foram levados.

Na ótica de Davis (2001), Hugh (1998) e Meyer (1989) essas colocações permitem afirmar que na África as relações eram diferentes, uma vez que os negros viviam a maior parte do tempo em sociedades populosas e em um nível muito alto de organização, capazes de negociar, quase que em termos de igualdade, com os primeiros comerciantes portugueses⁵⁰. Os autores alegam, ainda, que não somente havia pouquíssima razão para associar o africano a uma natureza primitiva, mas que o mesmo encontrava-se num patamar cultural muito elevado para ser assim visto. Dessa forma, nega a derrota dos africanos frente aos portugueses, uma vez que, quando o chefe de uma daquelas sociedades vendia cativos para um comerciante português, ele estava seguindo uma longa prática estabelecida entre seu próprio povo, além do estímulo para esse tipo de comércio recebido e interiorizado dos mercadores árabes. Este chefe não podia prever que a colonização da América revolucionaria o caráter de seu comércio, ou que suas conseqüências maléficas seriam obscurecidas pelo poder aparente e pela independência de seu povo. Todavia, os autores afirmam que esta postura começa a mudar a partir do momento em que se iniciam as mudanças, mesmo que graduais, no relacionamento entre europeus e africanos, quando o fluxo de mercadorias européias, de forma especial o de armas, rompe com o equilíbrio das culturas africanas. Para a Europa, diz Davis (2001), o aperfeiçoamento da tecnologia significava poder e saúde, mas para a África reverte-se em meios mais eficientes para captura de escravos para o mercado das Américas. Considera-se que a partir daí estabelece-

⁴⁹ No interior da África, a resistência foi tenaz e houve muitas revoltas como a dos Yoruba,; a dos Ashanti em Gana; as expedições do Reino Nzingo de Matamba –hoje Angola, para liberar os escravos em campos portugueses; a de Tomba em Abomey e muitas outras.

⁵⁰ Os estudos sobre o comércio de escravos como algo danoso para a África é estudada por historiadores demográfico, principalmente quando olhado pelo lado dos efeitos populacionais, negativos e sobretudo quando examinado de uma perspectiva local ou regional em oposição ao continente.

se na África a arte da escravização. Neste aspecto retomo Vi-Makomé (2000, p.26) que, nas suas abordagens angustiantes, reforça tal consideração, quando afirma que:

Muchas veces, quando se analizan las causas de los males actuales de África, los historiadores hacen más hincapié en el colonialismo y omiten deliberadamente el fenómeno de la esclavitud, pero cremos que es ésta la base de todos los males de nuestro continente.

Hay en la mente de los europeos la necesidad de borrar este genocidio: y en la de los africanos, el deseo de olvidar le vergüenza que nos supuso la esclavitud.

Nesse sentido, entre o apagar dos europeus e o esquecer dos africanos, trago à tona a transmigração, em cujo bojo se consagra a eternização de um dos fenômenos mais importantes da história de um povo e que repercutiu em toda América. A transmigração, segundo Ferreira (1999), dentro do seu conceito, – “passar de um lugar para outro” (país, região) e/ou “passar a alma de um corpo para outro”, está atrelada a princípios religiosos, filosóficos e políticos que reforçam a explicação, a justificação, bem como alguns indícios de duvidosa crítica e rejeição à escravidão, explicitada, por exemplo, em algumas passagens do Velho Testamento como em **Jeremias, 34:8-20** e **Jô, 31: 13-15**. No entanto, no que se refere ao referencial teórico, essa definição de transmigração está ligada ao lembrar e ao esquecer da memória, segundo Halbwachs (1990), e a memória no sentido político-ideológico, contido nos lugares, comemorações e comemorações de Nora (1993), de Pollak (1989) e (1992) e de Ricoeur (1996) e outros já estudados. É preciso, portanto, destacar o lembrar e o esquecer para que se possa compreender, analisar e interpretar a construção e a reconstrução da memória dos afrodescendentes.

Em todas as leituras feitas sobre o assunto, encontrei na religião católica, não apenas o caráter evangelizador, mas também muito implícito a colaboração nos interesses políticos e econômicos. Assim, a transmigração tem na igreja, através dos jesuítas, a principal

responsável, bem como a mais cruel, apresentadora de motivos e a mais importante fomentadora de justificativas para a transmigração nas águas do Atlântico. O sentido da alma passar de um corpo para outro significa a salvação que, segundo o Padre Antônio Vieira⁵¹, ao referir-se ao Novo Mundo, via o tráfico negreiro como o grande milagre de Nossa Senhora do Rosário, pois extraídos da África pagã, os negros podiam ser salvos para Cristo. Os estudos de Alencastro (2000) mostram que, com o advento dos descobrimentos, ampliam-se as transfigurações do imaginário ocidental e as polaridades que passam, a princípio, do paganismo para a evangelização e mais tarde da barbárie para a civilização. Com elas mantém-se o argumento ideológico sobre o tráfico negreiro, de que ele representava uma via de passagem da natureza nativa cercada de propalada morte para a comunidade ultramarina aberta à alegada redenção espiritual. Segundo Alencastro(2000, p.184), Padre Antonio Vieira, em seus Sermões, explicava o significado transcendental do tráfico negreiro:

Uma das grandes coisas que se vê hoje no mundo, e nós pelo costume de cada dia não admiramos, é a transmigração imensa de gentes e nações etíopes, que da África continuamente estão passando a esta América (...) entra uma nau de Angola e desova no mesmo dia 500, 600 e talvez 1000 escravos. (...) o cativo da primeira transmigração é ordenado por Sua (de Nossa Senhora do Rosário) misericórdia para a liberdade da segunda.

Explica Alencastro (2000) que a primeira transmigração refere-se à venda e à deportação do africano para as terras da América portuguesa e a segunda, a transmigração para o Paraíso. Referente a esta segunda transmigração, Boxer (2002) afirma que os

⁵¹ Em todos os estudos sobre a escravidão, principalmente no que se refere ao tráfico, encontram-se as citações dos Sermões de Padre Vieira, que além de Lisboa, Coimbra, Porto, Paris, Haia, Londres, Roma esteve também, e com forte influência, no Brasil, por Olinda, Bahia, Maranhão e Pará. Cf. Vieira, Antonio. "Sermão XXVII do Rosário".. In: _____. **Sermões**. v.IV. Cf.Vieira, Pe. Antônio. **Cartas. Seleção**. São Paulo: W.M.Jackson, 1952. v.XIV. Cf. Vieira, Pe. Antônio Vieira. **Sermões Escolhidos**. São Paulo: Edamaris, 1965. v.V.

europeus não viam nada de incongruente em batizar e escravizar negros simultaneamente. Antes de embarcar, dizem Pinsky (1981) e Lopes (1988), o sacerdote além de colocar sal na língua dos cativos, pois pagãos não deveriam ir a um país cristão, insistia para que demonstrassem alegria, uma vez que iam para um país onde aprenderiam as coisas da fé, esqueceriam, assim, todos os vínculos passados e, como completa Blackburn (2003), conheceriam uma vida melhor. Nesse aspecto, Boxer (2002) destaca que, de D. Henrique em diante, o batismo era muitas vezes apresentado como desculpa para a escravidão. A bula *Romanus Pontifex*, 1455 declarava, segundo Blackburn (2003), Alencastro (2000) e Boxer (2002) que os cativos poderiam ser comprados, desde que todos os esforços fossem feitos para trazê-los para Cristo. Dava permissão até para comprá-los dos muçulmanos, uma vez que os lucros contribuiriam para as atividades das cruzadas e os pagãos poderiam ser salvos dos infiéis e apresentados à mensagem do Evangelho. Cita, Blackburn (2003, p.135) um trecho que justifica e reflete sobre a escravidão e no qual argumenta que,

ela beneficia tanto o corpo quanto a alma, já que muitos africanos vivem “como feras”, não só privados da luz da verdadeira fé como também “sem saber o que é o pão, ou o vinho, ou as roupas ou moradias decentes; e o que é pior, na ignorância de quem são, sem conhecimento sobre o que é certo, e vivendo em indolência animalesca.

Esse argumento faz Alencastro (2000) apontar a incoerência dos pensamentos e atitudes de Pe.Vieira que, ao mesmo tempo, justificava a necessidade do tráfico, do batismo e da escravidão e também se preocupava com os africanos, ao explicitar para os senhores de escravos, as suas responsabilidades pela reinserção social do africano no território cristão ultramarino. Cernicchí (2005), em seus estudos sobre a relação de Pe. Vieira com a escravidão negra, evidencia que ele desenvolveu vários papéis: o de consolador, o de convertido, bem como o de defensor junto aos senhores, exigindo que os escravos fossem bem tratados e alimentados, tanto o corpo como a alma. No entanto, o seu papel de

pacificador conduziu os escravos à resignação, ressaltando-lhes que a revolta não é admitida pela lei divina. Dizia o padre que era necessário suportar a dor e o castigo do corpo para poder alcançar a pureza da alma.

Sobre este assunto, Ribeiro (2000) critica a postura de Pe. Vieira com relação ao do tratamento dado pelos senhores ao corpo e a alma dos africanos, bem como à própria Igreja que, na institucionalização do sofrimento, propagava-se a submissão, a resignação como aporte para a salvação. Para o autor, Pe. Vieira, compreendia que não bastava os africanos serem retirados de suas terras, escravizados em seus corpos, coisificados e usados pelos senhores, de acordo com os seus desejos e interesses, era preciso também despojá-los de suas almas. Para tanto o grande instrumento era a conversão que os invadia e avassalava-os de suas consciências, fazendo-os sentir-se pobres humanos gentílicos e pecadores. A única salvação, a saída daquele vale de lágrimas era a entrega total ao Deus, que lhes daria o Paraíso.

Ribeiro (2000), constata que o pensamento e a atitude de Pe. Vieira configuram-se numa ambigüidade, deixando exposta a impossibilidade de um julgamento ingênuo ou fundado em interesses políticos, preconceitos étnicos ou pressões. Diante de tantas contradições, Silva (2002) ressalta que algumas vozes levantaram-se contra o tráfico e a escravização do negro. Mesmo não havendo ressonância e obtido resultados, figuras como a do português Fernando de Oliveira que declarava não haver razão humana que justificasse comprar e vender homens livres como se fossem animais. Também o dominicano espanhol Martín de Ledesma, além de criticar a escravização dos negros, condenava todos os que utilizassem essa prática à danação eterna, bem como rejeitava os argumentos de Aristóteles à maioria dos negros, ao considerar as monarquias organizadas em que alguns viviam.

Tais vozes, entretanto, não foram suficientes para barrar, como afirma Meillassoux (1995), o processo de estranheza, que preparava os cativos para o seu estado de estrangeiro absoluto na sociedade para o qual estava destinado. As sociedades escravistas, objetivando concretizar a demarcação da distância social, tinham geralmente como costume dar às populações saqueadas um nome genérico que não lhes pertenciam. Esses nomes

imprecisos⁵², mal diferenciados, segundo Meillassoux (1995), determinavam para os comerciantes que estas populações apresentavam características e traços comuns, que os predispunham à captura e a uma exploração tal e qual eram feitas com os animais. Sobre essa prática, Silva (2002) chama a atenção para os autores que evidenciaram que alguns grupos, com as necessidades oriundas da invenção da agricultura, aplicavam aos prisioneiros de guerra os mesmos procedimentos e instrumentos que usavam para controlar animais, como: a coleira, o cabresto, a peia, a castração e a chibata, além de marcar com ferro ardente e fazer um corte na orelha, a fim de distinguir o pertencimento. No entanto, Silva (2002) mostra que, ao contrário, os homens, mediante as suas experiências em escravizar outros homens, usam as mesmas técnicas para a domesticação dos animais. A sua contestação baseia-se na afirmação de que quase todos os antigos habitantes da África subsaariana só conheceram domesticado um animal nativo, a galinha d'angola, pintada, capote ou galinha-da-guiné. Silva (2002, p.80) comenta que, como a

África recebeu do Oriente Médio animais domésticos, ela não teria absorvido de fora a escravidão, adotando por influxo externo algumas de suas feições e de suas técnicas; ou do mesmo modo que a agricultura, não teria sido a escravidão reiventada na África - e mais de uma vez, e em mais de um lugar, e com desenhos distintos. Ignoramos, porém, quando, como e onde. E as histórias de seu desenvolvimento.[...]

Diante dos questionamentos de Silva (2002), Meillassoux (1995) contesta mais enfaticamente a comparação de um ser humano a um objeto e principalmente a um animal, considerando-a uma ficção contraditória e insustentável. Ele justifica tal reação ao afirmar que se fosse dado ao escravo o tratamento de animal, a escravidão não teria superioridade

⁵²O assunto exigiria um direcionamento maior, assim como discussões mais aprofundadas com outros autores. No entanto não sendo o objetivo do estudo em pauta, não posso deixar de reconhecer a importância dos autores pioneiros na temática, que muitas vezes foram criticados, quando dentro da historiografia e da antropologia debruçaram-se sobre os africanos no Brasil.

sobre o uso de instrumentos materiais ou sobre a criação de gado, pois *uma boa gestão* (expressão do autor) do escravo implicava reconhecer, em diversos graus suas capacidades de Homo sapiens. Para Meillassoux (1995, p.9) conduziria o escravo a uma “tendência para as noções de obediência, de dever, que o tornam indiscernível, em direito estrito, de outras categorias de dependentes.” No entanto, a concepção sobre esses povos era de inexistência em termos sociais e políticos, e essa carência atestava-lhes a incapacidade para o entendimento e conseqüentemente para a comunicação. Reflete essa carência, segundo o autor, a natureza das relações políticas mantidas, cujo objetivo estava em preservar a relação de alteridade mantida tanto pela prática, quanto pela ideologia que determinava, por sua vez, todas as outras. Considera Meillassoux (1995, p.59) que:

[...] era a expressão ideológica de uma relação de dominante para dominado que opunha o conjunto dos cidadãos francos das sociedades escravagistas ao conjunto das populações escravizadas, esvaziadas, no passado, no presente e no futuro. Percebida como negativa essa relação era, na realidade, o meio seguro de manter a distância social que é a condição da escravidão.

Nessa relação a alteridade atrelou-se às classes estabelecidas pela exploração no bojo da sociedade escravista, gerando uma reação racista para com os escravos. Definitivamente a origem estrangeira dava aos escravos a configuração de espécie diferente e, conseqüentemente, inferior. No entanto, poderiam ser tolerados se mantivessem os seus devidos lugares; e poderiam ser expulsos se manifestassem à imprudência de se identificarem com os humanos. Segundo Meillassoux (1995), em seus estudos sobre a escravidão africana interna, esse processo era iniciado a partir do ato da captura, quando eram arrancados da sua sociedade de origem, embora não fossem ainda considerados escravos. Essa condição só se manifestava quando estavam inseridos no meio recebedor, configurando-se como estranhos e, dessa forma, dessocializados. Essa configuração abrangia as relações de filiação, ou ancestrais, as relações conjugais e de afinidade e as relações de aliança com comunidades vizinhas, que reforçavam o sentido de pertinência.

Segundo Silva (2002) e Souza (2002), os africanos eram arrancados do meio em que tinham nascido, transferidos para outro lugar, muito longe e, conseqüentemente, com outros costumes, outra fé e outro idioma. Nos estudos de Reis (2003), os indivíduos sofriam a quebra das estruturas sociais - base de sustentação de sua inserção no mundo - tendo que encontrar novos termos de convivência e de apreensão da realidade que se impunha ao seu redor. Essa noção de estranho, comum a todas as populações africanas, contrapunha-se ao de homem, ou seja, cidadão provido de atributos sociais, civis e econômicos e inserido nas relações sociais estabelecidas e definidas. Lovejoy (2002), em seus estudos, concorda com tais afirmações e acrescenta que esta era uma das formas mais desenvolvidas de escravidão dentro da África e tida como um dos mais dramáticos e cruéis desarraigamentos, seja pelo transporte dos africanos através do deserto do Saara ou do Atlântico.

Com o passar do tempo, as distinções culturais propensiavam a ficar confusas diante do impacto com outras, variando a extensão provocada pela origem estrangeira. Para os europeus, os escravos eram vistos como racialmente distintos e outras distinções eram acrescidas, como as diferenças dos dialetos, o sotaque das pessoas que tinham acabado de aprender uma nova língua, as marcas faciais e corporais e as características físicas. Para Silva (2002), essa forma de ver e tratar os escravos traduz-se na troca da morte física por uma vida da qual se retira o controle sobre o próprio corpo, pois, ao serem inseridos na sociedade recebedora, os escravos passavam a ter apenas um laço institucional que os ligavam ao seu senhor, sendo essa a única forma de identificação que lhes era concedida e os distinguia de todos os outros membros da coletividade.

Reis (2003) aponta que, os africanos mesmo quando permaneciam no território tribal de origem, ao serem excluídos do grupo de parentesco em função dos seus delitos, tornavam-se estrangeiros, submetidos a novos laços na linhagem à qual eram incorporados na condição de dependentes. A não estabilidade na comunidade que o adquiria permitia que fosse vendido a qualquer momento, gerando a sua insegurança e fortalecendo a sua condição instável. Esse processo era denominado, como constata Lahon (2003) e Meillassoux (1995) descivilização,⁵³ cujo objetivo era despojar os escravos de qualquer recurso possível, uma vez que dependiam apenas da vontade do senhor, ao qual estavam

⁵³ Ao ser descivilizado, o escravo perdia, o reconhecimento, jurídico da socialização do fato de pertencer à sociedade civil, à cidade. Isso correspondia a capacidade de recorrer, em caso de desacordo com aquele de quem depende diretamente, à arbitragem de uma autoridade que supera ou iguala as partes implicadas.

entregues sem restrições. Despojados de todo laço de parentesco, a nova sociedade fortalecia e institucionalizava essa condição, levando-os à contingência de despersonalizados e privados da capacidade de reatar os laços sociais.

Para Meillassoux (1995) esses dois últimos processos levaram à dessexualização dos escravos, independente de ser homem ou mulher. A mulher, quando não era concubina do senhor, era destinada ao trabalho, seguindo o mesmo destino do homem, uma vez que era o trabalho e não o sexo que condicionava a sua sorte. Lovejoy (2002), nesse aspecto, aborda que, de uma forma geral, o controle exercido pelos senhores sobre as capacidades sexuais – acesso e reprodução - dos escravos ocorria na mesma dimensão sobre as suas capacidades produtivas. As mulheres eram tratadas como objetos sexuais, pois o seu atrativo sexual, assim como a castração dos homens, representava o poder do senhor e ao mesmo tempo aumentava o valor comercial no mercado dos escravos.

A questão comercial que estava acima de tudo quebrou qualquer barreira que impedisse que os europeus, segundo Mattoso (1988 p.17), aprendessem a cruzar o Atlântico, voltando a “unir o que o caos pré-cambriano separou”. O homem preto, considerado a fortuna essencial do continente negro, foi visto como a “(...) estranha aventura que enxerta a África negra na América branca e vermelha.” Numa corroboração a Davis (2001), Mattoso (1988 p.23-24) afirma que:

(...) a organização política, econômica e social dos países africanos é complexa, representa todo um mundo coerente de sociedades bem diversas, que cumpre descrever resumidamente para que se compreenda quem é vendido como escravo e será forçado à grande viagem para o desconhecido. (...) Apesar do que tenham dito ou pensado certos contemporâneos europeus ignorantes, no que tem de diferente e necessariamente inferior, o cativo africano, destinado a servir ao desenvolvimento das Américas remotas, tem personalidade e história.

Recorda Mattoso (1988) que a avidez com que chegam as poderosas nações européias na África propiciou ainda mais o avivamento das rivalidades, o aquecimento das guerras tribais e, sobretudo, o abalo dos conjuntos sociais e culturais, desabando de uma vez por todas certas tradições, principalmente a religiosa. O tráfico negreiro, ao tornar-se vultoso em decorrência da presença dos europeus, praticamente fez desaparecer o sistema de captura na África, partindo-se para uma nova forma de organização comercial, ou seja, um empreendimento. Instalaram-se novos mercados de escravos com base efetiva pelo sul da África – Congo, Angola, Benguela e pelo litoral da África Oriental, terras costeiras, segundo Mattoso (1988), dos impérios Yorubá do Oyo, dos Ashantis, e o Reino de Daomé.

Em decorrência desse processo, começa a saga da transmigração, especificamente no contexto da África para o Brasil. Se antes já promovia efeitos aterrorizadores, neste momento, na ótica de Ribeiro (2000), assume um ritmo catastrófico e de dimensões paradoxalmente iguais, no que tange à significativas transformações ocorridas. No que concerne aos senhores⁵⁴ compradores, o tráfico negreiro foi estruturador, porém, irremediável e irreversivelmente desestruturador para os africanos.

Aponta Mattoso (1988) que as primeiras reações dos cativos – o estado de entorpecimento, o medo, o abatimento, o pavor, o horror⁵⁵, o estranhamento e o constrangimento frente ao desconhecido - vão pouco a pouco cedendo. Os cativos penosamente vêm-se anônimos, reduzidos a um bando único, no qual apenas o sexo, a idade, o aspecto físico irão distingui-los de seus companheiros de infortunada viagem. Nessa travessia, afirma Lahon (2003), o escravo chegou ao Novo Mundo trazendo o peso da carga do deslocamento, do terror físico e psicológico, do sofrimento mudo da submissão de sua memória e todo o constrangimento do cotidiano da travessia.

⁵⁴ Os portugueses, que dispõem de ancoradouros próprios no Congo, em Angola, Benguela e Moçambique, ali têm sucesso fácil e mais amplo que outros europeus, principalmente a partir do final do século XVI.

⁵⁵ Vários autores comentam que, quando um grupo era finalmente embarcado era corrente a crença de que os brancos os comeriam. Os escravos estavam convencidos de que no momento em que partissem da África seriam forçados a participar de uma espécie de feitiçaria na qual em sua chegada eles se transformariam em óleo ou pólvora e seriam comidos.

3.2.2 No Novo Mundo, a Alma em Outro Corpo

A imposição da transfiguração de corpos e de almas, indistintamente para homens, mulheres e crianças, durante o trajeto pelo Atlântico, fez o africano assumir “ser outro” no corpo e na alma. No corpo, o “outro” é concebido, para este estudo, como o renascido pela violência, pelas marcas da brutalidade, enrijecido pela força natural para sobreviver, de chegar vivo ao outro lado do Atlântico; e na alma, compreendido como a absorção de outros valores, crenças e concepções, cuja sutileza em vivenciá-los e integrá-los permitia-lhes preservar a parte essencial de um ser que ele era na África.

Esta alma passada para um novo corpo, numa nova condição, é assumida pelos africanos a partir do ato de embarque na África e, em toda a sua profundidade, no desembarque no Novo Mundo. Portanto, é nesse momento de desembarque que se “institucionaliza” verdadeiramente a passagem da alma para um outro corpo. Trabalho aqui as formas e estratégias que vão dar “origem a um outro ser,” independente de sua vontade, mas que é assumida como necessária diante da impossibilidade de retorno. Retomar a vida no Novo Mundo significava a “liberdade” do imaginário” que os levava e os fazia sentirem-se, mesmo que por alguns segundos, na “sua África”. Descrevem, Alencastro (2000) Mattoso (1988), Silva (2002) e Thornton (2004), entre tantos outros, que era nesse exato momento que os africanos percebiam a dimensão da crueldade e do significado da desumanização a eles infligidas e outras mais que estavam ainda por vir.

A bordo do navio, mais uma vez, quebram-lhe a dignidade de homem, ao marcarem-lhe a ferro no ombro, no peito ou na coxa, como a lhe conferir que outras etapas viriam ao longo do caminho que o levava à escravidão. Era após uma recepção dessa natureza que os escravos perdiam de vista a costa da África. Rio de Janeiro, São Paulo, Pernambuco, Bahia eram os grandes portos de destino, de “acolhimento de uma carga” num estado de exaustão física e moral lastimável⁵⁶. Mattoso (1988) descreve que aqui desembarcados, seqüenciava o momento de serem postos à engorda, assim como se faz com os animais, para, em seguida, dispô-los à venda em mercados, em praças ou em plena

⁵⁶ Os historiadores que tratam da escravidão apontam a segunda metade do século XVI como o início da chegada maciça de escravos no Brasil.

rua, cobertos sumariamente com pedaços de panos e cabelos raspados, expostos aos curiosos, e aos compradores. A imposição desse processo compulsório de fragmentações étnicas conduz o africano a uma adaptação e a uma reintegração brutal e perversa a partir do momento do desembarque no Novo Mundo. Lopes (1988), de forma muito enfática, derruba as análises dos consagrados intelectuais - Nina Rodrigues e Arthur Ramos - que se voltaram para a questão da procedência dos africanos. Diz Lopes (1988, p.1-5) que “os velhos manuais costumam dizer, sem maiores explicações, que os negros africanos aqui chegados ou eram Sudaneses ou eram Bantos. Costumam também [...] contrapor os Bantos aos Sudaneses, lançando sobre os primeiros o estigma da mais absoluta inferioridade e mitificando os segundos, principalmente os islamizados”.

Soares (2000) afirma que a primeira ação de adaptação e reintegração era o batizado quando não era feito no embarque ainda na África, com o recebimento de um nome cristão. Esses assentos batismais enquadravam os escravos num sistema de dois grupos: os nascidos no âmbito das sociedades coloniais, com base no critério de cor – pretos e pardos – e o segundo nos nascidos fora dele, fundamentado no critério de nação/procedência (guiné, angola, mina, etc.). Com o batismo faziam-se os registros nos livros paroquiais, imprimindo-se nos africanos, agora escravos, a marca da sua procedência e inserindo-os, não apenas no mundo cristão, mas também e principalmente no mundo colonial, como evidenciam os primeiros estudiosos que a essas classificações se dedicaram, na Bahia – Silvio Romero, Nina Rodrigues, Artur Ramos e Édison Carneiro,⁵⁷ e em Pernambuco, José Antônio Gonsalves de Mello Neto.

Segundo Rodrigues (1977, p.261), no que se refere à procedências de africanos, há no Brasil provas certas e indiscutíveis, o que o leva a apresentar os seguintes dados:

⁵⁷ O Decreto de Rui Barbosa, datado de 14 de dezembro de 1890, expressa o seguinte pensamento: Considerando que a nação brasileira, pelo mais sublime lance de sua evolução histórica, eliminou do solo da pátria a escravidão – a instituição funestíssima que por tantos annos paralysoo o desenvolvimento da sociedade, inficionou-lhe a atmosphera morta.; Considerando que a República está obrigada a destruir esses vestígios por honra da pátria, e em homenagem aos nossos deveres de fraternidade e solidariedade para com a grande massa de cidadãos que pela abolição do elemento servil entraram na comunhão brasileira; Resolve: 1º Serão requisitados de todas as thesourarias da fazenda todos os papéis, livros e documentos [...] relativos ao elemento servil [...] 2º Uma Commissão composta [...] dirigirá a arrecadação dos referidos livros e papéis e procederá à queima e destruição immediata delles, que se fará na casa da machina da alfândega desta capital” [...] Muitos autores, quando da necessidade de dados sobre o assunto, recorrem aos livros paroquiais como fontes históricas, na tentativa de recuperar informações referentes às origens dos escravos.

“1-Camitas africanos: ful’*s*, (berberes (?), tuaregs(?)
(interrogação do autor)

Mestiços camitas: filanins, pretos-fulos.

Mestiços camitas e semitas: bantos orientais.

2Negros bantos: a) ocidentais: cazimbas, schéschés, xesys.
Auzazes, pximbas, tembos, congos;

b) Orientais: macuas, anjicos

3.Negros sudaneses: a) mandês: mandingas, malinkas, sussus,
solimas.

b)Negros da Senegâmbia : yalofs, falupios,
sêrêrês, kruscacheu.

c)Negros da Costa do Ouro e dos
Escravos: gás e tshis:achantis, minas e fantis(?) (interrogação do
autor) jejes ou ewes, nagôs, beins.

d) Sudaneses centrais: nupês, haussás,
adamauás, bornus, guruncis, mosssis(?) (interrogação do autor)

4Negros Insulani: bassós, Bissau, bixagós”.

Sobre esses dados ressalta Rodrigues (1977, p.261-262) que:

Será escusado dizer que a esta enumeração bem podem e devem ter escapado muitos povos negros que, principalmente no curso dos três primeiros séculos do tráfico, não deixaram de sua passagem vestígios nem documentos. Seguramente, africanos de muitas outras nacionalidades haviam de ter entrado no Brasil, [...] Apenas nos preocupam aqui aqueles povos negros, que, pelo número de colonos introduzidos, pela duração da sua imigração, ou pela capacidade e inteligência reveladas, puderam exercer uma influência apreciável na constituição do povo brasileiro.

Essa afirmação contraria o pensamento e as análises de Lopes (1988) sobre a origem dessas populações aqui chegadas. No entanto, considero que, para esse estudo, essas classificações passaram a ser um dos caminhos para a compreensão do processo “ser o outro”, tendo em vista os princípios nos quais elas se fundamentaram. Romero (1953), com base nessa classificação, quando se refere aos Bantos e aos Sudaneses, estigmatiza os primeiros, admitindo-os como ainda estagnados no período do fetichismo, brutais, submissos e robusto e, sendo assim, mais apropriados para os trabalhos braçais. Rodrigues (1977, p.20), por sua vez, nessa discussão, posiciona-se a favor dos sudaneses, afirmando que

[...] por mais avultada que tivesse sido a importação dos negros da África Austral, do vasto grupo étnico dos negros de língua tu ou banto [...] a verdade é que nenhuma vantagem numérica conseguiu levar à dos negros sudaneses, aos quais, além disso, cabe incontestemente a primazia em todos os feitos em que, da parte do negro, houve na nossa história uma afirmação da sua ação ou dos seus sentimentos de raça.

Rodrigues (1977), na sua classificação sobre as procedências dos africanos, as expõe dentro da linha de superior e inferior, além de salientar a incapacidade para se integrar na civilização ocidental. Ele destacava os sudaneses, como predominantes em número em termos culturais, principalmente na Bahia, o que provocou críticas de outros autores que direcionaram seus estudos para as manifestações lingüísticas. Ramos (1946) concorda com Rodrigues (1977) no que se refere à questão numérica, mas defende que deste povo sobreviveram a organização social e política, as designações das religiões e cultos, e a culinária. No entanto, afastando qualquer idéia de inferioridade. acrescenta Ramos (1946, p.344-345) que a

influência da linguagem, como elemento principal da cultura bantu, foi enorme, responsável pelas alterações fonéticas, morfológicas e sintáticas sofridas pela língua portuguesa no Brasil.

Mais adiante, Carneiro (1937), (1981) faz uma crítica ao tráfico, e justifica o desencontro entre Rodrigues (1977) e Ramos (1946), no que se refere aos grupos aqui entrado. Afirma Carneiro (1981, p.21) que,

para o Brasil, - quando Portugal se lembrou de o colonizar... – o tráfico português, e mais tarde o brasileiro, se fez, como sempre nas coisas luso-brasileiras, desordenadamente. E aqui entraram negros das mais diversas procedências.

Para Oliveira (1995/1996) a partir do momento que os grupos aqui chegados aceitaram os novos nomes e as bagagens sociais impostos pelo sistema escravista, eles foram adquirindo sentido em si mesmos, criando regras e demarcando no novo cotidiano as indicações de afiliação ou exclusão. Enfatiza Oliveira (1995/1996, p.177) que

é possível que originalmente a separação dos africanos por “nações” (aspas da autora) tivesse obedecido a interesses segregacionistas do poder civil e/ou da Igreja com o objetivo de manter vivas as divisões entre a população escrava (....) Pode-se argumentar, por esse motivo, que o repertório das classificações étnicas na América não passe de “atribuições” (aspas da autora) impostas aos grupos africanos “do exterior” (aspas da autora) que terminariam por colar-se aos mesmos como rótulos.

Quanto a esse aspecto, Mattoso (1988, p.318) mostra que, desde o “armazenamento de escravos” evidencia-se a “presença de escravos vindos de todas as partes”[...] o que denotava “o caráter multiétnico de um carregamento...” Essa realidade é apontada por Slenes (1991/1992) ao analisar as obras de Rugendas⁵⁸ sobre retratos de africanos. Neles está estampado que o Brasil era o único país onde era possível encontrar membros de quase todas as tribos da África. Todavia, Lara (2002), Matory (1999), Slenes (1991/1992) e Thornton (2004) enfatizam que antes da travessia para a América, no suplício da viagem para a costa africana, esse encontro com outras nações dava indícios dos meios utilizados pelos africanos para a sobrevivência da sua cultura, através da língua, apesar da diversidade. Percebe-se, então, que desde lá, já mantinham contatos com tribos diferentes e conseqüentemente conheciam a língua do outro. Souza (2002) e Verger (1999) acrescentam que, muitas vezes, ainda na África, as diferentes etnias passavam a conviver, comungando dos mesmos sofrimentos, amiudadamente presas umas às outras, acontecendo algumas vezes de grupos de nações outrora inimigas se virem obrigados a viverem juntos, lado a lado, não só nos navios, como também, depois, nos engenhos e fazendas. Tal situação e condição, como diz Lara (2002), tanto num como no outro ambiente, criava entre eles, por estratégia, um sentimento de solidariedade e troca de experiências. Sendo falantes de várias línguas, nos plantéis, nos sítios e nas casas onde ficavam aguardando o embarque,

⁵⁸ Johann Moritz Rugendas – alemão, pintor e viajante - esteve duas vezes no Brasil. A primeira entre março de 1822 a maio de 1825 e a segunda entre julho de 1845 a agosto de 1846. Retratou os africanos no Brasil, reunindo-os num livro **Viagens Pitorescas Através do Brasil**, em 1953, sendo a primeira edição publicada em francês.

eles aprendiam como se comunicar entre si, encontrando, dessa forma, as similaridades entre suas falas e costumes específicos, bem como ensinando as diferenças uns aos outros. Naquele período afluíam, além de afinidades e inimizades, novas formas de relacionamento, edificavam-se laços e eram escolhidas as lideranças. Contudo o rompimento ou a continuidade dessa cultura dependeria das experiências que teriam no Novo Mundo, possibilitando completar as afinidades com a religião e o parentesco. Por esse ângulo, os africanos que já estavam estabelecidos no Brasil viam suas ligações com o continente de origem renovadas constantemente pelo tráfico. Thornton (2004, p.284-285) afirma que essa transmigração ocorrida na cultura africana teve dois aspectos:

[...] em primeiro lugar, esse ambiente era tão diferente da vida social, ecológica e política na África Atlântica, que na dinâmica interna de cada cultura africana foi alterada por esse cenário desintegrador [...] Em segundo, os africanos no mundo Atlântico tinham um universo muito maior de relacionamento com pessoas de outras nações da África do que a convivência que haviam tido em seus países de origem.

A preocupação dos estudiosos com a classificação das procedências dos escravos comprova o descaso para com estes povos retirados do seu mundo alicerçado e inseridos num mundo de incertezas. Segundo Mattoso (1988, p.44) os africanos, mesmo diante de tanta bestialidade e desumanização, de maneira imprescindível apreenderam que, antes de tudo,

é preciso garantir sua sobrevivência, e que suas tendências suicidas ou desejos de revolta terminam por desbastar-se, pelo menos aparentemente, no enquadramento e na disciplina organizados para eles pelos portugueses.

A forma de ressociá-los no contexto da opressão fez Mattoso (1988) questionar a dificuldade em admitir que o escravo pudesse ser “ressocializado” ou “repersonalizado” numa sociedade, cujo lugar ocupado situava-se numa relação senhor-escravo. Contudo Mattoso (1988, p.102) constata que “é aparentemente inimaginável que seres humanos possam subsistir sem maior ou menor adaptação entre eles.” Para a autora tudo estava atrelado às relações que os escravos iriam estabelecer com o novo ambiente, onde as qualidades individuais do senhor e de seus familiares teriam papel igual ao das qualidades individuais do próprio escravo e do grupo de escravos entre os quais passaria a viver. O passar a viver significa, para Alencastro (2000) e Mattoso (1889) as formas de demarcar a quem pertencia o poder e o domínio; quem deveria ser respeitado e temido. Isso implicava, em humildade, obediência e fidelidade, conformando a sua nova personalidade de bom escravo e recebendo do senhor um “savoir-faire”,⁵⁹ em vez de um “devoir- faire”. Segundo Mattoso (1988, p.102) o “savoir-faire” era considerado pelo senhor como uma força que

arrefece o temor, trata certas feridas abertas pelo desenraizamento da terra dos ancestrais, devolve ao homem escravo uma certa linguagem, uma nova moradia, uma identidade particular numa espécie de contrato tácito e sólido.

Para Queiroz (1977), esse “savoir-faire” representa a insistência da historiografia de um discurso, visto, até um certo tempo, como uma elaboração de um quadro romântico da instituição escravagista. Nele estava inserido um senhor de escravos amigo e benevolente frente a um cativo submisso e fiel. Tais considerações foram criticadas por autores recentes, classificando-as de mitos. Esses traços e atitudes paternais e doces estariam presos a

⁵⁹ No Nordeste, os senhores de engenho, substituem a violência e as ameaças por uma verdadeira manipulação de caráter patriarcal e paternalista. Era uma forma de fazer do escravo um servidor, membro da grande família, num *modus vivendi*, que economizava aos proprietários os custos da vigilância, os riscos de ver atacados seus bens ou suas pessoas.

mitificações criadas por viajantes⁶⁰, como Jean-Baptiste Debret, em 1816, que afirmava que o Brasil era a parte do Novo Mundo onde o escravo era tratado com humanidade; e pensavam igual, August de Saint-Hilaire ao percorrer São Paulo em 1819, vindo de Goiás; Henry Koster, no período de 1809 a 1815, em Pernambuco; Johann Moritz Rugendas, entre 1822 a 1825 e entre 1845 a 1846, que ressaltam a complacência dos senhores para com os escravos, até que estes se instruissem nos novos trabalhos. Afirmavam ainda que não era de estranhar que em geral estes se mostrassem contentes e logo esquecessem suas desventuras anteriores. Mais tarde, Queiroz (1977), em suas análises, depara-se com pensamentos semelhantes de historiadores que exaltavam a suavidade das instituições e dos homens brasileiros; a bondade e o espírito cristão nos contatos entre dono e servo; a idéia, apontada por sociólogos, da passividade do escravo, bem como a noção de acomodação⁶¹ na relação senhor e escravo. Apesar dessa aparente suavidade nas relações apresentadas, tanto Mattoso (1988) como Queiroz (1977) ressaltam que o mundo dos senhores e dos escravos permanecia cultural e socialmente separado, oposto, em constante confronto. Por sua vez, os escravos, ao se entregarem a este tipo de relação, mascaravam a forma gentil e sutil da resistência, face a uma sociedade que pretendia despojá-los de toda uma herança moral e cultural.

Nesse aspecto, Ramos (1946, p.360), afirma que o encontro de culturas negro-africanas com as culturas do Novo Mundo, principalmente as européias, revela que “as culturas negras aceitaram os novos padrões culturais com aquiescência de todos os membros do grupo”. Contudo Mattoso (1988) assevera que na própria inserção no novo espaço estabelecia-se um jogo dialético entre adaptação e inadaptção, ressocialização ou resistência, contrariando o que Ramos (1946) denominou de aceitação, adaptação e reação. Nesse jogo apresentado por Mattoso (1988) e ratificado por Matory (1999) dava-se o

⁶⁰ Esta visão dos viajantes sobre a relação senhor e escravo, é decorrente do pouco convívio nas fazendas e o não domínio da língua, o que os forçavam a aceitar as informações fornecidas, assim como buscavam ser fiéis e gratos à hospitalidade recebida.

⁶¹ Não tirando o mérito do grande estudo e contribuição de Gilberto Freyre, o caminho da acomodação delineado por ele, principalmente em *Casa Grande e Senzala*, 1933, foi conduzido a uma generalização. No entanto, o processo ocorreu somente em relação aos escravos domésticos, desenvolvido na casa-grande, ou seja, com uma minoria e em condições bem determinadas.

reencontro e as vinculações por laços afetivos, econômicos e religiosos⁶² entre os novos escravos e os mais antigos, senhores do reconhecimento de um certo domínio e entrosamento com o novo ambiente. Mesmo assim, os senhores procuraram criar rivalidades entre as diversas etnias misturadas, evitando a possibilidade de uma homogeneização e conseqüentemente revoltas, o que vem provar a falta de coerências com relação ao caráter suave e cristão apontado anteriormente. Revela-se, então, um equilíbrio débil e precário, no qual a mínima atitude poderia rompê-lo, gerando suicídios, fugas e revoltas individuais ou coletivas, reprimidas com violências excessivas e drásticas. O descontentamento, a insatisfação, a revolta mediante a ausência de melhor tratamento e de uma perspectiva de um futuro diferente eram latentes nos escravos, contudo eles forjavam os instrumentos e estratégias para garantir a própria sobrevivência. Malheiros (1976), apesar de nos seus estudos existir uma atitude complacente para com a condição do escravo, não deixou de expor as formas e estratégias de revoltas, tidas pelos escravos como último e maior bem. Como jurista, lutou pelo tratamento dado aos escravos e legislado sobre os abusos e os excessos dos senhores, para com os escravos.

A adaptação do escravo se dá, como afirmam Matory (1999), Mattoso (1988), Silva (2002) Souza (2002) e Verger (1999), através do língua, da religião e do trabalho, sendo os dois primeiros primordiais no novo ambiente, principalmente para os senhores. Sendo assim, coube ao senhor, ao feitor ou ao padre⁶³ a missão de ensinar os rudimentos do idioma. No entanto, os senhores, ignorando o papel da língua e da religião para os escravos nesse processo de adaptação, possibilitavam um conhecimento precário da língua, apenas para permitir ao escravo compreender as suas ordens, compreender a religião católica e rezar. No caso dos religiosos, o interesse estava atrelado à possibilidade da compreensão mais rápida da religião e dessa forma, provocar o alcance do objetivo maior, a evangelização. A Igreja mais uma vez no Novo Mundo torna-se fundamental para a sociedade escravista, pois os que detinham o poder nessa sociedade necessitavam que

⁶² As diferenças políticas, sociais e econômicas entre as sociedades africanas, as religiosas constituem as mais importantes e a que mais dividia a África. Tomando o islamismo como exemplo, se já estava modificado na África, no Brasil sofreu uma nova transformação. Com as influências e modificações sofridas, recebeu “os nomes de “religião dos alufás” e culto “mussurumim”, muçulmi” ou “malê”, nomes estes pelos quais, segundo o autor eram genericamente conhecidos os negros islamizados”.

⁶³ Alguns autores mostram que os padres eram raros nas fazendas, e a partir do século XVIII, não mais se encontravam aqueles missionários jesuítas que sabiam algumas línguas africanas e eram encarregados de percorrer o interior a evangelizar os “negros pagãos”.

fossem ensinados, aos escravos, as virtudes da paciência e da humildade, a resignação e a submissão à ordem estabelecida. Segundo Mattoso (1988), para o clero, a moral dos senhores estruturava-se numa espécie de sacralização da caridade paternalista, e a dos escravos se santificava na conformidade e no ascetismo. O clero chegou ao extremo de assemelhar a escravidão à Paixão de Cristo, afirmando, como mostra Mattoso (1988, p.114) que:

[...] Não há trabalho nem gênero de vida no mundo mais parecido à Cruz e Paixão de Cristo que o vosso em um destes engenhos. [...] A Paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias.[...] Cristo despido e vós despidos, Cristo sem comer e vós famintos, Cristo em tudo maltratado e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isso se compões a vossa imitação, que se for acompanhada de paciências também terá merecimento de martírio.

No entanto, os escravos, mesmo diante das sutis e mascaradas atrocidades da Igreja⁶⁴, encontraram na língua e na religião de origem a base sólida, o primeiro passo em direção a uma nova maneira de se inserirem numa realidade diferente e de reconstruírem um mundo de símbolos e mitos para si, dentro de uma nova cosmologia. Slenes (1991/1992) relata que somente dessa forma os escravos desenvolveram laços tão fortes e significativos, que podiam ser comparados aos consanguíneos que os tornaram “malungos”⁶⁵. Atrelada a este processo de reconstrução, ou ao que chamo de constatação da dimensão da transmigração, o autor evidencia que a palavra envolvia muitas “traduções,” em decorrência dos locais onde era falada, o que vem a explicar o sentimento dos escravos na nova terra e o sentido de transmigração. Aparentemente ingênua, malungo indicava

⁶⁴ Joaquim Nabuco, em 1870 faz uma crítica à Igreja Católica mostrando a sua cumplicidade e em que se tornou o catolicismo abraçando a escravidão.

⁶⁵ Em seus estudos sobre este termo, afirma que malungo tem relação com algumas línguas banto (kibundu, umbundu e kikongo).

significados relacionados à embarcação e ao companheiro de viagem, porém, na condição em que se encontravam, refletia algo mais forte e profundo de uma realidade, ou seja, “companheiro da mesma embarcação”, “companheiro da travessia da vida para a morte branca”.

Ao buscar compreender o sentido do termo malungo, no contexto da passagem da alma para um outro corpo, encontrei em todos os autores que estudam as religiões africanas⁶⁶ a evidência de que os princípios e os valores das tradições culturais africanas são expressos através da linguagem e de forma mais específica da linguagem religiosa. Castro (2000) e Luz (1995) afirmam que a linguagem estabelece uma relação de constante tensão dialética entre esse mundo e o além. Nessa dialética apontada, Slenes (1991/1992) revela que a última tradução da palavra malungo, para alguns escravos da África Central, teria significados cosmológicos que escapavam à compreensão dos senhores, mesmo conhecendo o seu sentido metonímico⁶⁷. Mostra Slenes (1991/1992, p.53, grifo do autor) que

seja como for, para escravos falantes desses três idiomas, ou para povos que compartilhavam sua cultura, malungo não teria apenas o significado de barco e por extensão **“camarada da mesma embarcação”**, mas forçosamente também companheiro na travessia da kalunga, que significa mar.

⁶⁶ Os primeiros estudos sobre as sobrevivências religiosas africanas, são datados de 1896, publicados sob a forma de artigos na Revista Brasileira, tendo como autor Nina Rodrigues. Mesmo não sendo interesse desta pesquisa adentrar nas questões religiosas africanas com profundidade, é importante ressaltar a existência de uma vasta literatura sobre religiões africanas e conseqüentemente muitos autores importantes como Arthur Ramos, René Ribeiro, Waldemar Valente, Manuel Querino, Édison Carneiro. Mais contemporâneos e escrevendo de forma mais específica sobre essas religiões, encontramos Pierre Verger, Roberto Motta, Sérgio Figueiredo Ferreti, Peter Fry, Ney Lopes, Maria do Carmo Brandão, Ieda Pessoa de Castro, Beatriz Góis Dantas, Juana Elbein dos Santos, Reginaldo Prandi, Mundicarmo Ferreti, entre outros .

⁶⁷ A expressão relativa à metonímia, significa figura de linguagem pela qual um conceito é expresso por um termo a ele ligado por uma relação de causa e efeito, lugar e produto, continente e conteúdo, ou parte pelo todo.

Como Slenes (1991/1992), Lienhard (1999) forçosamente também entrou no mérito cosmológico e mítico da palavra, principalmente, quando atrelou a expressão aos aspectos religiosos dos africanos no Brasil. Ambos destacaram que *kalunga* representa uma linha divisória ou a superfície que separava o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Diz Lienhard (1999) que a morte se associou ao mar, porque foi através dele que chegaram os agentes dessa morte lenta que era a escravidão; no mar desapareciam para sempre os escravos e não mais o africano, embarcados para o Brasil ou Caribe; o mar retorno utópico do corpo e, com toda segurança, o retorno da alma para a terra de origem.

Nesse aspecto, estabeleço o significado da transmigração, pois a passagem da alma de um corpo para outro se fez presente na captura dentro da própria África, na travessia do Atlântico, no desembarque e na sobrevivência que, segundo Lienhard (1999) configura-se também num novo contexto cosmológico do corpo e da alma. Acrescenta ainda Slenes (1991/1992, p.54) que os escravos que abandonaram a crença de um retorno à África em corpo e alma, pelo mar, recorreram ao suicídio através do afogamento como forma de liberar a alma e esta retornar à sua origem, uma vez que consideravam que “mais dia menos dia, os espíritos voltariam para ficar perto de seu povo e aldeia de origem.” Entretanto, como afirma Lienhard (1999), os escravos, ao abandonarem a crença do retorno, buscaram outro caminho possível para alcançar a África. Especifica o autor que os escravos encontraram estes caminhos na picada que levava ao interior das florestas americanas; no palenque, em Cuba e Colômbia; no *cume* na Venezuela; e nos quilombos⁶⁸ ou mocambos no Brasil.

Nesse contexto, frente à realidade que os esperitava, os escravos foram compelidos a tecer laços e buscarem uma forma de organização social e, nesse sentido, incorporaram os seus padrões - mesmo reprimidos - às influências dos padrões dos senhores de origem européia. Esses aspectos configuraram-se no despertar do corpo e da alma, manifestados, ora de forma sutil, ora de forma mais contundente, contrariando todas as concepções relativas à submissão e à passividade.

⁶⁸ Os quilombos representavam a continuidade de uma prática banto, de forma particular, no âmbito da luta da rainha Nzinga contra os portugueses em Angola, no século XVII. Em situação de guerra, abandonavam o mundo civilizado para se instalar no interior dos matos. Segundo documentos, esta prática da busca dos matos representa, tanto para os africanos como depois para os escravos, não só apenas o espaço estratégico para defesa militar e fuga, mas também um espaço de relevância religiosa, seguido até hoje pelas religiões afro.

3.2.3 Alma e Corpo Despertos

O “despertos,” como abordo no subtítulo, referem-se às contínuas atitudes dos africanos escravos, configuradas em reações tão drásticas quanto os sofrimentos recebidos em estratégias e em articulações sempre visando à ruptura do sistema, assim como, e principalmente, a reordenação sócio cultural. É a consumação da transmigração, no sentido de que nada mais pode ser feito, a não ser enfrentar a realidade de um novo cotidiano, em cujo contexto é ele o diferente, é o estranho, é o inferior, porém, mesmo assim, essencial na estruturação da nova terra.

Autores que tratam da questão mostram que, entre os europeus e os africanos, as diferenças de status e poder, quando relacionadas à transposição dos materiais culturais e suas transformações posteriores, tiveram pesos diferentes, tendo em vista que a questão da liberdade - para os europeus - apesar de facilitar a manutenção, não tinha como garantir com maior sucesso a transmissão cultural. Para os escravos, a situação extrema e as condições hostis em que se davam a transposição e as transformações influenciaram na forma em que a continuidade/ruptura se processavam.

Por esta ótica, justificando o que autores do início de século XIX não viam como continuidade/ruptura, Mintz e Price (2003, p.19) afirmam que os conhecimentos e crenças trazidos da África não tiveram condições materiais e humanas para que reconstituíssem as suas sociedades nas Américas, uma vez que consideram que “nenhum grupo, [...] é capaz de transferir de um local para outro, intactos, o seu estilo de vida e as crenças e valores que lhe são concomitantes.” Nesse sentido, Souza (2002) relata que os escravos partiram para se reorganizar e criar as instituições que respondessem às necessidades da vida cotidiana, sob as limitadas condições impostas pela escravidão.

Sobre esse caráter de continuidade é importante ressaltar que os africanos não recomeçaram uma cultura africana no Novo Mundo, pois, como afirma Thornton (2004) estavam num novo cenário, com um sistema político e econômico diferente. Contudo, Mattoso (1988) questiona essa continuidade, uma vez que as relações sociais no Brasil dos séculos XVII, XVIII e XIX, por serem tão complexas, impeliam o escravo a buscar a solidariedade numa prática social cujas engrenagens ainda não tinha conhecimento

profundo, mas que passava por tudo aquilo que interessava à vida em termos de relação e de associação. Nesse caso, reforçando o que disseram Mintz & Price (2003), admite Soares (2000, p.115), que as associações que os escravos buscavam podiam até se assemelhar com as de sua origem, porém

o grupo reorganizado, em novas condições, pode optar ou não pela reconstrução de suas antigas formas de organização, seja no nível da cultura, da política ou no social. E mesmo quando opta por ela, nunca reproduz a situação anterior.

No entanto, frente a infinidade de possibilidades de reorganização, a autora vê que, na questão da noção de grupo de procedência⁶⁹ não se pode eliminar a importância da organização social e das culturas das populações escravizadas, quando do seu deslocamento, porém direciona esta importância para a sua reorganização no ponto de chegada, no Brasil. Com base nesse enfoque, Soares (2000) afirma que as formas de organização dos africanos já escravos, aqui no Brasil, têm mais a ver com as condições de cativeiro do que com seu passado tribal, pois os critérios de filiação a este ou aquele grupo são definidos no Brasil e não na África, como a confirmação do significado da “passagem da alma para um outro corpo,” ponto central da abordagem deste capítulo.

Todavia, Ramos (1946, p.346), ao tratar sobre essas formas de organização, não deixa transparecer os aspectos de continuidade atrelados ao de ruptura, uma vez que nos seus estudos afirma que

⁶⁹O estudo sobre procedências envolvem outras noções, como grupo étnico, requerendo assim uma explanação mais detalhada e comparativa, como, por exemplo, entre Nina Rodrigues - o primeiro a usar o termo de forma sistemática – Melville Herskovits e Fredrik Barth e tantos outros mais recentes que direcionaram seus estudos na linha da identidade étnica e grupo étnico.

as organizações políticas das monarquias africanas sobrevivem em certas festas populares, como os Congos, referindo-se ao patriarcado e matriarcado representados nos festejos dos reis do Congo e das rainhas Gingas. A organização clânica encontram-se disfarçados nos ranchos, clubes e confrarias” [...] Acrescenta que esta “organização sobrevive ainda em certas formas de trabalho coletivo, como o putirão ou mutirão [...] e que tem muita semelhança com as Sociedades Congo do Haiti. [...]

Ramos (1946, p.346) ressaltava que, no tocante às sobrevivências das organizações africanas, “o assunto ainda não foi estudado e infelizmente perderam-se muitos elementos de estudo [...], ele defendia a necessidade de um “estudo especial ([...]. Bastide (1974), ao voltar seu olhar para a forma como os africanos se organizavam nas Américas, corrobora com o autor no que se refere aos seus agrupamentos em nações, mediante suas identidades étnicas específicas⁷⁰. Contudo, não só para Bastide (1974), como também para Souza (2002) e Soares (2000), essas associações apontavam o caráter de reordenação das nações, ao mostrarem que elas serviam como centros para a reestruturação dos cultos africanos, recriação de laços comunitários, preservação de tradições, de organização de novas hierarquias, de constituições de identidades grupais e, inserção no mundo colonial. Revela-se, portanto, nos comentários dos dois autores, a continuidade /ruptura uma vez que evidenciam a iniciativa dos escravos, em relação a eles próprios, para a criação de novas relações, crenças e costumes.

Partindo desse princípio, a religião foi uma das representatividades desta continuidade/ ruptura das formas de reorganização dos escravos, tida como a fonte primeira para a compreensão da reordenação da cultura africana no Brasil. Se por um lado, segundo Mattoso (1988, p.145), a prática religiosa católica se impôs constantemente aos escravos, apesar da difícil assimilação, mas com prestígio, pois era a religião do senhor, do seu dono; por outro, a prática religiosa africana era vista como

⁷⁰ Estas associações, eram vistas também, na Martinica, em Santa Lúcia, na Jamaica, na Colômbia, na Venezuela, no Peru, no Uruguai e na Argentina.

cheia de facetas, tanto quanto as nações e comunidades, mas que procura gradualmente unificar-se, tornar-se aceitável por todos, abrir-se a todos para dar coerência e alma à quase-totalidade de cada comunidade negra. Aos poucos nascem e se desenvolvem estruturas religiosas novas, que não se inspiram num modelo único africano nem no padrão europeu. O escravo pratica sua vida religiosa em dois níveis diferentes, antagônicos, irredutíveis um ao outro, somente compatíveis por jamais se encontrarem.

Assinala Rodrigues (1977) que os diversos povos negros acidentalmente reunidos na América pelo tráfico exerceram uma influência recíproca uns sobre os outros, de modo a se fazer sentir, de forma poderosa, a ação absorvente das divindades de culto mais generalizado sobre as de culto mais restrito, as quais, nestes casos, se manifestaram como lei fundamental da difusão religiosa. Dessa forma, nas comunidades africanas do Brasil verifica-se, segundo Mattoso (1988) uma proliferação de cultos descritos, desde os primeiros tempos até o século XVIII, como jogos ou divertimentos. No entanto, segundo a autora, bem depressa vieram a predominar a solução bantu, a fon e a ioruba e, nas cidades, a solução islâmica. Para Mattoso (1988) e Verger (1999) esta prática religiosa proporcionou ao escravo segurança e à comunidade propiciou toda uma hierarquia sacerdotal. O chefe religioso, o chefe de toda comunidade é equiparado à vasta família patriarcal, livre de qualquer ingerência dos brancos.

Entretanto, evidencia Mattoso (1988) que as autoridades, vendo que estas religiões eram inconciliáveis com o cristianismo, decidiram acelerar a adaptação dos escravos, autorizando a prática das danças e outras celebrações, segundo os costumes da África. No entanto, deram a esta autorização uma roupagem de proteção, denominando-a de sobrevivência do “folclore” negro, mas, ao mesmo tempo, impediram a prática aberta dos verdadeiros cultos religiosos.

De forma muito especial, Verger (1999) e Ribeiro (1978) destacam que na Bahia a declaração do Conde dos Arcos, citada pelos autores, mostra a preocupação com tal

autorização, uma vez que a declaração apresentava uma conotação diferente para os olhares particulares da Bahia e outra para o olhar do Governo. Os autores evidenciam a inquietude do Conde frente a essas duas formas de interpretar a autorização. Segundo Ribeiro (1978, p.26) essas formas o fazia perguntar a si mesmo :

E haverá quem duvide que a desgraça tem poder de fraternizar os desgraçados? [...] ora, pois, proibir o único acto de desunião entre os negros vem a ser o mesmo que promover o governo indiretamente a união entre eles, de que não posso ver senão terríveis consequências.

Segundo Ribeiro (1978), Rodrigues (1977) e Verger (1999), essa autorização tinha ao mesmo tempo uma conotação de precaução, uma vez que, esses divertimentos nostálgicos, na concepção dos senhores opunha-se ao que os escravos realmente realizavam em suas reuniões. Na verdade, evocavam os Deuses da África, e nessa evocação estavam explícitas as resistências à religião católica e ao próprio poder e controle dos senhores. René (1978), faz referência em Pernambuco a tais manifestações na primeira noite da festa de Nossa Senhora dos Prazeres, nos Montes Guararapes, descritas pelo Pe. Lino do Monte Carmelo Luna, em 1867. Na citação de Verger (1999, p.23, **negrito do autor**) está explícita esta questão.

{...}Quando o senhor passava ao lado de um grupo no qual eram cantados a força e o poder vingador de Xangô, o trovão, ou de Oya, divindade das tempestades e do rio Níger, ou de Obatala, divindade da criação, e quando ele perguntava o significado daquelas cantigas, respondiam-lhe sem falta: **Yoyo adoramos à nossa maneira e em nossa língua São Jerônimo, Santa Bárbara ou o Senhor do Bonfim.**

Para Castro (2000), de todas as resistências, a considerada mais permanente em defesa dos valores culturais foi sem dúvida, as religiões africanas, que ao darem lugar ao surgimento das religiões afro-brasileiras⁷¹, se estabeleceram como uma forma de resistência pacífica, porém, não passiva. Daí, Silva (2003) evidenciar que as formas de religiões africanas reorganizadas aqui no Brasil, além de serem lugares de encontro do homem com o transcendente, foram redutos de resistência do escravo à desumanização, de preservação de seus valores e de proteção coletiva.

O sentimento de solidariedade que se criava entre os escravos suscitou o medo, entre os senhores, de que a união os instigasse à revoltas e à mobilizações, levando os senhores a lhe atribuir uma coloração ainda mais simbólica. A insistência no encorajamento dos batuques tinha por trás a medida engenhosa de trazer à tona o ódio e as brigas entre os escravos, cujas nações na África eram inimigas e que aqui haviam se encontrado. Reis (1997, p.9) destaca que essas festas apresentavam dois movimentos contraditórios: um que servia para unir e dividir os negros e outro que conduzia a quebra da ordem, “uma espécie de ensaio para a rebelião, ainda que uma rebelião dos costumes(...)

A constante busca dos escravos por outros refúgios levou-os a configurá-los em associações religiosas e confrarias⁷², sobre as quais levantaram-se suspeitas e desconfianças. Com isso, eles passaram a ser encarados como violentos ou misteriosos pelas autoridades administrativas. Diante desse quadro, Matory (1999) considera que os projetos de evangelização geraram irmandades que firmaram essas identidades emergentes e integraram modos ancestrais de celebrar e adorar o divino. Mattoso (1988) e Souza (2002) e Bastide (1989) ressaltam que em torno de um santo expressavam-se, não apenas a mística, mas uma espécie de parentesco étnico agregado à vida religiosa, social e política, refletindo de forma visivelmente explícita as marcas da cultura africana. Reis (1991) e Mattoso (1998) comentam que, no século XVIII, estes parentescos simbólicos, ou seja, o uso, entre os escravos, do termo parente, constatado principalmente na Bahia, foi considerado como uma redefinição semântica das palavras parente e solidariedade.

⁷¹ Nas sobrevivências religiosas, podem-se constituir algumas culturas de origem. As religiões afro-brasileiras denominam-se Candomblé para Bahia; Xangô para Pernambuco; Tambor para o Maranhão; Macumba para o Rio e Umbanda para São Paulo. Destaco em Pernambuco os estudiosos de Xangô os renomados Profs.Drs. Roberto Motta e Maria do Carmo Tinoco Brandão.

⁷² As confrarias foram organizações fechadas, a molde de “sociedades secretas”(aspas do autor) onde os negros se quotizavam para a obtenção da sua liberdade.

Entretanto, Mattoso (1988) chama a atenção para a influência negativa dessas solidariedades étnicas que rompiam a unidade do grupo escravo, propiciando conflitos entre os próprios escravos e, ao mesmo tempo acalmando os senhores sobre as suspeitas de revoltas.

Os estudos de Mattoso (1988), Scarano (1976) e Silva (2003) mostram que no Brasil, nos séculos XVIII⁷³ e XIX, tanto no campo como nas cidades, os escravos, com o apoio das autoridades religiosas e civis criaram associações ou confrarias religiosas cristãs, apropriando-se do modelo português introduzida anteriormente no Congo. No entanto, Scarano (1976), Soares (2000) e Souza (2002) salientam que as primeiras associações nos centros urbanos eram de negros do tipo religioso e as confrarias, de homens brancos. Nestas últimas, a participação dos homens de cor só ocorreu a partir do final do século XVII, com o aumento do número de escravos e forros, não raro de uma só nação.⁷⁴ Segundo Souza (2002, p. 119), essas associações e confrarias reelaboraram

antigas formas de sociabilidade, desmanteladas no momento do tráfico, e combinando-as com outras, adquiridas no dia-dia da colônia. (...) tanto as antigas como as novas formas são dimensionadas a partir da situação colonial.

⁷³ Neste século, a religiosidade católica é denominada barroca, caracterizada por uma grande participação dos leigos, que realizavam cerimônias religiosas em suas capelas e igrejas por eles construídas e promoviam uma variedade de devoções que, instituídas em irmandades, transformavam-se também em espaços de sociabilidade. Estudiosos da questão vêem essa religiosidade leiga como fruto da distância entre os organismos eclesiásticos, e a população, distância até mesmo geográfica, como foi o caso do Rio de Janeiro. O crescimento das irmandades foi paralelo aos conflitos entre as próprias irmandades e o poder eclesiástico e entre as irmandades sobre o uso das igrejas e precedência nas procissões.

⁷⁴ O uso de nação para os agrupamentos, principalmente no que se refere as irmandades e confrarias, evidencia que, apesar de não ser uma norma geral, as irmandades se organizarem conforme as nações aportadas no Novo Mundo, elas não correspondiam necessariamente a uma mesma origem étnica, nelas já estavam incorporadas as distinções elaboradas a partir das relações coloniais. Essa aceitação da designação atribuída pelo colonizador é claramente exemplificada com as irmandades que agrupavam angolas, as primeiras a serem criadas

Na ótica de Azevedo (1955), as associações com objetivos religiosos configuravam-se em organizações beneficentes e de ajuda mútua. Já as confrarias apresentavam-se com a missão de cultivar a fé dos seus membros e, através das coletas, socorrer os que passavam dificuldades, como os abandonados, os velhos e os doentes. Também propunham-se a comprar carta de alforria, bem como impedir, como mostra Soares (2000), o abandono de cadáveres de escravos, praticado pelos senhores e pelas próprias irmandades, quando estas não dispusessem de recursos para enterrar seus mortos. Scarano (1975) destaca que, embora fossem mantidos os padrões étnicos da população, as irmandades e as confrarias do Brasil - embora Minas Gerais tenha sido seu universo de estudo - substituíram a cor da pele pelo antigo critério profissional, organizando assim associações separadas de brancos, negros e pardos. Para Souza (2002), segundo os dados dos arquivos de Lisboa, as irmandades estavam distribuídas no Brasil, no estado da Bahia, com maior concentração, seguida de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Pernambuco, São Paulo e Rio Grande do Sul. Das irmandades criadas, a mais antiga é a de Nossa Senhora do Rosário, na Bahia, com desmembramento também nos outros estados mencionados.

Como afirmam Azevedo (1955) e Souza (2002), em seus estudos recentes, tal como as religiões africanas aqui “incorporadas”, as irmandades, por trás da caracterização de organismos voltados para a cristianização dos africanos e ajuda mútua, iam muito mais além do que isto. Para esses e outros autores eram lugares para o extravasamento das tensões, da expressão cultural e da manutenção de parte da herança ancestral⁷⁵, melhoria da vida dos escravos, desempenhando um papel fundamental na formação da consciência negra e do instrumento de resistência e de construção de identidades. Retratam os autores que estudaram as irmandades – principalmente a do Rosário dos Pretos – que elas possibilitavam aos escravos o exercício de atividades que pairavam acima de suas condições. Scarano (1995, p.145), ao referir-se a esse aspecto, alega que as

⁷⁵ Retomo aqui a questão dos agrupamentos para evidenciar a força deles dentro das irmandades. Em muitas das irmandades a eleição de reis e rainhas estavam acoplados a compromissos que entre tantas condições estabelecia que para assumir tais postos era necessário que fossem de Angola, o que significa apesar de não aparecer nenhum indício de restrição ligada ao grupo de procedência, os cargos reais só podiam ser ocupados por africanos vindos de uma região específica, no caso. Em Recife, se tem notícia de coroação de rei e rainha no Rosário dos Homens Pretos do Recife em 1674 e 1676 em Itamaracá, Pernambuco em 1976.

[...] irmandades e grêmios profissionais davam aos seus membros posição mais segura dentro da sociedade, marcando-lhe lugar determinado, agrupando as comunidades sob a proteção de um orago⁷⁶, valorizando-as, dando-lhes dignidade.

Nesse sentido, assegura a autora que as irmandades permitiam que o escravo extravasasse as tendências gregárias⁷⁷ ou lúdicas, o que propiciava aos escravos torná-las veículo de transmissão de diversas tradições africanas. As festas das confrarias, das irmandades consistiam em cerimônias religiosas católicas, nas datas dos santos padroeiros ou dos devotos e nos rituais de eleição e coroação dos reis, junto às quais se incorporavam cânticos, danças, cortejos, teatralizações, tidas como profanas. Para Souza (2002), em torno de tambores e danças aglutinavam-se os que defendiam a repressão aos ajuntamentos dos escravos, vistos como propícios a maquinacões e detonações de sublevações. Ao mesmo tempo, em maior número, agrupavam-se os que viam na permissão aos ajuntamentos a retomada dos escravos ao trabalho menos tensos e com maior boa vontade.

Na análise de Souza (2002), essas festas, relacionadas aos momentos após a coroação dos reis de nações, davam-se não apenas no âmbito das irmandades religiosas, mas também no das corporações de ofícios e dos cantos de trabalho, das comunidades quilombolas e de grupos revoltosos. As eleições de reis e rainhas, em qualquer desses âmbitos, estiveram presentes em Pernambuco, Bahia, Minas Gerais, Mato Grosso, São Paulo e Rio de Janeiro, e nelas os escravos encontraram as formas de afirmação social e cultural, através de comemorações que atingiram um nível de complexidade e significação. Essa representação real constituía, com todas as contradições, a ruptura de um cotidiano, através da inversão de hierarquias, da exaltação da identidade comum, da demonstração de uma complexa e intensa diferença e de uma constante proibição e permissão. Para Reis (1989) e Souza (2002) as festas e comemorações neste contexto revelavam-se como uma contínua negociação em busca de um prolongamento da paz, caracterizando-se numa tensão entre continuidade e ruptura da ordem. Nesse contexto, Reis (1989), ao se referir ao grande

⁷⁶ O santo que dá nome a uma capela, a um templo, a uma freguesia e, aqui no caso, às irmandades.

⁷⁷ Usada no sentido de que os escravos, mesmo vivendo em grupos, não tinham estrutura social, sendo esta somente adquirida através das irmandades. Nesses momentos de festas, comportavam-se como bandos, soltos, sem regras.

levante dos malês, ressalta que essa luta não foi de escravos contra a escravidão baiana, mas, antes de tudo étnica, de classe e principalmente religiosa.⁷⁸ Mesmo direcionada para esse levante específico, Reis (1989, p.110), reconhece que

a religião foi talvez a força ideológica-cultural mais poderosa de moderação das diferenças étnicas e sociais no interior da comunidade africana, embora tenha falhado em unir africanos e crioulos.

Em todos esses momentos, autores apontam escravos de “alma e corpo sempre acordados” e transformados para novos refúgios, novas reorganizações, com finalidades que deixavam constantemente senhores e administradores de chicote e armas de sobreaviso. Entre escravos e senhores formavam-se concepções e significados complexos sobre a figura do rei, uma vez que entre reis de irmandades e reis dos quilombos⁷⁹ existia uma diferença em termos de poder e de ruptura. Na ótica de Souza (2002), enquanto os reis festivos das irmandades reinavam com poder limitado ao tempo das festividades e a algumas atribuições, os dos quilombos exerciam postos de chefes políticos, governando de fato as comunidades que os escolhiam. Segundo Souza (2002. p.241), esses últimos

promoviam desordens e rupturas temporárias nas hierarquias instituída; reis que eram líderes de revoltas, sempre debeladas pelas autoridades coloniais;[...] reis quilombolas, governando pequenos grupos ou grandes aglomerados de fugitivos [....]

Para Mattoso (1988), no entanto, no local onde estava estabelecido o reino dos quilombos havia paz, até não serem descobertos. A partir daí, e só assim, recorriam à violência como indispensável à sobrevivência. Os quilombos nasciam espontaneamente e

⁷⁸ Assim como o islamismo, na Bahia, na Jamaica a rebelião apresentou semelhanças e diferenças. A religião protestante foi a única forma de atividade organizada permitida, tornando-se o centro natural de todos os interesses dos escravos que não eram atendidos pela organização das fazendas.

⁷⁹ Historiadores que abordam a questão dos Quilombos apresentam entre os mais resistentes e o mais estudado, o de Palmares, no século XVII, no interior do estado de Alagoas, pertencente à época à capitania de Pernambuco. Outros são citados também como importantes como o do Pará, na Floresta do rio Trombetas; o do Cabula, na Bahia, destruído apenas no início do século XIX.

representavam uma reação contra o sistema escravista; o retorno à prática da vida africana ao largo da dominação dos senhores; o protesto contra as condições impostas aos escravos; e um espaço livre para a celebração religiosa. Essas características os diferem das insurreições ou revoltas, apresentadas por Queiroz (1977) como insubmissão, e por isso mais apavorante e também mais drasticamente reprimida. Reis (1989) (1997) recorda que os escravos, além da política de compromisso e de negociação, faziam também a política do conflito. Nesse sentido, o autor argumenta que se, por um lado, os escravocratas desde cedo aprenderam a combinar força com persuasão, os escravos também compreenderam ser impossível sobreviver apenas da acomodação ou da revolta. Todos se enfrentavam para demarcar os limites da autonomia de organizações e expressões culturais.

Ao analisar um artigo publicado no Diário da Bahia, Reis (2003) expressa, em comunhão com o autor⁸⁰, que as memórias da África compunham uma parte importante da mentalidade dos africanos, aqui escravos, apesar do muito que eles tiveram que mudar para encarar os desafios da nova terra. Para Reis (2000), se os senhores sabiam que, antes que o primeiro escravo desembarcado se rebelasse, eles deviam ter seus corpos e almas dominados; por sua vez, o escravo também sabia que o ataque estava estabelecido no calendário espiritual do cotidiano, uma vez que não poderia romper o universo do domínio do senhor sem a ajuda dos seus deuses.

A transmigração, assim vista, permite criar elos de análise, nas articulações entre as formas e as estratégias do processo de reordenação e organização dos escravos, com a seqüência de propostas, atividades, atos, grupos afros da região metropolitana do grande Recife. Todos os autores estudados conduzem à compreensão da construção da memória afro-descendente, no passado e nos dias atuais, bem como justificam as barreiras, as limitações e paradoxalmente as resistências para que essa memória venha a se configurar, não só numa sobrevivência, num legado, mas num aporte para a cidadania dos afro-descendentes.

⁸⁰ Artigo intitulado: **Considerações sobre a escravidão dos africanos no Brasil**, de autor não identificado.

MEMÓRIA AFRO-BRASILEIRA: CAMINHOS E DESCAMINHOS DA ROTA “MÃE ÁFRICA”



Grupo BACNARÉ – Taiwan 2002

**Grupo Raízes de Quilombos -Evento
“Terça Negra” –Pátio de São Pedro,
Recife-PE**



CAPÍTULO IV – MEMÓRIA AFRO-BRASILEIRA: CAMINHOS E DESCAMINHOS DA ROTA “MÃE ÁFRICA”

4.1 O Traçar dos Caminhos

Desde o momento em que me propus a estudar o MNU⁸¹ do Recife para a Dissertação de Mestrado em Antropologia, algumas questões ligadas ao tema ficaram em aberto. Dentre elas: os Grupos Afros do Recife⁸². No período em que convivi com o MNU, tive contato com pessoas ligadas a grupos envolvidos com a música e a dança afro, como uma forma de apresentação artística em shows e outros eventos. Os afoxés, grupos de música vinculados às religiões afro-brasileiras, precisamente ao modelo mais africanizado, isto é, o Xangô/Candomblé, eram os grupos mais freqüentados pelos membros do Movimento que, no final de 1987, estava no auge.

Ao finalizar essa investigação, surgiram novos questionamentos. Afinal, nada é velho, nada é novo e nada é comum suficientemente aos seres humanos, que não requeira um novo olhar sobre uma determinada realidade mesmo que já visitada.

Naquele trabalho de pesquisa junto ao MNU, já me chamavam a atenção figuras como o fundador do Balé de Cultura Afro do Recife (BACNARÉ), Ubiraci Ferreira Barbosa, que na época expôs suas lutas internas e externas para garantir seu espaço frente a outros grupos. Ele externou mais enfaticamente a sua dificuldade de passar para os membros do seu grupo o conteúdo do passado histórico da população negra, como uma busca de reconhecimento e valorização da cultura afro-descendente.

Um outro grupo que tive contato durante a pesquisa foi o Afoxé Alafin Oyó, bastante freqüentado pelos integrantes do MNU. Muitas das minhas entrevistas com as pessoas do MNU foram realizadas durante os ensaios do Afoxé aos domingos. Nesse intenso período de trabalho de campo, presenciei diversas manifestações de euforia do “ser a África,(sic)” do “viver a África(sic)” e de a “África estar viva,(sic)” como também assisti

⁸¹ O MNU – Se auto-define como um movimento social que se propõe a formar uma cultura política de massa, o que lhe permite conquistar espaço no campo político e impor-se como agente de uma nova realidade social para a população negra.

⁸² Os Grupos-Afros estão enquadrados na corrente de natureza cultural, caracterizando-se por preocupar-se com a recuperação e preservação dos valores de origem africana ligados à tradição e ao costume, à valorização do ser negro no corpo e no sentimento de pertencimento à raça negra; e por lutarem contra a fossilização e a folclorização dos elementos vivos dessa natureza.

as exibições de danças, roupas e adereços de Grupos que estavam no auge e que eram alvo de admiração de todos. O sentimento de pertencimento e de serem reconhecidas “pelo outro,” levava as mulheres ao desejo e ao comprometimento imediato de criarem novos grupos de dança, embora esta idealização nem sempre se concretizasse.

Essas lembranças fizeram-me ver que, desde a época da pesquisa sobre o MNU, sempre mantive uma preocupação e uma curiosidade sobre o que impedia a sinergia entre a forma como esses grupos expressavam o que queriam ser e a forma como agiam em busca da transformação propagada nos seus discursos, nas apresentações, nos encontros e nas conversas informais.

Ao iniciar minhas pesquisas para o Doutorado, repetiu-se a mesma constatação referente a um clima de unidade contida nas apresentações dos grupos afros, onde através da dança e da música as pessoas extravasavam o orgulho de serem negros e diferentes, sentindo-se detentoras de uma cultura muito rica. Isso pode ser constatado pelo comentário feito por um participante que assistia a uma apresentação⁸³.

Cada dia mais, a música e a dança embriagam, entorpecem e envolvem. É como se todas às vezes, as raízes negras que estavam encobertas viessem à superfície pela força dos atabaques.

Atualmente observo, que é esse estado de emoção que esses grupos afros passam para todos que estão, de uma certa forma, ligados a eles, seja como membros, seja simplesmente como participantes ou simpatizantes. Esses sentimentos são maximizados nos ensaios e nos desfiles do carnaval. É um “êxtase quase que indescritível”, segundo os depoimentos dos entrevistados.

Esses grupos não possuem estabilidade em termos de infra-estrutura e organização financeira, conseqüentemente, não conseguem ter, na maioria, uma Sede fixa. Isso não impede que eles, através apenas da música e da dança se firmem junto à população negra.

⁸³ Palavras de um componente de um dos grupos não entrevistados, em conversas informais no Pátio de São Pedro, num evento denominado Terça Negra.

A pesquisa de campo para esta Tese foi um tanto tumultuada, entre outras razões, pela dificuldade de saber onde os grupos se encontravam, já que a grande maioria não possuía uma Sede. Uma segunda dificuldade era encontrá-los na ampla periferia da cidade, geralmente eram lugares de acesso difícil e perigoso. Uma terceira razão foi a falta de confiança em pesquisas e entrevistas, definidas por eles como algo incômodo e sem retorno financeiro.

Quando aquiesciam as entrevistas, exigiam que fossem realizadas nos seus momentos de folga ou nos intervalos do trabalho. Ainda havia aqueles que agendavam as entrevistas nos locais dos ensaios, que podiam ocorrer tanto em uma Escola Pública no bairro de Casa Amarela, como em vias públicas do centro do Recife, como a Rua da Moeda e o Pátio de São Pedro.⁸⁴ Outros espaços que funcionam como Sedes provisórias ou permanentes serviram de cenário para a coleta dos dados, como a Casa da Fábrica do Carnaval, o Mercado Eufrásio Barbosa e o Centro Cultural e Desportivo Nasedouro de Peixinhos, todos em Olinda. Em determinados momentos, esses locais, exceto a Escola, são configurados pela Prefeitura de Recife e Olinda como “Pólos” de apresentações populares, principalmente no Carnaval.

Apesar desses percalços, a pesquisa desenvolvida com o MNU foi concluída satisfatoriamente, mesmo que, para isso, tenha sido necessário acompanhar seus membros e simpatizantes em todos os eventos e viagens – Congressos em Salvador, datas comemorativas em outros Estados, como Alagoas na Serra da Barriga. Para justificar a turbulência vivida durante a pesquisa com os Grupos Afros, levei em consideração três aspectos: o crescimento da população; o surgimento intenso de grupos novos; e, fundamentalmente, o novo olhar e a importância dada por esta mesma população e pela mídia às questões afro-descendentes, no que se refere à música e à dança.

Independente das observações e das entrevistas para este momento específico, sempre mantive contato com grupos ou pessoas ligadas a grupos-afros, através do Grupo de Pesquisa e Estudos sobre a Questão Negra -GPEQN, do Departamento de Letras e Ciências Humanas, da Universidade Federal Rural de Pernambuco, na Área de Sociologia/Antropologia; projeto que envolveu alunos dos Cursos de Sociologia e História.

⁸⁴ Esse espaço, às terças-feiras, é destinado à TERÇA NEGRA, onde ocorrem manifestações culturais afro-descendentes, como apresentações de afoxés, maracatus, recitais de poetas negros, homenagens a personagens negras, eventos comemorativos, como Dia da Consciência Negra, Dia da Discriminação Racial etc.

Outro contato ocorreu por meio da Prefeitura da Cidade do Recife, via Departamento de Documentação e Formação Cultural Afro, nos quais meus alunos e ex-alunos trabalham. Os componentes do projeto que participavam ativamente de Grupos Afro-descendentes tornaram-se importantes como fontes de informação e elos para os meus contatos e observações mais diretas, o que me permitiu definir e escolher, dentre tantos grupos afros, aqueles mais adequados ao meu interesse de estudo.

Considerando que a minha Dissertação sobre o MNU como movimento social foi embasada teoricamente na perspectiva “político-ideológica,” os Grupos Afro-descendentes que serviram como objeto de pesquisa para a atual Tese foram analisados sob a ótica da memória afro-descendente organizada para reconhecer suas ações culturais como tradição. Isso significa propor um olhar sobre o campo da vivência, da valorização, da perpetuação e da preservação dos grupos que desenvolvem trabalhos de “natureza cultural”, ou seja, que estejam ligados a manifestações estruturadas nas práticas religiosas afro-brasileiras e a manifestações de cunho mais artístico, no que tange ao uso exclusivo da música de percussão e da dança.

Para a pesquisa com os Grupos Afros, a Gerência Operacional do Centro de Formação, Pesquisa e Memória Cultural, conhecida como Casa do Carnaval, ligada à Secretaria de Cultura da Prefeitura do Recife, apresentou-me um universo de 184 Grupos Afros cadastrados, entre maracatus, escolas de samba, capoeira, blocos, afoxés, reggae, bloco de Samba e hip-hop, conforme Mapa⁸⁵ (p.143). Para a minha amostra escolhi 20 (vinte) Grupos Afros, tendo o cuidado, nessa escolha, de estabelecer como categoria de seleção os critérios de tempo de criação do grupo e, dentro desses, os que trabalhavam com música e dança envolvendo crianças e adolescentes.

Com esses critérios, dos 20 (vinte) escolhidos, 04 (quatro) grupos, os afoxés Alafin Oyó e o Ilê de Egbá e os grupos de dança Bacnaré e Daruê Malungo passaram por um estudo etnográfico. Este último apresenta uma proposta de ação cultural pedagógica diferenciada para os afro-descendentes. Nos outros 16 (dezesseis) grupos foram feitas apenas entrevistas. Os Grupos Afros escolhidos fazem parte de vários bairros do Município de

⁸⁵ Esse Mapa foi elaborado pela Gerência Operacional do Centro de Formação, Pesquisa e Memória Cultural - Casa do Carnaval e doada gentilmente para essa pesquisa.

Recife (Casa Amarela, Alto José do Pinho, Santo Amaro) e da Região Metropolitana, da qual faz parte a Cidade de Olinda, considerada como o berço desses grupos.

Os critérios de escolha tiveram como suporte influenciador as propostas e estratégias de ação desenvolvidas por esses Grupos Afros voltadas à questão da cidadania. Todos os grupos contactados, independente de qualquer vínculo com entidade e/ou órgão, alegaram, em seus discursos, que fazer um trabalho de cidadania significa levar o adulto, a criança e o adolescente à retomada de sua auto-estima, introduzi-los num grupo que os valoriza, desenvolvendo suas habilidades e ensinando-lhes alguma arte – profissionalização - que os insira no mercado de trabalho. Profissionalizar, para esses Grupos, constitui-se no exercício da cidadania. Além disso, há a preocupação de que a cultura afro seja a base referencial dessa cidadania. Nos afoxés isso é gritante. Um dos integrantes do Afoxé Alafin Oyó, Pessoa, afirmou que

A grande preocupação era a de não perder a “cultura afro” e a única forma era investir nas crianças, adolescentes, todos os costumes, a religião, as danças, os instrumentos e seus sons. As crianças e os adolescentes são como se fossem um grande depositário do passado do povo negro e conseqüentemente os seus perpetuadores. Assim como os ancestrais fizeram na África e depois aqui, temos também obrigação de fazer a mesma coisa.

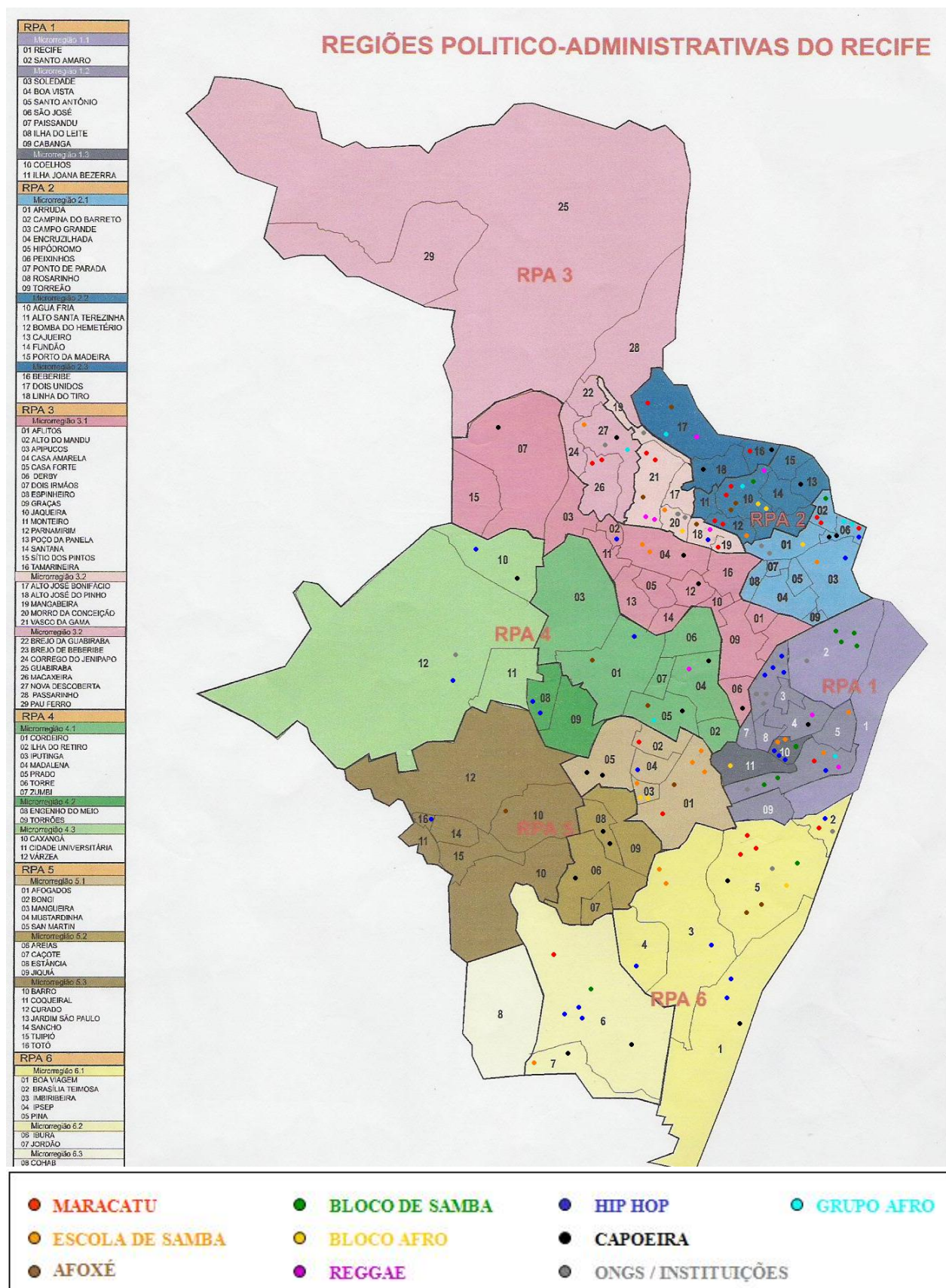
Na pesquisa de campo, apenas os 4 (quatro) Grupos etnografados não se importaram que os nomes e as fotografias fossem reveladas. Os demais liberaram as fotografias, porém solicitaram que as falas não fossem identificadas nas entrevistadas, mas apenas os nomes do Grupos.

O quadro abaixo apresenta os Grupos escolhidos, seguidos dos seus respectivos bairros e Cidades, de acordo com o Mapa do Recife e da Região Metropolitana, onde os mesmos geograficamente se situam.

Quadro – 1 Identificação dos Grupos Afros

Grupos –Afros	Data	Localização
1-Balé de Cultura Negra do Recife-Bacnaré	1954	Santo Amaro – Recife
2-Grupo de Afoxé Ará Ode	1982	Jardim Brasil –Olinda
3-Grupo de Afoxé Alafin Oyó	1986	Guadalupe – Olinda
4-Grupo Imbola Negro	1986	Ouro Preto –Olinda
5-Bloco Afro Raízes de Quilombo	1986	Morro da Conceição-Recife
6-Afoxé Ilê de Egbá	1986	Alto José do Pinho-Recife
7-Centro de Educação Cultural Daruê Malungo	1988	Chão de Estrelas-Recife
8-Grupo Afoxé Oba Airá	1990	Vasco da Gama-Recife
9-Grupo Brasáfria	1990	Vasco da Gama-Recife
10-Grupo Afro Cultural Resistência Negra	1991	Jardim Paulista Alto-Paulista
11-Bloco Afro Oba Nigé	1992	Água Fria – Recife
12-Bloco Afro Oju Oba	1993	Água Fria-Recife
13-Grupo de Afoxé Oxum Panda	1995	Barro-Recife
14-Balé Afro Magê Mole	1997	Peixinhos- /Recife
15-Grupo Afro Cultural Força Negra	1998	Nova Descoberta-Recife
16-Grupo Cultura Negra Afoxé Timbaganjú	2000	Afogados-Recife
17-Grupo de Afoxé Filhos de Ogundé	2001	Rio Doce – Olinda
18-Afoxé Omin Sabá	2002	Cordeiro- Recife
19-Grupo Mazuca de Quixaba	2003	Pina- Recife
20-Grupo Afoxé Oya Alaxé	2004	Dois Unidos – Olinda

Mapa do Recife e Região Metropolitana – Localização dos Grupos Afros



4.2 Grupos Etnografados

4.2.1 Grupo Afoxé Ilê de Egbá

O Afoxé Ilê Egbá tem uma trajetória de criação e vida que retrata muito bem a história dos afoxés no Recife. De acordo com Dito de Oxossi, cujo nome de nascimento é Expedito Paulo Neves, no final da década de 1970 estava sendo realizado no Serviço Social da Indústria – Sesi, no bairro de Santo Amaro – Recife, um espetáculo de Dança Afro comandado pelos coreógrafos Zumbi Bahia e Ubiraci Barbosa Ferreira, do Grupo Afro **Balé de Arte Negra**, no qual realizaram um ato denominado Afoxé, simulando um cortejo. Neste mesmo período, o grupo fazia laboratório de dança dos Orixás na Casa de Tata Raminho de Oxossi⁸⁶, o Pai de Santo de Dito de Oxossi, e juntos começaram a desenvolver a idéia de organizar um Afoxé.

Após consultas aos Oráculos, para ver quem seria o Orixá patrono do afoxé e que iria comandar as questões religiosas, foi criado, em 1979, o primeiro Afoxé de Pernambuco: o Ilê de África, tendo Xangô como Orixá patrono. Saindo da Casa de Pai Raminho de Oxossi para as ruas, pela primeira vez, no carnaval de 1981, foi até a Igreja de Guadalupe e depois ao Centro Histórico de Olinda. No ano seguinte, em decorrência de uma dissidência no MNU, criou-se o Afoxé Axé Nagô, que também só saiu às ruas um único ano, em 1982. Em abril do mesmo ano foi criado outro afoxé, o Ará Odé.

Dito de Oxossi, Ferreirinha, Jorge Morais e Jorge Ribas mantinham informalmente todos os finais de semana, em Boa Viagem, uma roda de Afoxé. Por isso, Dito de Oxossi foi convidado a realizar rodas de Afoxés também na comunidade de Mangabeira - Recife, na Escola de Samba Última Hora. Depois, na mesma comunidade, na Escola de Samba Mocidade Independente da Mangabeira.- Recife, em parceria com Jorge Morais, surge o nome Ilê de Egbá, em 15 de Janeiro de 1983, em forma de roda de Afoxé, com a presença do Tata Raminho, Carlos Ogã, Jorge Ribas, Bento e Jorge Moraes.

⁸⁶ Tata e Babalorixá são palavras irobas que significam sacerdote do culto, popularmente chamado de Pai de Santo, pai de Terreiro.

Por motivos pessoais, Dito de Oxossi teve de se afastar do Recife, deixando o Ilê de Egbá, fechando assim um ciclo inicial de existência desse Afoxé. Quando retornou ao Recife, encontrou-se com Jorge Moraes, que já pensava em colocar um outro Afoxé nas ruas, o Alafin Oyó, de Olinda. Esse encontro possibilitou a retomada do trabalho com o Ilê de Egbá. No Reveillon de 1985, na festa dos Sambistas do Gigante do Samba, atendendo a pedidos, eles tocaram e cantaram músicas de Afoxés e foram seguidos pelo público pela Avenida Norte até o Bar Esquina Norte. Impressionados com a quantidade de pessoas que os seguiam e que, mais tarde, viriam a apoiar a reativação do Ilê de Egbá, decidiram marcar a saída oficial do Ilê para o dia 13 de Janeiro de 1986. Usaram lençóis amarrados ao corpo como se fossem Abadás. Estava recriado o afoxé Ilê de Egbá, que tem a mesma idade do Alafin Oyó, 21 (vinte e um) anos. A diferença entre eles é de 5 (cinco meses). O afoxé Ilê de Egbá tem sede localizada à Rua Severino Bernardino Pereira, 216, Alto José do Pinho - Recife, bairro popular, tido como um dos maiores celeiros da cultura nacional, e um dos que mais apresentam projetos para o enfrentamento dos problemas sociais.

A sua direção tem até hoje o próprio fundador, Expedito Paulo Neves, conhecido como Dito de Oxossi. Ele afirma que o Afoxé realmente nasceu na casa da mãe biológica, lugar que também se transformou em espaço religioso, ou seja, um Terreiro. Dona Gercina de Xangô, sua mãe, tem sua casa religiosa de nome Ilê Axé Ayrá de Oxossi – que significa – Casa de Energia com uma qualidade de Xangô. O terreiro é de nação Egbá (guarnição do segredo), cujo povo viveu em Ilê Ifê – Benin.

Foto 1- Grupo Afoxé Ilê de Egbá – Saída do Afoxé na Igreja do Rosário dos Homens Pretos, 1996.



Foto cedida pelo revistado, membro do Grupo.

O nome Ilê de Egbá foi pelo fundador escolhido, e confirmado pelo jogo de búzios, para prestar homenagem ao seu pai de santo e também pai de criação, Raminho de Oxossi, que tinha ligações religiosas e de amizade com a nação Egbá do Pátio do Terço. O Afoxé em 2006, época das entrevistas, possuía 35 membros efetivos e 120 sócios, distribuídos hierarquicamente em quatro instâncias: o **Conselho Religioso** – que cuida dos projetos e dos rumos do afoxé; a **Diretoria** (cuida das atividades, ensaios, músicos etc); os **sócios** (dançam e fazem as saídas públicas); e um grupo de **mulheres voluntárias**, que fazem um trabalho educacional diversificado – dança, percussão, artesanato, culinária e ensinamentos religiosos do afoxé – com crianças e adolescentes.

A entrada para o Afoxé Ilê de Egbá obedece ao seguinte critério: apresentação por um sócio, com mais de dois anos na Casa, que fica responsável em passar as normas, os direitos e os deveres ao candidato. Só recebe a carteira de sócio depois de 1 (um) ano e paga-se mensalidade. São consideradas três categorias de sócios: os fundadores (fazem parte do conselho religioso), os contribuintes (membros da diretoria e sócios em geral) e os colaboradores (as mulheres que participam do trabalho voluntário). Estas últimas são isentas da mensalidade. O afoxé, portanto, sobrevive dessas mensalidades e das taxas de eventos comemorativos realizados na sua sede, cuja renda é revertida para a compra de material para confecção de instrumentos, para as oficinas e o desfile do carnaval. Há ainda a subvenção da Federação do Carnaval, recebida pouco antes dessa festa popular.

O Grupo tem também por objetivo trabalhar a história da África, quebrando os preconceitos, o racismo e a indiferença em relação ao afro-descendente. Para tanto, busca organizar-se para o bom funcionamento e relacionamento interno e externo e, neste último, procura fazer o intercâmbio com outros segmentos da cultura local, regional e nacional.

Para Dito de Oxossi, essa tentativa de organização entre grupos diversos é difícil porque não se consegue congregar os grupos. Essa dificuldade é “devido à competição, ao individualismo e à falta de solidariedade entre os grupos. Parece não haver a luta comum, um objetivo pela causa afro-descendente”.

Neste sentido, considera ainda Dito de Oxossi que

a memória afro é o próprio Grupo, com a força da religião que reúne toda a bagagem e a herança do povo africano aqui deixada. O resgate da nossa memória é no dia-a-dia, na convivência dentro do Grupo, em todas as nossas atitudes, ações e atividades. A grande dificuldade é a conscientização, a vivência da liberdade do espírito centrada na Mãe África. Foi na África que nasceu a humanidade. Mãe África é vida e não resgate, porque nada morreu e a nossa cultura está viva. (...)

Dentro desse contexto, este Grupo tem a visão de uma África rica culturalmente, e reforçada dentro do Grupo, porque uma das funções do Afoxé, segundo Dito de Oxossi, é

reconstituir e mudar a opinião formada sobre a África. No entanto, questiono que mudança de visão pode ocorrer, se a sua fala revela que a África é homogênea, quando fala sobre a “bagagem e herança do povo africano aqui deixada.” A África é viva dentro das concepções de um imaginário conflitivo, ou seja, ainda não distinto nas suas práticas. Nesse caso, ela é simplesmente recriada, reinventada. As suas palavras evidenciam a percepção de que a conscientização e a libertação do espírito estão no aprisionamento da mente do Grupo a uma África do passado, do período da transmigração. Isso implica considerar que essa mesma visão é trabalhada junto às crianças e aos adolescentes, ampliando a força da continuidade, perpetuando as dificuldades de crítica, de reflexão, de posse e de transformação da história do povo afro-descendente.

Algumas das práticas religiosas africanas, como, por exemplo, os cultos aos orixás, ao serem reelaboradas nas diásporas, contribuíram para o fortalecimento da memória e da identidade de grupo. Por essa razão, Dito de Oxossi afirmou que nas “oficinas, com as crianças e adolescentes procuram destacar alguns elementos importantes da religião, como a natureza - rios, matas, mar - da qual depende toda a afirmação do Terreiro”. Além desse aspecto, continua Dito de Oxossi,

(...) outro elemento que acho fundamental é o vocabulário africano, por isso ensino aos componentes do Afoxé, quando estão nas oficinas de instrumentos, de confecção das roupas e dos adereços usados nos desfiles de rua e nas apresentações, o nome de tudo. É o único Afoxé em Pernambuco que utiliza o instrumento *ilu batá*, tambor religioso de uso também dos *maracatus*; e o adereço de cabeça denominado *adê*, que é confeccionado de tecido de algodão, palha da costa, búzios, miçangas, pena de faisão, ave que representa o Orixá Oxossi. Nos desfiles utilizo o *batolotin*⁸⁷, a estátua de madeira representando o Orixá patrono do Afoxé, carregada por uma criança, simbolizando a pureza, livrando o afoxé de todos os males, para a paz durante o cortejo.

⁸⁷ Mesmo o Ilê de Egbá considerando-se o único a fazer uso desse procedimento, outros afoxés, como o Ará Ode, o Alafin Oyó e o Oxum Panda, também carregam o Batolotin.

Na organização dos desfiles, ele preocupa-se com o cumprimento de algumas regras, tais como: não usar sapatos, sandálias ou alpercatas, pois o desfile tem que ser feito descalço; os homens e as mulheres têm que usar obrigatoriamente saia; bebidas, só dos Orixás; e, antes de sair, fazer a lavagem de purificação, chamado Ritual de Saída, que, como explica Dito de Oxossi, implica na

lavagem do couro que envolve os instrumentos, para que, ao serem tocados, transmitam sons de energia e êxtase para quem os escuta; o Oriki, oração aos orixás pedindo permissão para realizar qualquer obrigação que se fizer necessário; e, por último, o Xerê, canto para os orixás, pedindo proteção para desfilar.

Cronologicamente, o Afoxé Ilê de Egbá destaca-se por algumas ações e participações em eventos. Em 1988, período comemorativo do Centenário da Abolição, foi o primeiro afoxé reconhecido a nível nacional pelo Ministério da Cultura; em 1990, fez o Primeiro Encontro de Afoxés de Pernambuco, através do projeto APEJO, que aconteceu no Clube Atlântico - Olinda. Neste evento participaram os Afoxés Ará Odé, Alafin Oyó e Odolú-Pandá, e foi lançado o Sambaxé. Essa data é importante porque nessa década ocorreu uma desvalorização dos afoxés e a reversão deste quadro se fez com a colaboração, a força e a luta do MNU. Em 1996, foi o primeiro a lançar um CD de Afoxé independente em **Tributo a Ogã**. Entre várias ações, o Ilê de Egbá lançou um trabalho na Cantina Z4, antigo Bar da Massa, Colônia dos Pescadores Z4, na Rua do Sol, Olinda, onde permaneceu de 1997 a 2001. Nesta Cantina Z4, os momentos de atuação foram compartilhados com vários outros segmentos da cultura afro-brasileira em Pernambuco, entre eles, o Afoxé Alafin Oyó. Nesse período, precisamente em 1998, participou da Festa da Lavadeira, procurando sempre inserir outros afoxés. Em 1999, pelo Selo Ciranda Recorde, gravou o **CD Batá**, na Paraíba; Entre o período de 1998 a 2003, participou da coletânea **Afoxés de Pernambuco** e do **Pernambuco in Concert**. Com o trabalho da produtora Produção e Arte, foi convidado para representar o carnaval de Pernambuco numa das maiores vitrines culturais do Brasil, **O Mercado Cultural de Salvador**, nos anos de 2002 e 2003.

Foto 2 - Grupo Afoxé Ilê de Egbá– Apresentação em Salvador, 2004.



Foto cedida pelo entrevistado, membro do Grupo.

Em 2004 o Grupo foi convidado para o **Fórum Internacional Cultural em São Paulo** e, nesse momento, Dito de Oxossi inicia o Afoxé na sua atuação internacional. Em 2005, o Ilê lança o **CD Candomblés do Brasil**, onde se consagra e passa a realizar atividades no Armazém 14, por intermédio de Roger e Paula de Renor, que apoiaram o projeto numa turnê que passou por nove países da Europa. Durante as apresentações nessa turnê, o Afoxé Ilê de Egbá foi aplaudido de pé, resultado, segundo Dito de Oxossi, “da força dos Tambores Afro de Pernambuco, glorificando mais uma vez a musicalidade e a riqueza cultural de nossos ancestrais africanos”.

Foto 3- Grupo Afoxé Ilê de Egbá– Apresentação na Bélgica, 2005.



Foto cedida pelo entrevistado, membro do Grupo.

4.2.2 - Grupo de Afoxé Alafin Oyó

O Grupo Afoxé Alafin Oyó é dissidente do Afoxé Ilê de África, assim como o Ilê de Egbá foi uma dissidência do Ará Odé⁸⁸. É um dos afoxés que conseguiram se projetar muito rápido junto à população negra de Olinda, transformando-se em importante referência para os outros grupos, pelo seu carisma, força e energia nos ensaios e desfiles.

Fundado em 1986 por Jorge Moraes, Rivaldo Pessoa, Jorge Ribas e Dito de Oxossi, tem hoje como diretor, há 12 (doze) anos, Fabiano Santos da Silva. Está localizado na Rua Carlos Gomes, 88, Guadalupe- Olinda.

⁸⁸ O Grupo de Afoxé Ará Ode, de 1982, com 25 (vinte e cinco) anos, nos seus primeiros anos de funcionamento não tinha destaque e projeção. Na atualidade conseguiu atingir um certo destaque e projeção dentro dos afoxés da cidade do Recife e da Região Metropolitana.

As informações para a construção desta etnografia e para as análises, em outra parte deste trabalho, foram concedidas por Rivaldo Pessoa, um dos fundadores e antigo diretor, e por Fabiano, o atual diretor. Para eles, o afoxé transcende o Carnaval, pois é uma representação das práticas religiosas afro-descendentes, ligada ao candomblé. Afirmam ainda que o percurso histórico dos afoxés de Pernambuco revela que eles ficaram desaparecidos por muito tempo, voltando ao carnaval pelo esforço do MNU, que, nos finais do ano de 1970, iniciou um processo de resgate das tradições afro-descendentes. Assim, concebe-se o afoxé como sendo um “candomblé de rua”, uma maneira de louvar a natureza; uma forma de, através da alegria, levar ao público a cultura milenar, a cultura do povo africano. O Afoxé Alafim Oyó faz parte desta trajetória. Segundo Pessoa,

as ligações com as raízes religiosas africanas do Afoxé estão sedimentadas desde o seu nome - Alafim Oyó. Alafin significa título de nobreza; e Oyó, região de Benin, próxima à Nigéria. Esse nome homenageia os representantes do Orixá Xangô – os nobres vindos de Oyó. Este nome é tão forte que, para se ter uma idéia da influência desse Afoxé, basta dizer que os grupos pernambucanos como o Oxum Pandá, Axé da Lua, Reflexo da África e Olodum Pandá saíram das fileiras do Alafin Oyó.

Sem sede própria, passou pelo Mercado Eufrásio Barbosa, no Varadouro- Olinda, por concessão da Prefeitura de Olinda, com o intuito de fazer o afoxé movimentar o espaço aos domingos, com apresentações próprias e de convidados. Por muitos anos, realizou os seus ensaios, aos domingos, no Clube Atlântico, situado no Carmo, em Olinda. Esse Clube, também antigo, desenvolvia atividades culturais e festivas, tornando-se ponto de referência em Olinda para encontros, eventos e ensaios de entidades como o Afoxé e o MNU. Na década de 1990, depois de um relativo descaso das autoridades, foi recuperado e hoje é um espaço que atende aos mais diversos tipos de eventos. Desde o momento em que Fabiano assumiu a direção do Afoxé, a sua residência tornou-se a sede provisória.

Apesar de tudo, o Afoxé Alafin Oyó consegue sobreviver aos percalços por que passa uma entidade e, com pouquíssimos recursos, consegue atuar junto às comunidades pobres, como a V8, em Peixinhos, e Ilha do Maruim, em Santa Tereza, Olinda. São comunidades que ficam em torno do Sítio Histórico de Olinda e se caracterizam pela vulnerabilidade social intensa, onde se encontram pontos de venda de drogas e de prostituição infantil. Nesses locais, o Afoxé desenvolve atividades principalmente com crianças e adolescentes. Como diz Fabiano:

Na verdade, somos uma entidade de rua, porque não temos propriamente sede. A gente trabalha onde dá para trabalhar. Hoje, já podemos contar com a Fábrica do Carnaval, na Avenida Joaquim Nabuco, em Olinda, para os ensaios.

A forma como o Afoxé Alafin Oyó se coloca como Grupo Afro evidencia o seu conflito, no tocante à sua atuação junto à população afro-descendente. O Afoxé reconhece a sua precariedade em virtude da ausência de uma infra-estrutura necessária a sua estabilidade; expõe as contradições em conciliar os objetivo de divulgação e conscientização da história e da cultura, com o “amenizar o sofrimento por ser pobre e negro” como afirma Fabiano; e revela a preocupação em fazer com que a cultura seja respeitada pelos afro-descendentes e pela população em geral.

O emaranhado de conflitos e dificuldades que envolvem o Afoxé Alafin Oyó não o impede de agir de acordo com a forma que entende e pode se desenvolver como Grupo. Dentre os informantes, foi o único que expôs sua preocupação para com as tendências e os encaminhamentos que estão tendo os Grupos Afros, principalmente os afoxés. Há no Grupo pouca clareza em como conciliar a prática das religiões afro-descendentes, as atividades de profissionalização, as necessidades das comunidades e os objetivos específicos para os quais o Grupo foi criado. Não existe limite e organização sobre até onde devem ir, separadamente ou em conjunto, as práticas religiosas afro-descendentes, as formas e estratégias do uso da memória e as outras atividades. Ora se entrelaçam, ora se separam. Os

entrevistados, Pessoa e Fabiano, revelaram uma angústia relacionada à desorientação do Grupo e um sentimento de derivação que inclui a sociedade como um todo. Afirmou Fabiano que

todo mundo, tanto a população afro-descendente, como os pesquisadores e a mídia, usa a ancestralidade, no caso o candomblé, para ganhar espaço e ter lucro financeiro. A gente luta contra a transformação da cultura dos afro-descendentes em produto de venda, o que torna difícil para reverter um quadro que cresce de forma galopante.

Eles demonstraram os conflitos, os emaranhados, as tendências explicitadas em atitudes tomadas pelos Grupos de uma forma geral e as interferências e invasões indevidas ao que é concernente apenas aos afro-descendentes. Não explicitaram claramente se isso se configurava em perda de espaços, competição ou o uso da afro-descendência para a sobrevivência. De forma muito sutil desviaram qualquer alusão a essas questões. Simplesmente deixaram transparecer uma forma de denúncia, talvez, até mesmo, referindo-se à pesquisa que estava sendo realizada.

O conflito maior que eu percebi está entre o discurso elaborado e a realidade vivida pelo Grupo. A força dessa realidade é maior do que a vontade de legitimarem-se como um Grupo de/e para Afro-descendentes. Há entre o discurso e a prática uma dissonância, decorrente dessa realidade em que vivem. As preocupações de Fabiano e, principalmente, de Pessoa revelam esse desencontro.

Segundo Pessoa,

[...] sempre trouxe comigo a preocupação pela geração que estava se aproximando ou entrando para o grupo. A gente cuida para que, não apenas a música e a dança e o desfile atraiam as crianças e os adolescentes, mas usar tudo como instrumento para criar uma responsabilidade de ser cidadão negro.

A solução encontrada, por quase todos os grupos analisados é a profissionalização, o que pode garantir uma melhoria na qualidade de vida desse das crianças e adolescentes, e o mais importante, diferenciar suas vidas das dos pais. Sobre isso, continua Pessoa:

A profissionalização⁸⁹ desse povo é um compromisso com as mudanças da imagem da população negra em todos os sentidos. A gente lamenta não poder, por falta de recursos, criar uma Escola Formal, pois a grande arma para a organização do povo negro é a educação.

No que se refere à sua configuração como Grupo, está organizado segundo os padrões normais, com uma Diretoria- subdividida em: Diretoria Religiosa; Diretoria de Alabê; e Diretoria da Dança e Conselho Fiscal. Segundo Fabiano, todos devem seguir a orientação religiosa do Candomblé, uma vez que as pessoas dessa Diretoria são escolhidas por meio do jogo de búzios. Destaca a Direção Religiosa como a mais importante, porque orienta o Afoxé nas suas ações; mantém os projetos dentro das suas prioridades; e conserva o bom relacionamento hierárquico. Afirma, ainda, que “como uma tribo africana, cada qual com sua função. Todos devem olhar para um ponto que é o crescimento da entidade, independente do cargo que ocupar”.

Por esse motivo, o Afoxé tem um “plano de cultura”, dividido em três áreas, que é a base para o seu funcionamento. A primeira é a área de História, percussão e dança - oficina básica, para que a criança, o adolescente e o adulto saibam o que é o Afoxé e a história do

⁸⁹ Para os Grupos, significa capacitação básica, um aprendizado técnico para sobreviverem atuando em alguma área. Caberá ao indivíduo buscar a ampliação desses aprendizados em outros locais, instituições que possam lhes dar certificado adequado a sua inserção mais segura no mercado de trabalho.

Foto 4– Grupo Afoxé Alafin Oyó – Apresentação em Olinda, Dia da Consciência Negra.



Foto cedida pelo entrevistado, membro do Grupo.

povo negro. A segunda área, a de fotografia, para que as pessoas aprendam a registrar os acontecimentos que fazem a sua história. Nesse segmento foi introduzido um estudo sobre gênero, cor e raça. A terceira área é a que prepara para o carnaval, para a apresentação, usando a serigrafia e a confecção de instrumentos. Incorporou-se a esse item o ensino da capoeira.

O Afoxé possui 50 (cinquenta) membros fixos, os quais estão inseridos na composição das Diretoras e no Conselho Fiscal, e 43 (quarenta e três) participantes fixos para as oficinas, entre crianças e adolescentes. Fabiano afirmou que depois do Carnaval matriculam-se geralmente mais de 100 crianças e adolescentes. Depois de três meses, as oficinas passam a funcionar apenas com menos da metade dos inscritos. Ele considera que o Carnaval é uma mola propulsora de um entusiasmo momentâneo, pois neste período o cortejo do Afoxé extrapola o número de 150 participantes não oficiais.

Para a entrada de novos integrantes, o Afoxé, além dos princípios religiosos, segue outros critérios, como não beber, não vender e não usar drogas, viver adequadamente as

normas e padrões da sociedade. O cuidado com os novos integrantes representa o comprometimento com a imagem do Afoxé, pois qualquer envolvimento ilícito poderá atingir também a imagem do Terreiro do Mestre Afonso, em Águas Compridas, ao qual o Grupo está vinculado. Para Fabiano, o Afoxé não se originou de um terreiro, porém tem uma ligação com um terreiro específico, de acordo com o Diretor que está no momento à frente das atividades do Grupo. No caso, Fabiano faz parte do Terreiro de Mestre Afonso, portanto o Afoxé segue os princípios estabelecidos por este pai de santo, não perdendo seu pertencimento a Olinda.

Quanto aos demais membros fixos, eles trabalham em outras atividades, são funcionários da Prefeitura, designer, arquivista, entre outras funções. Como o Afoxé não pode remunerar pelos serviços prestados os que trabalham e se dedicam às oficinas são voluntários. O grupo mantém-se de apresentações e, no carnaval, tem direito à subvenção carnavalesca, que é muito pouco para cobrir os gastos desse período. Os recursos que recebe são resultantes de vendas de camisetas, instrumentos e adereços, revertidos para ajudar a pagar os alabês – músicos – que têm um papel mais amplo que um ogã de terreiro. Segundo Fabiano,

O ogã é a pessoa que, no terreiro de candomblé, representa a primeira pessoa após o orixá; e é a responsável de trazer o orixá em terra. No Afoxé, em seu lado profano, o alabê, além de ogã, deve ser também músico.

Hoje os ensaios são realizados na União dos Afoxés de Pernambuco –UAPE, Preto Velho, Alto da Sé – Olinda, abertos a um público pagante, cujo lucro é rateado entre o Afoxé e a UAPE. Este dinheiro é usado para o pagamento dos alabês. Comenta Fabiano [...] “que os músicos, ou seja, os alabês não trabalham, já se foi a época da galera ir por amor. Durante o carnaval, o Afoxé não fica com dinheiro nenhum no caixa”. Desse modo, observei nas palavras de Fabiano que a memória afro-descendente não é suficiente para que

esses membros com funções definidas como vitais para a saída do afoxé se dediquem a ele sem uma remuneração.

Uma outra questão é a inquietação do que deve ser o resgate da tradição afro-descendente. As pessoas que estão à frente das oficinas dos afoxés questionam o que vai ser resgatado. Segundo Fabiano,

com a África, devemos ter apenas uma aproximação ou reaproximação daquilo que a gente acabou tomando distância por muitos motivos [...] o que ocorre hoje é uma quebra. Muita coisa está sendo deturpada, explorada, influenciando na visão que se tem da África. A preocupação é que dentro do grupo não se tem a dimensão da África. [...] Na verdade, muito de nós não tem realmente esse conhecimento: o que é a África? E quem são esses povos? Precisamos dessa reaproximação para verificar o que seria esta África. [...] Talvez seja a melancolia que os nossos ancestrais sentiram, quando estavam distantes da sua terra mãe, da liberdade social, de voltar a ser rainha e rei, voltar a ser nobre...

Ao mesmo tempo que ele faz essas colocações, revela também a sua consciência e conhecimento de uma África atual, que apresenta uma realidade ao mesmo tempo de riqueza, pobreza e violência. Afirma Fabiano, que “todos do grupo a vêem por este ângulo, uma vez que os responsáveis pelas oficinas sobre esse tema procuram desmistificar a imagem de uma África atrelada ao tempo da escravidão”. Assegura, ainda, que

[...]a mídia é fundamental nesse processo contrastante, pois tem o papel de mostrar os dois lados da África. Por um lado, uma beleza que ainda existe de sua natureza, de seu ritmo, e de pessoas alegres como as do Brasil, apesar de tudo; e por outro, morte, medo, violência, fome e desgraças.

Em suas palavras, constatei um desabafo, quando questionou: “Que África querem que busquemos?” “Para que serve o resgate da Mãe África?” É essa complexidade de África que o Afoxé expõe nas suas músicas, nas coreografias, nas roupas e adereços e nos batuques.

Apesar da sua pouca projeção internacional, esse Afoxé é um Grupo de referência importante para os afoxés de Recife e Olinda. Tem em sua trajetória 4 (quatro) CDs gravados. Sendo um decorrente do Projeto da Secretaria da Justiça de Pernambuco, outro proveniente do Pernambuco Music; e os demais, gravados ao vivo, no Carnaval de 2002, como produção independente. O Grupo já possui um Clip, produzido pela TV VIVA e um jornal - Jornal Negritude.

4.2.3 Grupo Afro de Dança – Grupo Cultura Negra Do Recife – Bacnaré

Dentre todos os grupos de música e dança no Recife e Região Metropolitana, destaco o mais antigo: o Grupo de Cultura Negra de Recife-BACNARÉ, com 53 (cinquenta e três) anos de atuação, sempre voltado para a música e a dança. A continuidade desse trabalho o transformou em um dos mais conceituados e um dos grupos que mais representam o Recife-Brasil no exterior. É o que tem a auto-estima em alto nível, tendo em vista a sua importância nesta área, frente aos outros.

O Grupo foi fundado em 1954, por Ubiraci Barbosa Ferreira, resultante da dissidência do Grupo **Balé de Arte Negra**, no qual trabalhava com Zumbi Bahia, ambos coreógrafos. Ubiraci, além de presidente, ainda hoje é o coreógrafo principal do Grupo, tendo ao seu lado alguns assistentes. Não possui sede e todas as atividades – principalmente os ensaios - são realizadas em sua casa, localizada na Rua Raul Pompéia, 462, Santo Amaro, bairro de classe média baixa e pobre. Por se situar numa área estratégica, entre o centro comercial da cidade, a Universidade de Pernambuco-UPE e o início de bairros nobres, como Espinheiro e Aflitos, tem muitas escolas e uma boa infra-estrutura. Essa área

encontra-se no momento circundada pela especulação imobiliária crescente, pois possui um forte comércio diversificado, não só dentro, como no seu entorno, inclusive um grande shopping.

Do outro lado do canal que o separa de outros bairros, como Torreão, encontram-se também espaços, como o Chevrollet Hall e o Centro de Convenções, nos quais se realizam mega-eventos. Nesse bairro encontram-se também os mais antigos cemitérios do Recife, o Cemitério de Santo Amaro e o Cemitério dos Ingleses. Há pequenas indústrias, igrejas e grandes templos evangélicos, como a Igreja Universal do Reino de Deus e a Assembléia de Deus. Com toda essa realidade complexa, é um bairro que congrega muitos problemas sociais, como narcotráfico, quadrilha de assaltantes e rede de prostituição. Nesses problemas estão envolvidos também crianças e adolescentes. Nas estatísticas oficiais sobre a criminalidade, esse bairro encabeça a lista dos mais perigosos.

O BACNARÉ, inserido nesta área, é uma das primeiras entidades que tem um compromisso com a reversão desse quadro. Formado por 60 pessoas, entre membros fixos e integrantes do balé, a faixa etária dos que o compõem é de 12 anos em diante, ou seja, fazem parte do Grupo adolescentes, jovens e adultos. Os adolescentes, os jovens e alguns adultos ainda estudam e muitos trabalham em atividades diversas, pois o Grupo não remunera os seus bailarinos. Na entrevista, Ubiraci foi muito discreto ao informar sobre as fontes de recurso do Grupo, bem como sobre as atividades desempenhadas pelos que fazem o Grupo. Afirmou que o Grupo não possuía patrocinadores e que era ele quem o sustentava.

Segundo Ubiraci, a organização do grupo é formada por um presidente, função que ele exerce, um vice-presidente, um tesoureiro, coreógrafos e vocalistas, responsáveis pela música, e uma equipe de percussão responsável pela harmonia.

O Grupo tem como objetivo divulgar e expandir a cultura negra deixada pelos nossos antepassados africanos e também fazer um trabalho de conscientização de jovens para que permaneçam na escola e fiquem longe das drogas. Nesse sentido, as atividades desenvolvidas estão relacionadas às oficinas de dança, percussão e confecção de instrumentos.

A entrada no grupo se dá através da amizade com os componentes. Desse modo, os novos integrantes já chegam sabendo de todas as regras, ou seja, que não podem usar

drogas, bebidas alcoólicas e principalmente não terem pertencido a outro grupo, correspondendo este ao principal e mais importante dos critérios.

No que se refere à memória afro-descendente, ele não definiu o que era memória, mas, a tem como “uma família” (Sic) e considera que a sua manifestação se faz através da música, da percussão e da dança. Afirmou ainda que com a

memória se faz tudo dentro do grupo e para o grupo. A cultura negra precisa ser valorizada, porque ainda hoje existe o preconceito e a falta de conscientização das pessoas. Muita gente só procura a gente para pedir depoimentos e fazer seus livros e na hora que a gente precisa dessas pessoas, a gente não tem apoio. A cultura negra só é lembrada nessa hora, o povo ganha dinheiro em cima da história. É só para isso que o povo negro serve.

Sendo assim, acrescenta que a falta de conscientização e de recursos financeiros são os grandes empecilhos para a reconstrução e a transmissão da memória. Na sua visão, é necessário resgatar a África, pois é nossa mãe, e o seu nome é usado nas músicas; o que revela que, apesar de ser um país pobre, é preciso lembrar que o seu lado cultural é muito rico.

Apesar das informações sucintas e objetivas, a história do Grupo é uma das mais representativas e respeitadas pelos outros grupos, pelo fato de ter acompanhado todo processo evolutivo dos movimentos sociais negros e ser visto como um expoente importante nos espaços sociais e culturais configurados para e pelos afro-descendentes dentro da região. Além de referência, alguns grupos foram criados para competir com o Bacnaré, uma vez que os coreógrafos são ex-bailarinos do referido grupo. É um grupo fechado, vive isolado, independente de qualquer regra, princípio e norteammento estabelecidos por movimentos como o MNU e outras entidades. Pela sua vivência e luta para a conquista do espaço que ocupa atualmente e por ter acompanhado o surgimento de

muitos grupos e de um movimento social como o MNU, é crítico e cético quanto a sua ação, junto à população negra.

A postura do Grupo BACNARÉ é a de quem tem consciência do que é e do que faz, em decorrência da sua história e independência em relação aos outros grupos. Isso o torna diferente e lhe permite destaque, não só pelo nome do seu fundador e pelo do Grupo, refletido nas apresentações, nas inovações coreográficas, roupas e adereços, mas por um corpo de bailarinos e percussionistas de uma beleza física tida como ímpar. Aponta Ubiraci que

meu grande orgulho, do fundador e coreógrafo, é ser coerente com as raízes, é isso o que nos torna diferente [sic]. Nossa visão de África é passada assim, e assim perpetuada. Para tanto vou à África para fortalecer o Grupo.

Nas idas à África, não revelou como alimenta suas fontes de criação para o conteúdo dos espetáculos. Estava atento demais às perguntas, criterioso nas respostas. Havia uma desconfiança declarada; um receio de que uma abertura maior pudesse favorecer alguém. Nem mesmo a questão religiosa foi comentada, citando que todos são livres para seguir qualquer crença. O que importa no Grupo é a dedicação e o comprometimento com as raízes africanas. Não pude buscar mais informações do que as que eu estava ouvindo. Considerando o nível de irritação contida, respeitei a idade, estimada em mais de 65 anos, e a demonstração de todo um cansaço provocado pelas entrevistas ao longo da vida. Há implícito, todo um aparato em termos de patrocinadores e contatos com ong's internacionais, tendo em vista o número de apresentações feitas fora do país e a contradição de manter o Grupo com os próprios recursos.

Foto 5 – BACNARE – Grupo que se apresentou em Taiwan



Foto cedida pelo entrevistado, membro do Grupo.

Ele é voltado exclusivamente para apresentações de grande porte, longe de contato e de convites para participar de eventos de outras entidades, como o MNU. É um grupo que precisa de um estudo à parte, e mais amplo, diante de toda a sua bagagem histórica.

Foto 6- BACNARÉ –Apresentação no Teatro do Parque, 2005



Foto cedida pelo entrevistado, membro do Grupo.

O novo e o surpreendente apresentado em suas coreografias são conhecidos, respeitados e copiados, uma vez que se baseiam em danças sobre rituais de colheitas, de caças, de louvação aos orixás, misturando realidades históricas e cotidianas das sociedades africanas com realidades brasileiras, como vivências nas senzalas, rituais sagrados, cotidiano dos Quilombos e suas figuras emblemáticas.

O sagrado e o profano são explorados com riquezas de detalhes, de gestos, vozes, ritmos, pinturas corporais, expressões e cantos. A percussão é o grande divisor de águas das suas apresentações. Os outros grupos fundamentam-se muito em seus trabalhos, principalmente o de dança, uma vez que os ex-bailarinos criam os seus próprios grupos, não podendo negar a escola de onde vieram. Em apresentações de outros grupos, presenciei comentários de pessoas, apontando para participantes que tinham passado pelo BACNARÉ, reconhecido por não ter perdido o estilo de dança do grupo. Na entrevista e nas apresentações, observei que neste grupo não há outro trabalho que não seja o voltado para a

dança e a música, onde a memória afro-descendente é usada com criatividade e ousadia artística.

Foto 7 – BACNARÉ – Apresentação no Festival de Dança na França



Foto cedida pelo entrevistado, membro do Grupo.

4.2.4 Grupo Afro Centro De Educação Cultural Daruê Malungo

Para fazer a etnografia do Centro de Educação Cultural Daruê Malungo foi preciso reconstruir a história da comunidade onde ele está localizado, para entender o porquê da sua existência. A Comunidade de Chão de Estrelas, situada na Campina do Barreto –Recife, surgiu da recondução dos moradores da área Cabo Gato, Olinda, para essa comunidade, como solução para os conflitos referentes à conquista da casa própria.

Situada na região do rio Beberibe, que faz divisa entre Recife/Olinda, Chão de Estrelas possui índices elevados de analfabetismo, desemprego e violência.

Predominantemente jovem, a comunidade não possui condições dignas de moradia, saneamento, segurança, transporte e educação, o que contribui para o aceleramento e para a crueza da luta pela sobrevivência. O local em que está localizada a sede do Daruê Malungo não tem calçamento. Constantemente se encontram crianças descalças, brincando de bola, empinando papagaio e pião. Ainda se vê brinquedos, como carro de lata, e de madeira. Dentro deste quadro, precocemente, as crianças e os adolescentes buscam as ruas tanto para a venda de pequenos produtos, como para esmolar. Desse modo, a possibilidade de entrarem no mundo da marginalização é imensa. Segundo Vilma Carijós, coreógrafa e dirigente do Grupo, que me concedeu a entrevista,

esse processo de miséria fomenta desde cedo o agravamento das condições de vida e conseqüentemente o processo de exclusão. Sem perspectiva, sem oportunidades e sem direitos, as famílias se vêem obrigadas a conviver num cotidiano cruel e sem saídas.

Os caminhos para reverter esta situação apontaram para uma ação que deveria envolver e aliar formação, identidade cultural e produção. Foi neste contexto de idéias e buscas de soluções concretas que surgiu o Daruê Malungo, como é popularmente chamado no bairro.

O nome DARUÊ, segundo Vilma, significa energia e força; o termo MALUNGO corresponde à expressão companheiros e reflete a resistência e a luta dos negros. Era tudo que a comunidade precisava para reordenar a vida das crianças e dos adolescentes.

A figura do Mestre de capoeira, educador e dançarino, Gilson Santana, conhecido como Meia Noite no Balé Popular de Recife, Gilson Chau, para os amigos da Capoeira, e Chau, na comunidade em que mora, foi fundamental. Nos intervalos de sua participação no corpo do Balé Popular do Recife, ele dava cursos e oficinas de capoeira, coco, frevo, entre outras expressões da cultura afro-descendente, para crianças e jovens excluídos do sistema de educação formal, nas comunidades de Água Fria, Fundão, Beberibe e Chão de Estrelas da Região Metropolitana, sendo este último o bairro em que reside.

Ao falar de Gilson Santana – Meia Noite, Vilma destaca a importância de sua presença no Grupo e na Comunidade, mostrando ao mesmo tempo um pouco de suas características como profissional e do que busca social e artisticamente.

Buscando incentivar as potencialidades artísticas e espontâneas nessas criaturas, Meia Noite girou o Brasil e o mundo representando o que existe de mais puro e autêntico das nossas raízes. É reconhecido internacionalmente como mestre e já arrebatou as melhores críticas e prêmios pelo seu trabalho social e pela sua excelente performance técnica e artística. Vivendo as mesmas dificuldades de sua comunidade, ele afastou-se do Balé Popular e jogou-se inteiramente num trabalho educativo, através da cultura afro em Recife. Na perspectiva do resgate da cidadania, parte do princípio de que a formação fortalece a conquista da autonomia.

O Centro Daruê Malungo foi criado em 05 de outubro de 1988 e legalizado em 1990. Com sede própria dispõe de uma estrutura física coberta de aproximadamente 280m, constituída de um amplo salão, cinco salas, uma cozinha, um escritório, dois banheiros e uma área externa de lazer que circunda todo o prédio. Hoje caracteriza-se como uma organização não governamental, tendo um Presidente, que é o seu fundador, Gilson Santana; Vice- presidente, 1ª Secretária, 2ª Secretária, 1º Tesoureiro. 2º Tesoureiro e o Conselho Fiscal.

Os recursos financeiros para ativação do Daruê Malungo foram, segundo Vilma, adquiridos através de feiras típicas, doações de pequenos estabelecimentos e amigos, projetos, convênios e ajudas temporárias de instituições públicas e organizações não governamentais locais, como a Cáritas Francesa.

Assiste em torno de 110 crianças e adolescentes, entre 03 e 18 anos de idade, não só as crianças e os adolescentes do bairro onde encontra-se instalado, mas também dos bairros

próximos como o Arruda, Peixinhos e Saramandaia. O Daruê Malungo sobrevive também, de pequenas apresentações e também da venda de produtos - camisetas, adereços, instrumentos - resultados das oficinas de serralharia e marcenaria, bordado, percussão e dança popular. A alfabetização das crianças se faz a partir dos mitos da cultura negra pernambucana, desenvolvendo-se atividades culturais durante todo o dia. Os próprios educadores (todos voluntários) e as crianças produzem os adereços, figurinos, instrumentos, num processo dignificante e de estímulo sadio à criatividade, à imaginação, à informação, à capacidade crítica e de participação no processo de conquista e ampliação de seus direitos.

A inserção de novas crianças e novos adolescentes se dá através de seleção, cuja abertura de inscrições ocorre no meio do ano, exigindo-se cópia do registro de nascimento ou identidade. Após esse procedimento, é feito contato com a família para investigar as suas necessidades e suas condições e constatar se a criança está freqüentando ou não outra Escola. Sendo aceita, é feita uma reunião com todos os responsáveis pelas crianças para passar as informações sobre o Centro.

O Centro tem como principal objetivo ser uma referência de resistência cultural, o que significa o reconhecimento, a preservação e a divulgação da cultura afro-descendente. Possui outros objetivos que reforçam o primeiro e ampliam o seu caráter de Centro Educacional: apoiar a rede formal de educação, através de complementação curricular, no que se refere à formação cultural; apoiar as famílias que não possuem estruturas para uma formação integral dos seus filhos; garantir a solidificação e a continuidade da proposta cultural educativa do Centro, enquanto iniciativa de organização popular articulada ao conjunto de lutas sociais pela melhoria das condições de vida e pelo aprendizado e descoberta das raízes culturais afro-descendente; e garantir um serviço educativo cultural de qualidade às crianças e aos adolescentes de Chão de Estrelas e adjacências, preservando e divulgando para o povo, principalmente o negro, sem discriminação de sexo, raça, posição social, as raízes culturais de um povo.

Foto-8 –Apresentação do Centro de Educação Cultural Daruê Malungo



Foto cedida pela entrevistada, membro do Grupo.

Frente a esses objetivos, a entrevistada Vilma vê a

memória afro como resistência cultural e como forma de sobrevivência do povo negro. Por isso a nossa educação formal é essencial para passar essa verdadeira história, criando assim uma consciência que permita lutar, reivindicar.

A propagação dessa memória esbarra muitas vezes, segundo Vilma,

nas questões financeiras, porque para tudo precisa-se do dinheiro. Para ir a um Congresso ver coisas e saber coisas sobre a África é necessário ter recursos. Embora muita coisa já tenha se transformado e já tenha sido recriada aqui, é principalmente da Mãe África que vem o nosso ritmo, o forte do nosso trabalho.

O que fundamenta a visão de África para o Centro é ter um lado cultural muito forte, identificado com os ritmos, com as artes plásticas e com os movimentos corporais, assim como, a luta contra a indignidade humana, a violência e a pobreza. Dessa forma, diz Vilma que

Temos que mostrar os dois lados, um lado que quando a gente olha temos um brilho no olhar e do outro um olhar cheio de lágrimas de choro, mas é a realidade tem que ser passada assim.

O Grupo desenvolve oficinas sobre a “África” e sobre os “afro-brasileiros” para as crianças e adolescentes que não estão na Escola do Grupo Daruê Malungo. Outras oficinas “profissionalizantes” foram criadas, do tipo: confecção de instrumentos, ateliê - figurino, adereços, crochê e artesanato, arte cênica; danças populares e afro-brasileiras - envolvendo preparação física, banco de passos e coreografias; percussão; artes plásticas - pintura em tecido, papel, parede. Ainda faz atividades de dança e de percussão em parceria com o Grupo Pé no Chão, com crianças e adolescentes que vivem na rua.

As crianças que não fazem parte da Escola do Grupo Daruê Malungo, cursando o Pré-Escolar e a Alfabetização, como também os adolescentes, devem frequentar obrigatoriamente uma escola e participar do Grupo nos horários de 7:00 às 11:00 e 14:00 às 17:00, de acordo com a disponibilidade deles.

O Grupo Daruê Malungo projeta-se no campo da cultura afro-descendente tanto nacional como internacionalmente. Nos anos de 1995, 1997, 1999, 2000, 2002, 2003 e 2005 participou do Festival de Inverno em Garanhuns; no ano de 2002 teve 20 (vinte) alunos participando da montagem de um Espetáculo profissional, com quatro apresentações no Teatro Armazém 14, no mês de junho. Nesse mesmo ano, ganhou o 1º lugar como Melhor Coreografia Afro-brasileira. No ano de 2003 foi convidado para participar do “Janeiro de Grandes Espetáculos”. Em 2004 o Grupo esteve no Festival de Dunya, na Holanda, e também, na Alemanha, pelo Intercâmbio Cultural com o Maracatu Colômbia. Participou do dia Internacional da Dança entre 2003 a 2007. Participou da Temporada de Grandes Espetáculos, que acontece em janeiro, em Recife, no Teatro Apolo nos anos 2006 e 2007 e todos os anos é convidado para a abertura do Carnaval de Recife.

Os 4 (quatro) Grupos etnografados revelam, por um lado, peculiaridades que os tornam diferentes e, ao mesmo tempo, pontos comuns em relação aos outros 16 (dezesesseis) não etnografados. Esses aspectos serão tratados no item abaixo, onde mostro e comparo outras realidades do campo de pesquisa. Nesse caso, a análise abrange os 20 (vinte) grupos escolhidos, visando demonstrar as suas funções e papéis relativos à perpetuação da memória afro-descendente, bem como retratar de que modo constroem e usam as representações dentro dos espaços sociais e culturais afro-descendentes, tendo como foco os objetivos e as estratégias de ação em prol da transformação da população afro.

4.3 Outras Realidades do Campo

Na minha pesquisa de campo constatei que, de uma forma geral, todos os Grupos estão localizados em bairros pobres, alguns até de difícil acesso, e em situação de risco em todos os aspectos e dimensões. As casas são simples e algumas em condições precárias. Às vezes estão situadas em ruas sem iluminação e sem calçamento. Nas áreas em processo de urbanização, as ruas, apesar de largas, ainda continuam a apresentar vulnerabilidade em termos de segurança e de infra-estrutura. Em virtude desses últimos aspectos, alguns entrevistados tiveram que marcar um local de encontro para me acompanharem até a sede

ou a casa deles e, no final da entrevista, retomarem comigo ao local anterior do encontro. Ao lado de um membro da comunidade não correria tanto risco ou passaria por situações desagradáveis.

As sedes e as moradias, que muitas vezes fazem a função de sede, não impedem de legitimar o grupo, no que diz respeito à essência de sua existência, ao seu papel junto à comunidade e à percepção do que estão defendendo, propagando, repassando e usando. Muito pelo contrário, a simplicidade das moradias, dos residentes e do bairro em si, parecia justificar a necessidade do surgimento do próprio Grupo, do agarrar-se a alguma coisa que os fizesse sentirem-se integrantes de uma sociedade.

No que se refere à organização dos Grupos, todos estabelecem uma hierarquia e afirmam que ela é importante e vital para a constituição e legalização dos Grupos, fazendo, obrigatoriamente, parte do estatuto. Essa forma de organização não pode deixar de existir, até mesmo para atender às exigências para a execução de projetos, contratos de shows, idas ao exterior, vinculações ou parcerias com Instituições, Ongs e Fundações. No dia-a-dia existe uma certa flexibilidade, como afirmou o componente do Grupo de Afoxé Omim Sabá de Música e de Dança: “os problemas e as decisões são tomadas conjuntamente, independente dos cargos ocupados”.

Como é normal em quase todas as pesquisas, esta também passou por situações que geraram uma certa expectativa com relação aos grupos e uma certa inquietação. Em muitos casos, isso foi explícito quando os informantes revelaram que estavam cansados de participar mais uma vez de entrevistas, de falar as mesmas coisas sem retorno para os Grupos. Esse retorno envolve abertura junto à mídia, favorecimento para infiltração nas “máfias” que promovem eventos; maior aproximação com setores da Prefeitura que cuidam de Cultura Afro-descendente; e ajuda para que possam se inserir nas Ong’s e tenham acesso aos recursos para os projetos que apresentam.

Em todos ficava evidente uma preocupação em não se expor, como uma forma de proteger suas fontes, principalmente os mais antigos, em cujas agendas e currículos estão as viagens, as produções de CDs e Clips, consideradas pelos outros Grupos, em conversas informais, como privilégios e favorecimentos. Essa forma de desconfiança entre os grupos deixou claro, as vias como se estabelecem os conflitos, os despeitos e as competições.

As análises da pesquisa de campo mostraram que entre os Grupos mais antigos e os mais recentes está refletido um cenário de mudanças e transformações históricas, políticas, econômicas, sociais e culturais, que influenciaram seus surgimentos e, nos dias atuais, evidenciam as diferenças e as semelhanças nas suas atuações. Esse cenário refere-se às décadas de 1930 a 1970, que representam para os Grupos Afros de natureza religiosa, de natureza cultural e de natureza político-ideológica um marco de perseguições, pressões e interferências políticas, por um lado, e de estratégias de lutas e resistências desses Grupos, por outro.

Tornar visíveis essas décadas significa, para este estudo, justificar que, sendo antigo ou sendo recente, os Grupos Afros estão além do que representa um surgimento aleatório, numa mesa de bar, por uma dissidência ou por uma necessidade de sobrevivência. Destacá-los nesse cenário tem, para mim, dois sentidos: um deles é apresentar a inserção política de uma população diferenciada, para romper com os estigmas e imagens criadas por grupos que insistem em perpetuá-las; e o outro é evidenciar a importância e a diferenciação que esse marco proporcionou e proporciona até hoje nas práticas dos Grupos estudados, junto à população negra.

Dentre os Grupos analisados, o Grupo BACNARÉ é um grande exemplo desse marco. Por ser o mais antigo dos Grupos Afros, o seu comprometimento sempre esteve vinculado à manifestação cultural afro-descendente, independente de ações de cidadania, propostas político-ideológicas e muito menos pedagógicas, apesar de se situar numa área social e economicamente crítica. O entendimento da ação diferenciada do Grupo BACNARÉ levou-me a contextualizar o quadro político-histórico do país, no qual emergiram os primeiros movimentos negros, até o seu momento de fundação. Como Grupo Afro, ressalto que ele traz toda uma carga histórica de pressões e perseguições sofridas, nas décadas de 1930 a 1937, por todos os movimentos e entidades negras dessa época, que se posicionavam em lutas de contestação e de reivindicação pela integração social. Destaco nessa fase a Frente Negra Brasileira – FNB⁹⁰, que mais tarde foi configurada como partido político e fechada pelo Estado Novo.

⁹⁰ A Frente Negra Brasileira foi fundada em 1931. Em 1936 transformou-se em partido político e em 1937, com o Estado Novo, foi desintegrada. A FNB em Recife foi liderada pelo poeta Solano Trindade.

No período de 1945 a 1948, as entidades negras novamente agitaram-se intelectual e politicamente, procurando redefinir e implantar de forma definitiva as reivindicações da comunidade negra. O agravamento da situação fez com que as entidades negras se expressassem apenas como entidades culturais, associações recreativas e teatros, exemplificado pelo Teatro Experimental Negro - TEN

Na década de 1950, numa nova tentativa de se organizar e ocupar o espaço tirado pelo Estado Novo, a classe trabalhadora negra, como diz Fernandes (1989), cria em 1954 a Associação Cultural do Negro, com o objetivo de implantar uma nova ideologia que trouxesse de volta as lutas reivindicatórias. Fracassado esse novo intento, as atividades novamente se reverterem em associações culturais. É nesse clima do ano de 1954 que o BACNARÉ é fundado, pautado exclusivamente na recriação da cultura africana no Brasil, através da música e da dança. Nas minhas análises, constato que o BACNARÉ, por um lado, dentro desse processo histórico, afasta-se de qualquer comprometimento político e ideológico, resguardando-se, como aconteceu com outros que o antecederam e precederam de qualquer intervenção institucional, com poderes de extingui-lo.

Mais tarde, na década de 1960 e, principalmente, na de 1970, o BACNARÉ se abstém, enquanto grupo, de se inserir na explosão dos movimentos sociais. Repudia e critica os arroubos dos novos movimentos sociais e fecha-se no seu mundo da dança e da música, o que lhe garantiu, por um lado, a tranquilidade e a independência em suas ações; e, por outro, adquiriu, junto às instituições e outras entidades, o que nenhum Grupo Afro tinha conseguido até 1978 em Recife, o reconhecimento de preservador, difusor e perpetuador da memória afro-descendente, fundamentado apenas na música e na dança.

O BACNARÉ expressa a confiança de ser, entre todos os outros Grupos, o mais autêntico em suas propostas, bem como, convicto da sua responsabilidade com a prática das sobrevivências africanas, dentro do verdadeiro sentido de reaproximação vivida com a África. Essa forma de se mostrar e de agir me reporta à questão da autenticidade discutida por Anico (2005), Appadurai (1982) e Gonçalves (1988), ao considerarem-na como uma forma de legitimação e ancoramento das representações do passado, atreladas ao mapeamento do tempo e da memória, quando voltadas para articular identidades que buscam o amparo em memórias coletivas para a confirmação de pertencimento.

No Grupo BACNARÉ, tudo conduz a essa busca de autenticidade, apresentando verdadeiros espetáculos de rituais e estilos cotidianos africanos, traduzindo a liberdade do imaginário que o leva e o faz sentir-se na África. Como reforço, explora a força da energia dos instrumentos, do visual dos adereços, do colorido e da ousadia das roupas; das pinturas, e do impacto das expressões dos corpos, representando, como diz Mattoso (1988) e Soares (2000), fragmentações étnicas e marcas de procedências. Destaco aqui as pinturas e as expressões corporais para retomar Connerton (1999) e Augé (1994), no que se refere ao corpo como portador da memória dos grupos, embora a sedimentação das lembranças não guarde alusões à sua origem histórica, mas, simplesmente, reencenações atualizadas como forma de fazê-las presentes às novas gerações.

As análises são reforçadas com esses autores, a partir do momento em que, para o BACNARÉ, a significação dessas fragmentações e marcas manifestadas têm realmente uma intenção de autenticidade. Porém, vejo que, para o Grupo, elas traduzem uma concepção homogeneizada de África, ou seja, existe a reinvenção dessas marcas, mas não o reconhecimento e a identificação das fragmentações étnicas, no tempo, no espaço e no lugar, tanto para eles, como para o público. As repetições de gestos, coreografias e tudo o que compõe o cenário africano de uma memória afro-descendente reconstruída pelo BACNARÉ corresponde a uma imposição de valores e normas comportamentais artísticas, atreladas a uma continuidade do que se entende e se traduz sobre o passado escravo e sobre a África.

No período do surgimento do MNU-Recife, 1978, o BACNARÉ já estava consolidado e respeitado como Grupo Cultural. Os movimentos sociais, como o MNU, tinham como proposta a mudança da visão de África, a revisão do papel histórico do país, críticas ao sistema excludente e a explosão dos valores da cultura negra, visando à reafirmação da identidade étnica e à introdução de reivindicações anti-racistas. O BACNARÉ permaneceu imune a essas transformações e cético quanto a esses movimentos.

Diferentemente do BACNARÉ, e ao mesmo tempo por tê-lo como espelho, os Grupos Afros dos meados da década de 1970, junto à efervescência do MNU, nascem em decorrência de uma dissidência; do desejo de ter um grupo para atuar perante a população negra; da concorrência com grupos que ocupam todos os espaços, quebrando-lhes a supremacia; da descoberta de um caminho menos árduo para a sobrevivência –

profissionalizando por meio das habilidades com a música, com a dança e também com o artesanato; e ainda da ascensão econômica e social, que começa visando o coletivo e termina voltada apenas ao individual.

O Grupo Balé Afro Magê Molê é uma prova desse surgimento com fins competitivos. O seu representante afirma que,

[...] o afro em Recife já estava muito apagado, só existia o BACNARÉ e quando a gente colocou o nosso grupo, vieram vários outros Grupos de dança afro nos dizer que o afro com a gente é tudo. Isso vem provar que não é apenas um que pode representar a cultura africana. Outros são capazes, o que falta são oportunidades, que deveriam ser para todos.

Nesse período de exacerbação da identidade étnica, criar um grupo significava ir além da preservação, da divulgação da memória e do patrimônio cultural africano. A emergência de um grupo afro tinha como princípio, a partir daquele momento, a cidadania que envolvia o conhecimento e a conscientização dos afro-descendentes como sujeitos da sua história. O passado configurava-se como fonte da construção do presente que conduzia a uma prática política, social, histórica e cultural reflexiva e crítica.

Acreditando nessa perspectiva, os grupos afros compreenderam que a atuação junto à população afro-descendente seria mais forte e possível de concretização, tomando por base as crianças e os adolescentes, população tida como fundamental para assegurar a perpetuação da memória afro-descendente. A diferença entre os Grupos Afro-descendentes nessa nova fase e o BACNARÉ está em entenderem que a chave do sucesso e da ocupação do mesmo patamar de reconhecimento estava em investir nessas crianças e adolescentes. Portanto, o grande salto seria a preparação desse pessoal nessa faixa etária, tornando-os agentes mobilizadores e transformadores da realidade afro-descendente.

Essa compreensão do novo papel dos movimentos negros, incluindo os grupos afros, é reforçado por autores estudados em outros capítulos, como Francisco (1997), que

afirma que os terreiros, os blocos afros, os afoxés, as escolas de samba e outras expressões afro-descendentes contribuem para a expressão, a sustentação, a afirmação e a conservação da memória coletiva dos afro-brasileiros. As pesquisas mostram, até um certo ponto, uma inversão, principalmente no que se refere aos Grupos voltados para a dança e a música, mediante a forma pela quais muitos grupos afros ainda hoje são criados. Isso é reconhecido por eles próprios e se constitui, conforme as entrevistas, numa das questões mais sérias enfrentadas por eles, porque entendem que, para a formação do grupo, precisariam organizar uma infra-estrutura mínima, que seria a sede. Deixaram claro que essa situação é decorrente do nível sócio-econômico dos membros envolvidos, do pouco domínio sobre a problemática negra e sua história, da consciência conceitual do papel para o qual o grupo foi criado, e da ausência de articulações. A pesquisa de campo mostra que dos 20 (vinte) grupos estudados, 12 (doze) não tem sede.

Quadro- 2 Situação de Sedes dos Grupos Investigados

Sede	Quantidade	%
Própria	08	40
Provisória	02	10
Não tem	10	50
Total	20	100

Dos 08 (oito) que possuem sede, 04 (quatro) são dos Afoxés, considerados como os mais privilegiados, pois, têm os terreiros como suporte, garantindo uma infra-estrutura para sua existência. A situação dos provisórios é a mesma dos que não possuem sede. Um deles está num espaço cedido pela Prefeitura, que a qualquer momento pode solicitar a devolução; e o outro, está em um espaço, no Centro da Cidade, cedido por um acordo de amizade. Esses Grupos entrevistados alegaram que os ensaios, reuniões e oficinas ocorrem nas ruas ou em qualquer local que lhes seja oferecido, ou negociado, ou pedido por eles. Na ausência desses espaços, os fundadores e/ou presidente abrem suas casas para as atividades possíveis de serem feitas numa residência, conforme o quadro abaixo.

Quadro-3 Espaços Utilizados para as Atividades

Locais das Atividades	Nº de Grupos	%
Sede	08	40
Escolas	02	10
Associações	01	5
Centro Comunitário	01	5
Sede de alguma Entidade	04	20
Residência do Fundador*	04	20
Total	20	100

*Há um Grupo que realiza apenas as reuniões e algumas atividades na Residência do Fundador; outras atividades, como os ensaios, acontecem na Rua.

Nas pesquisas de campo, também foi apontado pelos entrevistados que o fato de não possuírem sede implica em uma preocupação constante com a conservação dos instrumentos, documentos, vestuários e adereços, e todos os outros tipos de materiais pertencentes aos grupos. Isso acarreta prejuízos com perdas, estragos irrecuperáveis, extravios e, em alguns casos, até mesmo roubos. Mesmo guardando-os nas residências dos seus membros, a precariedade das moradias contribui para aumentar esses prejuízos.

Para os entrevistados, as questões sócio-econômicas e a falta de uma infra-estrutura para a organização e o funcionamento adequado dos grupos impedem a concretização dos objetivos, que não vão além de oficinas de dança, de música, de percussão, de fabricação de instrumentos. No entanto, os informantes acreditam que cumprem com uma parcela de contribuição para a mudança dos afro-descendentes, o que significa a preparação básica para a inserção no mercado de trabalho, a profissionalização, ou seja, uma forma de ganhar a vida com dignidade.

Dos 20 (vinte) grupos trabalhados, 15 (quinze) fazem trabalho com crianças e adolescentes. Desses 15, apenas 01 (um), o Grupo Daruê Malungo, está envolvido com a Educação Formal, além de atividades de oficinas. O **Quadro 4** demonstra essa realidade.

Quadro-4 Grupos que trabalham com Crianças/Adolescentes e Tipos de Atividade

Grupos	Crianças/ Adolesc.	Adultos.	Atividades
Grupo de Afoxé Obá Airá		X	Oficinas de Música, Instrumentos.
Grupo de Afoxé Oxum Panda	X		Oficina de Percussão
Bloco Afro Obá Nigé	X		Oficina de Percussão
Grupo Mazuca da Quixaba	X		Oficinas de Percussão e Dança
Grupo Afro Cultural Força Negra	X		Oficinas de Dança, Música, Capoeira e Artesanato
Grupo Cult. Negra Afoxé Timbaganjú		X	Oficina de Percussão
Balé Afro Magê Molê	X		Oficinas de Dança e Percussão
Grupo de Afoxé Alafin Oyó	X		Oficinas de Conhecimento de História, Percussão, Fotografia, Capoeira, Dança, Corte e Costura, Serigrafia e Fabricação de Instrumentos
Bloco Imbola Negro	X		Oficinas de Dança e Música
Afoxé Ilê de Egbá	X		Oficinas de Dança, Música, Artesanato e Culinária.
Grupo Afro Raízes de Quilombo	X		Oficinas de Dança, Música e Percussão
Grupo de Afoxé Ará Odé	X		Oficinas de Dança, Música e Instrumentos
Bloco Afro Oju Obá		X	Oficinas de Percussão e Dança
Grupo de Afoxé Oyá Alaxé		X	Oficinas de Percussão e Dança
Centro de Educação Cultural Daruê Malungo	X		Educação Formal, Oficinas de Percussão, Dança, Teatro e Artesanato.

As informações coletadas mostram que predominam nas oficinas a fabricação de instrumentos, o ensino da música – percussão – e a dança. Segundo os entrevistados, dessas oficinas surgem as bandas que hoje se proliferam nos shows e nos eventos. Através delas – por dissidência - criam-se outros grupos de dança e percussão. O Daruê Malungo é o único que tem um trabalho diário com as crianças e adolescentes, o que impede, segundo Vilma, a informante desse Grupo, um retorno à rua e à vulnerabilidade diante de uma situação de risco. Ela considera que a forma como são conduzidas as atividades constitui a construção da cidadania.

Se para os familiares dessas crianças e adolescentes, tirá-los da rua, das drogas, da prostituição e da marginalização significa um alívio, uma segurança, para nós, representa muito mais do que isso. Vai além da mudança da imagem. É para nós um sentimento profundo de responsabilidade e de contribuição para a melhoria da população negra. O trabalho com esse público deve ser constante, diário, quase que vigilante.

A pesquisa revelou que nos grupos que trabalham com música e dança envolvendo crianças e adolescentes o número de participantes é muito instável. Apenas o Daruê Malungo e o Alfin Oyó souberam, com precisão, informar o número de crianças e adolescentes com os quais trabalham. Dos 15 (quinze) apresentados no **Quadro-4**, só 13 (treze) grupos alegaram que era impossível esta informação, considerando a flutuação dessas crianças e adolescentes e por não ser possível uma cobrança de frequência. Um dos entrevistados desses 13 (treze) Grupos Afros, o informante do Grupo de Afoxé Oxum Pandá, sobre essa questão afirmou que

[...] fica quem quer. Não podemos obrigar a fazer parte do que não lhe toca, não lhe desperta interesse. Não tem pai, nem mãe que faça freqüentar. Ficar para atrapalhar, não adianta. Deixamos à vontade. Quando resolvem voltar, as portas estão sempre abertas.

Nessa problemática, salientaram que o Carnaval rege a entrada e a saída das crianças e adolescentes no Grupo e nas atividades. As informações coletadas revelaram que a variação é grande durante o ano. Porém, no período que antecede o carnaval, momento forte dos ensaios, o percentual de participantes extrapola; o que eleva a expectativa de aumento do quadro após este período, principalmente do público adolescente. Os afoxés e os blocos afirmaram que o número ultrapassa a margem de 100 (cem) pessoas. Para os entrevistados, a extrapolação do número de pessoas no Grupo é decorrente da empolgação, da emoção com o ritmo ou, ainda, no caso dos afoxés, da empatia repentina com a religião afro-brasileira, em especial, com culto aos orixás e com a maneira do grupo desfilar. Em virtude de tudo isso, já ficam preparados para os novos ingressos após o carnaval.

No entanto, essa busca durante os festejos carnavalescos é importante e necessária para a venda dos produtos confeccionados por eles, como adereços, instrumentos, camisetas dos grupos e adereços, constituindo-se numa das formas de adquirir fundos, recursos para a manutenção e gastos extras, que a subvenção carnavalesca recebida não cobre. A forma como os grupos surgem, se articulam e elaboram a vivência da memória afro-descendente levou-me a investigar o nível de escolaridade dos seus membros. A preocupação dos entrevistados em citar, não apenas a sua escolaridade, mas de inserir a de outros componentes do Grupo, demonstrou a necessidade de legitimar a finalidade do Grupo. Com essa atitude, também deixaram explícita uma insistência em assegurar o rompimento com a imagem de estagnação da população negra, com a discriminação e com o preconceito que envolvem os Grupos Afros, principalmente quando se refere à dança e à música. Afirmou nesse momento Vilma, do Grupo Centro de Educação Cultural Daruê Malungo que

[...] pessoas que lidam com o afro têm capacidade, instrução e conhecimento sobre as questões relativas às questões afro-brasileiras e africanas. Houve uma mudança, a população negra está mudando de patamar, está conseguindo inserir-se na sociedade.

A contradição nos Grupos Afros estabelece-se, neste momento, entre as dificuldades, principalmente de pessoas não preparadas para atuarem de acordo com os princípios e as propostas estabelecidas, e a insistência em apresentarem um nível de escolaridade que não representa a realidade em que os mesmos se encontram hoje.

Quadro – 5 Escolaridade

Fundamental	Médio	Graduação	Pós-Graduação	Total
05	15	10	03	33

O quadro exposto não representa especificamente a escolaridade dos 20 (vinte) entrevistados, ou seja, 01 (um) de cada Grupo Afro. Junto a este número foram acrescidos 13 níveis de escolaridade de outros membros que estavam por perto, no momento da entrevista. Os dados apresentados sobre a escolaridade levam à constatação de uma deficiência, dentro dos Grupos, de um pessoal capacitado para assumir determinadas funções no que se refere aos conteúdos que não sejam de oficinas de percussão, coreografias e artesanatos.

Há uma ausência de pessoal com formação adequada para prover a fomentação de uma memória afro-descendente crítica e reflexiva. Das 33 (trinta e três) pessoas que formam o **Quadro de Escolaridade**, 10 (dez) possuem graduação, não cobrindo nem a metade dos Grupos, uma vez que em um só Grupo foram encontrados 02(dois) graduados. Isso implica dizer que nos Grupos predominam os níveis de Ensino Médio e Fundamental. A Pós-Graduação encontrada nos Grupos Afros corresponde à Especialização em Religião

e em História, o que não é um número significativo para a quantidade de Grupos, bem como para atender as suas necessidades. Muitos Grupos expuseram suas preocupações em ter pessoas “preparadas, com estudo e formadas” para propiciar conteúdos mais profundos, criar escolas formais, dar mais força as atividades didáticas e assim assegurar que as crianças e os adolescentes não retornem às ruas e ao estado de risco. Como afirmaram Vilma, do Daruê Malungo e Pessoa, do Afoxé Alafin Oyó, a educação é o ponto de partida, principal e essencial para a mudança da qualidade de vida da população afro-descendente.

Alguns entrevistados relataram que participam de Seminários, Encontros e Capacitações sobre História, Religião, Cultura, Cidadania e Direitos Humanos oferecidas pela Gerência Operacional do Centro de Formação, Pesquisa e Memória Cultural – Casa do Carnaval, ligada à Secretaria da Cultura, da Prefeitura da Cidade do Recife. Dos 20(vinte) Grupos Afros, apenas 08 (oito) participaram das últimas capacitações oferecidas. Nesses cursos de formação, qualquer membro dos Grupos Afros que estiver disponível é enviado para participar.

Segundo os entrevistados, os que estão à frente das oficinas de “profissionalização” (Sic)⁹¹ oferecidas dentro dos Grupos Afros e que atuam como “professores”, nem sempre são os que possuem o nível fundamental ou médio. São os músicos (percussionistas, principalmente), estilistas, figurinistas, produtor cultural, cozinheiro de comidas típicas da cultura afro-descendente, design, educador popular e coreógrafos responsáveis pelo planejamento e execução das oficinas.

Essa formação profissional é comum em todos os Grupos Afros. Observei que, para os Grupos Afros, a dança e a música são “instrumento de trabalho social” (Grupo Brasáfrica e o Grupo Afro Cultural Força Negra) e/ou ainda, “mais uma forma de trabalho das comunidades de baixa renda” (Grupo Balé Afro Magê Molê); “a possibilidade do aprendizado de uma profissão – produzir e tocar um instrumento – para ganhar a vida” (Grupo Cultura Negra Afoxé Timbaganjú); e, por último, “angariar recursos através de projetos e, dessa forma, fazer viagens e ser conhecido internacionalmente (Grupo Afro Cultural Resistência Negra).

⁹¹ “Profissionalização” –refere-se aos cursos oferecidos pelos Grupos, como forma de inserir os jovens no mercado de trabalho. A maioria dos Grupos oferece apenas a percussão, a música e a dança. Só o Afoxé Alafin Oyó oferece cursos mais diversificados, permitindo também que adultos participem. Ver Quadro – 4.

Outro aspecto comum que identifiquei, nos Grupos são os critérios para se associar aos Grupos. Para os Grupos de música e dança basta que o candidato a integrante seja trazido por um dos membros antigos. Se não for conhecido de alguém do Grupo, é necessário apresentar identidade, comprovante de residência, ficando em observação para verificar se há uma adequação ao Grupo. Nos afoxés, os critérios são os mesmos dos dois mais antigos, o Alafin Oyó e o Ilê de Egbá, pois quase todos os fundadores dos afoxés mais recentes fizeram parte de um dos dois Afoxés mais tradicionais. As pessoas que querem se inserir nos Afoxés, com pretensões de se tornarem membros e se integrarem às atividades, devem apresentar comprovantes de residência, telefones e identidade, como uma forma de garantir a paz e a seriedade dos trabalhos, principalmente para os Afoxés que estão localizados nas áreas de risco. Os participantes trazidos pelos membros da casa não precisam cumprir essas exigências, porque os seus “padrinhos,” segundo Fabiano, ficam responsáveis por eles em qualquer circunstância.

Assegura ainda Fabiano que a prática religiosa é comparada a um forte muro de proteção, impedindo que determinados problemas venham atingir o Grupo. A religião, para os Afoxés, é o guia, rege todas as ações. Seus membros geralmente pertencem ao mesmo Terreiro. Isso não quer dizer que nos outros Grupos a religião não esteja presente ou faça parte da sua estrutura. Alguns membros de Blocos, de Grupos, de Centros e de Balés têm comprometimento com a religião afro-brasileira, porém, fazem parte de terreiros diferentes. Também, dentro desses mesmos Grupos Afros, há membros que colocam a religião na vida do Grupo por uma outra ótica. A entrevistada do Grupo Balé Afro Magê Molê, Grupo apenas de música e dança, afirmou que

só freqüento o terreiro, porque preciso ver como os orixás dançam, e assim poder fazer minhas coreografias. Preciso estar por dentro e copiar o que há de mais forte para os dançarinos. Acho muito importante, porque estou levando algo muito autêntico para os que dançam.

Essa ligação dos Membros dos Grupos Afros com a prática religiosa traz à tona o sentido de transmigração, a partir do momento que os Grupos salientam essa prática como forte fomentadora e fortalecedora da memória ou como fonte de pesquisa, principalmente para os coreógrafos. Nessas posturas em relação à religião, encontro o caminho para a explicação e para a análise da continuidade e da descontinuidade contidas tanto nas observações como nas falas dos entrevistados. Elas me permitem comprovar e justificar que a religiosidade configura-se, ainda nos dias atuais, como o alicerce de toda a memória afro. Isso implica em fazer uma breve verificação de como a prática da religião dos afro-descendentes se territorializa nos Grupos Afros, sem perder de vista que o aprofundamento desse assunto não compete a este estudo no momento, pois envolveria direcionamentos teóricos específicos.

4.4 Mãe África, Memória e Vivência

A análise vem mostrando que, nos direcionamentos e encaminhamentos dos Grupos Afros, as concepções e os processos de reconstrução da memória afro-descendente retratam os conflitos de continuidades/descontinuidades. Esses conflitos estão vinculados ao uso da memória coletiva dos afro-descendentes no cotidiano, na diversificação e, ao mesmo tempo, na homogeneização da visão de África, que implica na expressão mítica “Mãe África”.

As pesquisas apontaram que os Grupos Afros estudados refletem a necessidade de repassar uma história, dentro de um tempo, de um espaço e de um lugar frágil e fragmentado na sua concepção, no seu discurso e na sua prática. Nas entrevistas, ficaram bem evidenciadas as diversas formas de expressão dos conflitos por que passam os Grupos, no que se refere a: ser negro, ser pobre e ter que encontrar uma solução para reverter um quadro perpetuado por séculos; enfrentar o peso da responsabilidade de ascender e conduzir outros ao mesmo patamar; ser Grupo antigo e ser Grupo recente, em busca de uma

reapropriação de uma memória; e a dificuldade de decifrar o ir e o voltar ao passado, para poder estar no presente.

Para essa realidade os estudos de Silva (1999) explicam que este ir e voltar constante dos afro-descendentes representa a construção de uma origem mítica, a ilusão da possível recuperação da raiz do tempo passado, da reconstrução do fio da história e da memória de uma África herdada, mas que não é a mesma do momento vivido, como diz Pollak (1989). Esse algo ainda não decifrado pelos Grupos é a reapropriação de uma história e de uma memória não atrelada, ainda, a uma atualização, por meio de uma releitura que os faça perceber, conceber e aceitar as suas reinvenções. A referência a Francisco (1997) sobre essa questão mostra que existe uma limitação na releitura desse passado pelos Grupos Afros e que o reconhecimento de que a memória é transformada e é reinventada não impede que continuamente eles refaçam os laços de sabedoria com os seus ascendentes. O entrevistado Pessoa, do Grupo de Afoxé Alafin Oyó retrata que

A memória é o que os ancestrais deixaram para a gente como herança da sua questão religiosa, da sua questão cultural, da língua que já se perdeu muito das tradições dentro do próprio candomblé [...] Memória é também buscar a África e buscar o que se vivenciou aqui. [...] o resgate é com os orixás, porque é a religião o maior legado que os africanos deixaram aqui no Brasil. É lembrar também dos nossos heróis negros, de Zumbi a Solano Trindade.

Essa discussão sobre a memória remete às preocupações de estudiosos como Barros (2003), Berliner (2005), Chauí (2002) e Rocha & Eckert (2000), quando apontam o vaguear da memória no mundo atual como reflexo da crise da sua (re)construção. Nesse sentido, ela passa pelo conflito da vivência (presente) e da sobrevivência (passado), misturada aos questionamentos sobre a quem deve servir, a quem lhe interessa, o que deve ser valorizado e/ou banalizado. Isso implica dizer que, independente do contexto e das circunstâncias em que eles foram criados, há aparentemente um senso de responsabilidade para com a

história, porém, não há uma adequação quanto ao seu uso e aos seus encaminhamentos junto à população negra.

Assim como na história, no processo de transmigração e no de reordenação social, pude observar que hoje os grupos de dança e música, usam a religião como um princípio de efeito e de sustentação da figura “Mãe África” nos palcos e nos espaços de apresentação. Isso está bem expresso quando o informante do Grupo Magê Molê afirma que “a memória está nos ancestrais e na religiosidade por eles deixada, o que permite a perpetuação da tradição e da cultura negra”. Esse Grupo, assim como os Grupos Afro: Raízes de Quilombo, Bloco Afro Oba Nogé, Afro Cultural Força Negra, Afoxé Oba Airá, Mazuca da Quixabá e, Bloco Imbola Nego, na sua configuração, não tem ligação direta com os terreiros, mas, afirma vir da religião a inspiração para suas atividades.

A coreografia desses grupos, gerada pela religião, constitui-se num veículo de interação do sagrado com o profano, cuja essência é externa ao espaço dos terreiros. No entanto, para os que fazem os Grupos Afros, as danças dos orixás são as formas mais significativas de mostrar a força da sobrevivência das raízes africanas, a resistência e a perpetuação da herança cultural do africano; é a plasticidade das crenças usadas em determinadas situações, mesmo que fragmentadas, como expõe Evans -Pritchard (2004).

As pesquisas mostraram que a religião só tem expressão maior junto aos Afoxés, principalmente os mais antigos, como o Ilê de Egbá e o Alafin Oyó, para os quais, naturalmente, a prática religiosa passa a ser a segurança, a proteção e a força direcionadora daqueles que estão à frente dos trabalhos do Grupo. O entrevistado do Grupo de Afoxé Oyá Alaxé afirma que a função dos que fazem os afoxés é

valorizar e defender a nossa tradição afro-religiosa, a nossa tradição nagô e tentar desmistificar todo preconceito e racismo que ainda impera na nossa vida. [...]

Para tanto, membros dos Afoxés e dos Grupos Afros afirmaram ter ido à África em busca das raízes. Para os Afoxés, o fato de estarem ligados ao Candomblé explica as idas

mais freqüentes dos seus membros principais – o pai ou a mãe de santo - do que os Grupos de música e dança. Os entrevistados do BACNARÉ e do Grupo Balé Afro Magê Molê, ambos responsáveis pelas coreografias dos seus Grupos, revelaram também terem ido à África. A representante do Grupo Balé Afro Magê Molê, se referiu especificamente à Nigéria e salientou que [...] “lá senti a verdadeira cultura afro” [..].

As discussões de Prandi (1999), Silva (1999) e Teixeira (1999) ressaltam que essas idas à África comuns aos pais e mães de santos são uma forma de reaver traços, pedaços da tradição, aqui considerados como esquecidos e/ou perdidos, visando a confirmação da pertinência àquela cultura.

O representante do Grupo de Afoxé denominado Grupo Ará Odé expõe com muita ênfase que

Ir lá, dentro do nosso berço, ou melhor, no útero da nossa Mãe, é importantíssimo para comprovar que nada é inventado, é história de negro. Tudo que fazemos e mostramos, seja no terreiro ou através dos afoxés, tem fundamentação, tem força, energia. É essa força e energia que faz com que até hoje a gente exista. E vamos durar por todas as gerações.

Diante dessa fala, é possível estabelecer uma correlação com as colocações de Soares (2000), ao mostrar que as filiações e as organizações dos africanos já escravizados têm mais a ver com o que foi definido no Brasil e não o que foi deixado na África. Isso reforça o uso do termo transmigração – passar a alma de um corpo para outro. Reporto-me, então, ao caráter de reordenação dos escravos, abordado por autores como Azevedo (1955), Bastide (1974), Soares (2000) e Souza (2002), que parece se repetir nos Grupos Afros.

Assim como no passado, hoje os Grupos Afros também se organizam em lugares para extravasar as tensões, expressar a cultura e manter parte da herança ancestral e da melhoria da vida dos escravos, tendo um papel fundamental na formação da consciência

negra, instrumento de resistência e de construção de identidades. No entanto, esquecem de que essas ordenações no passado representaram a continuidade/ruptura com o sistema escravista e que, se hoje fundamentam-se na essência dessas reordenações, na visão de Peel (1984), deveriam facultar uma visão memorial sobre esse passado, de modo que atendessem às demandas específicas e reais do presente, com projeções para o futuro.

A forma como os Grupos usam constantemente a religião afro-brasileira levou-me a questionar a vivência de uma memória com o propósito de preservação, pois nos quadros de atividades dos grupos – aqui incluo os afoxés – as oficinas não evidenciam a preocupação com as práticas religiosas afro-descendentes, e sim, a profissionalização. Saber os nomes e a finalidade dos orixás que estão sendo coreografados e conhecer os instrumentos que estão fazendo e tocando, como exige o Afoxé Ilê de Egbá - o único que assim falou - não retrata a importância da religião como sustentáculo da memória afro-descendente.

As entrevistas deixam claro que a reapropriação da prática religiosa e conseqüentemente da memória pelos Grupos Afros ocorre de acordo com a forma que lhes é mais adequada e dentro das suas circunstâncias, usando-a individual ou coletivamente. Autores como Candau (2002) e Ricoeur (1996), por um lado, apontam que a memória individual é fundamental como instrumento de laço social e como guardião do que aconteceu no tempo. Só os indivíduos memorizam efetivamente, porém, esses indivíduos podem congrega-se para constituir uma memória coletiva, visando a sua conservação, a sua transmissão e a sua modificação.

Por outro lado, esses mesmos estudiosos salientam que essa reapropriação em busca do atendimento às necessidades dos indivíduos ou dos grupos é responsável pela fragmentação das memórias, gerando enfrentamento de concepções e formas variadas de manifestação. As análises ganham reforço com esses autores, quando mostro que os Grupos Afros, ao se reapropriarem da religião e da memória, fragmentam, saturam e banalizam a sua essência e a sua expressão, impedindo, por um lado, como diz Connerton (1999), que elas questionem o presente e por outro, perpetuem apenas o seu lado mítico.

Afirmam os Grupos Afros: “é preciso conscientizar o pessoal da sua herança, da sua própria história.[...]” (Grupo de Afoxé Alafin Oyó); “A memória não morreu, só precisa de conscientização”. (Grupo Bloco Afro Oju Obá); “Memória é não esquecer os nossos

ancestrais, não deixar que morra nunca o afro [...] resgatamos através do culto em homenagem a eles, nas roupas, nos costumes e nas danças” (Grupo de Afoxé Oba Airá). Nessas afirmações encontrei a complexidade da memória que, para Vázquez Sixto (2002), deve ser vista pela prática social. É o usar, o viver e o interpretar a memória nas relações do cotidiano que envolve a reflexão e a confrontação com o presente. É a explicitação de um fenômeno social, ou seja, a memória coletiva de Halbwachs (1990), referendada pelos grupos com os quais se convive, que conduz a uma interação com a sociedade.

Nos dados coletados, no que se refere ao viver a memória afro-descendente, há uma distância entre os Afoxés e os Grupos de música e dança. Para os Afoxés, a memória vivida aqui é a própria memória africana e, sendo assim, a África existe e está viva. Para os Grupos abaixo,

a dimensão do significado da memória afro para nós, tem como base a religiosidade africana, que é viva. Sempre estará viva em nós, porque a África é viva. Para isso, a gente busca a África, não importa como, ou alguém traz ela para nós. (Grupo de Afoxé Filhos de Ogundé)

Memória é fortalecer e tornar a religião algo de respeito e não de preconceito, pois ela representa a África com profundidade, e assim vivemos verdadeiramente os nossos ancestrais. (Grupo Afoxé Oyá Alaxé)

A religião afro é a força da natureza e com ela nasce a memória. Vivê-la é trazer a África. Toda a força vem dela. Só quem vive a religião que pode sentir dentro de si a África. É importante passar a África para o Grupo. (Grupo Afoxé Oxum Pandá)

As falas deixam claro que a religião é a grande fomentadora da memória-afro-descendente e, como tal, o marco social que, segundo Halbwachs(1990), permite que os indivíduos estabeleçam uma articulação da memória em função de um pertencimento e de uma diferenciação. Dessa forma, as práticas dos Grupos Afros como a música e a dança apresentam-se como aspectos secundários, quando se referem à memória. Tudo é originário da religião, não importando de que maneira ela seja reapropriada. Por esse motivo, em suas entrevistas, os Grupos Afros, no caso os Afoxés, demonstraram ter medo da destruição, do rompimento ou de uma estúpida alteração dos princípios - como já acontece com alguns afoxés, e mais ainda com os Grupos de música e dança - propiciando a transformação ou a inserção de novas formas de manifestação. Pessoa, o entrevistado pertencente ao Grupo de Afoxé Alafin Oyó, foi de todos o único que demonstrou essa preocupação com o direcionamento dado às formas de reapropriação, em termos de memória; bem como foi também o mais coerente com a realidade e com o futuro dos Grupos Afros. Ele argumentou que

[...] tem gente até que diz que houve uma ruptura da memória, mas como fazer para se reaproximar disso? Acontece que estão fazendo tudo errado ou ao contrário, ou ainda fazendo de conta que sabem alguma coisa. Não é brincadeira criar um afoxé. O que tá faltando é conhecer as coisas com quem sabe. Ninguém nasce sabendo das coisas da Mãe África. A primeira coisa é buscar a história oral, sentar nos pés dos mestres, os mestres de maracatu, dos pais e mães de santo, ou seja, sentar, ouvir, ter ouvidos para ouvir e boca para ficar calado, porque é assim na África e é assim no povo de santo antigo, porque é escutando que você vai aprender realmente sua memória. [...]

Se esse receio vem à tona, para enfrentá-lo é preciso “[...] ter ouvidos para ouvir e boca para ficar calado” [...] os argumentos de Pollak (1992), Ricoeur (1996) e Rousso (2002) sobre a percepção da realidade apontam que os Grupos não se dão conta, dentro desse contexto de uma vivência afro-descendente, de que a memória vive em constante transformação. A expressão “[...] ter ouvidos para ouvir e boca para ficar calado” [...] traz em seu bojo um forte sentido de preservação, mas, ao mesmo tempo, envolve representações do passado, trazidas e analisadas de épocas e lugares determinados, estranhos ao presente.

Na pesquisa constatei que a oralidade constitui-se em um fator sinalizador de identificação de um grupo e é vital no momento de repassar a memória. Isso foi constatado quando, nas entrevistas, todos os Grupos Afros pesquisados revelaram que as informações passadas nas oficinas são de fontes orais, discutidas ou apresentadas pelos mais velhos dos Grupos. No caso dos Afoxés, os orientadores são os donos da Casa, que às vezes estão no comando do Afoxé, ou ainda algum membro importante da hierarquia, como o diretor religioso. A memória passada através da oralidade é considerada, segundo Pessoa, do Afoxé Alafin Oyó, como:

[...] uma resistência, porque a memória começa desde detrás, quando os negros vieram para o Brasil, e está tudo se perdendo, a língua principalmente, e daqui a pouco a religião, as tradições alimentares, as orações e os cantos, principalmente dentro dos terreiros. O que tem escrito por aí sobre a África não foi falado pela gente que conhece, que vivencia essa memória e tem capacidade de realmente dizer que memória é essa e de perpetuar essa memória. Quando se fala de memória tem que ir se buscar a África, e o que se vivenciou aqui.

Dentro desse aspecto, a construção da memória afro-descendente tem na linguagem a sua ferramenta principal. Como diz Halbwachs (1990), é o marco fundamental e mais

estável da memória. Sendo assim, não pode ser concebida senão no seio de uma sociedade, caracterizando sua natureza social e política. De acordo com as observações realizadas, o que falta aos Grupos Afros, baseando-me em Vázquez Sixto (2002), é dar à linguagem o caráter formativo, pois é uma atividade prática; conforme a realidade de um grupo, de um povo, ela sustenta as relações entre os grupos e o mundo, dando-lhes determinadas propriedades.

Nesse sentido, aproprio-me de Halbwachs (1990) para corroborar com os entrevistados no sentido de que é na história vivida, e não escrita, que a memória se apóia, distinguindo um período do outro. Destaco, em Halbwachs (1990), o que os Grupos ainda apresentam como distante dessa compreensão: a memória sendo história viva e vivida permanece no tempo, porém renovando-se.

Diante das percepções de memória afro-descendente, não há nos grupos afros o sentimento e a constatação de continuidade/descontinuidade que demonstrem em seu curso as tensões e as rupturas apontadas por Bastide (1994), Candau (2002), Mead (1989), Ianni (1996) e Vázques Sisto (2002). A pesquisa revela que quanto mais recente é o grupo-afro, maior a incidência desse fato, considerando que cada vez mais os grupos apresentam pouquíssimo conhecimento da história que dizem buscar e reafirmar através da música e da dança. Dessa forma, eles se fecham no passado africano e prendem-se em ações que os impedem de compreender, interpretar e vivenciar a memória afro-descendente dentro do processo natural de continuidade e descontinuidade. Em suas falas, memória é definida como sendo, [...] “o passado do negro que levamos para o palco, através da dança, da música, das roupas e adereços”. (Grupo de Afoxé Filhos de Ogundé); [...] “uma ligação africana, vindo dos pretos velhos do Congo, através da música, da dança”. (Grupo Mazuca da Quixabá); [...] “a nossa própria vida, a do grupo através da dança e da música”. (Grupo Afro Cultural Força Negra); [...] “O passado negro cantado e dançado”. (Grupo Afro Cultural Resistência Negra) .

As colocações feitas nas entrevistas deixaram claro que a música e a dança afro-descendentes são estruturadas num contexto histórico básico, ou seja, passam a ser conhecidas na escola, numa palestra, pelos que fazem as oficinas ou pelos estudantes. Compreendem os entrevistados que:

[..] ter as nossas raízes e procurar o que a gente tem de melhor para poder mostrar para os outros. A dança e a música é uma delas, pois só a gente sabe passar.(Grupo Afro Raízes de Quilombo)

[...] a história do povo que chegou ao Brasil, do povo africano, dos escravos e toda essa cultura africana com a comida, a dança, a música. (Grupo Brasáfrika)

[...] a história do nosso povo tendo a música e a dança como uma arma muito importante pro grupo, para falar a nossa cultura, a nossa verdadeira história. (Grupo Bloco Afro Obá Nogé)

Memória é o respeito que a gente deve ter aos ancestrais, relembrar tudo que eles passaram, todo o sofrimento, enaltecer o enriquecimento que eles trouxeram, porque basicamente a cultura brasileira foi trazida pelos negros. A gente só tem memória afro, se a gente for falar, ou melhor, cantar. As pessoas só lembram de Zumbi dos Palmares, mais nós tivemos muitos outros que precisam ser lembrados e a música e a dança fazem isso. (Grupo Bloco Imbola Nego)

Nesse contexto histórico básico, fica revelado que o importante é o efeito do ritmo, a força da música, o diferente das roupas, o mágico, o mítico e o místico das coreografias. Isso não significa que não existe nesses usos uma parte da memória africana, porém, na ótica de Candau (2002), está mais para o uso/abuso da memória do que para uma vivência em prol de uma causa. Esse uso/abuso, segundo o autor, pode estar se configurando em uma cadeia ou em uma trava para a ação e para a liberdade dos grupos ou dos indivíduos. Isso conduz ao que Ricoeur (1996) e Candau (2002) denominam de fragilidades expostas a

leituras e as ações diferenciadas; e, para Pollak (1998), consiste na ausência de uma mudança política para uma revisão crítica do passado.

Na minha visão, a posição de determinados grupos encaixa-se na afirmação crítica de Todorov (2002) de que o uso adequado da memória é o que serve a uma causa, não o que se limita a reproduzir o passado, dentro de um contexto de banalização e sacralização. Constatei que os Grupos não cumprem o que propõem, ou seja, a dedicação a uma causa. Discursam usando palavras não refletidas, não questionadas, não deduzidas acerca da situação em que estão inseridos, mas há um uso/abuso, no sentido da banalização, quando transformam a memória afro-descendente apenas em música e em dança; e a sacralizam, no momento em que usam a religião para manifestar a memória dentro de um mundo místico e mítico.

Para Pereiro (1996), a banalização e a sacralização da memória afro-descendente refletem os transtornos da identidade, relacionados com o tempo, com a competição com outros, com as ameaças concretas ou imaginárias da identidade, quando se deparam com a alteridade ou a diferença. Para a superação desse quadro, ressalta ainda o autor que a memória em um determinado momento conjuntural tem que se transformar em um mito, alimentando-se de referências culturais, literárias ou religiosas. Isso está explícito nos depoimentos sobre o uso da expressão Mãe África, pelos grupos, nos seus discursos e práticas. Os afoxés a consideram, por unanimidade, como a Mãe da humanidade, o berço da humanidade, o que garante a perpetuação da expressão Mãe África.

É necessário esse vínculo, porque é visceral, está dentro do povo brasileiro, só é preciso admitir que os afro-descendentes e a África contêm a mesma energia vital. (Grupo de Afoxé Oyá Alaxé)

É o berço da nossa religiosidade. Se a gente quer beber na fonte, tem que conhecer e entender mais aquele continente imenso. (Grupo Cultura Negra Afoxé Timbaganjú)

Mãe África, sim, porque não tem como negar. Foi na África que nasceu a humanidade. De onde veio todo mundo, queira-se ou não queira-se admitir. (Grupo de Afoxé Ilê de Egbá)

Ninguém pode negar isto, esta realidade de Mãe, mas, ao mesmo tempo, muito de nós não tem esse conhecimento do que é a África, de quem são os povos africanos. Acho que não devíamos usar a palavra resgatar, e sim reaproximar o que viria a ser a África. (Grupo de Afoxé Alafin Oyó)

A essas concepções sobre a África, alio o elemento constitutivo da memória, tratado por Polak (1989), que considero mais explicativo, mais adequado para a situação do uso da memória afro-descendente pelos Grupos estudados. Para Pollak (1989), a visão, a concepção e a vivência do que é a África estão vinculadas a acontecimentos vividos, o que justifica o armazenamento e a solidificação da memória. Esses acontecimentos permitem que o imaginário tome relevo, dando margens, no caso dos grupos afros, à reinvenção da África, com base no que foi experienciado pelos ancestrais. No entrelaçamento distorcido dos tempos e das imagens espaciais, os Grupos Afros mantêm-se, por meio desta reinvenção mais dentro da África experienciada do que na África vivenciada por tabela..

A forma como os grupos afros comentam essa questão deixa transparecer uma familiaridade, mantida pelo fato de estarem constantemente no tempo, no espaço e no lugar, ou seja, na África. Dentro dos afoxés, essa peculiaridade é passada com maior segurança, através da prática religiosa, mas não estão isentos de trazerem para as suas realidades, através de suas criações, traços que acreditam serem originários da África, como fazem os grupos de música e dança. As entrevistas revelam que, todos estão presos a essa concepção e suas falas são as expressões desse fato.

A Mãe África é a nossa tradição histórica e é preciso passar isto para os que não a conhecem e não têm contato com a sua história, que é uma maioria. (Grupo Bloco Afro Oba Nogé)

É resgatar tudo, das rainhas e dos reis, das transformações sofridas. Muita gente que está nos grupos e nos afoxés não sabe nada sobre a Mãe África. Além da falta de interesse não temos recursos para fazer isto – livros, vídeos e outros acessos. (Grupo Bloco Imbola Nego)

A constatação de que alguns entrevistados desconhecem o histórico da África justifica os depoimentos mais formulados, bem como corrobora com a visão predominante que se tem sobre a África. Tal visão situa-se em uma concepção que vai da pobreza a uma grande guerreira. Muitos afirmaram, em seus depoimentos, que a África deixou de ser vista pelo lado propagado pelos filmes, porque receberam informações, dos que foram lá, de que existe uma outra África. Ao mesmo tempo em que falam desse conhecimento sobre a África de hoje, ele não é mostrado nos discursos e nas manifestações. Pareceu-me que algo está destoando na compreensão, na interpretação e nas formas de manifestar a memória e a realidade dos dias atuais vinculada à África, como revelam os discursos abaixo:

Sei que a África é um país pobre e as pessoas têm dificuldade em relação à alimentação. A gente nunca foi à África, mas a gente vê na televisão, nos jornais e escuta também. Mesmo assim parece muito longe de nós a realidade dessa África diferente que falam hoje. (Grupo Afro Cultural Resistência Negra)

A visão que tenho é dúbia. Tem uma riqueza imensa e tem uma destruição, por outro lado, sem tamanho. A questão da fome, da pobreza, do descaso, de ser descaradamente explorada ainda hoje, mais ainda do que o Brasil. (Grupo de Afoxé Alafin Oyó)

A visão da África é a mesma das favelas daqui, pois não se tem chance de trabalho, continua sendo puxado para a escravidão, com senhores e com a mesma concepção de raça inferior. (Grupo de Afoxé Oxum Pandá)

O grupo tem duas visões de África. Uma África que tem uma cultura muito forte, na religião, nas artes plásticas, nos movimentos corporais, nos ritmos. E a outra, da criminalidade, da guerra, da fome, da pobreza, da indignidade. Mas quando a gente vive aqui, a África, tudo isso desaparece da nossa mente e dos nossos olhos. (Grupo Centro Educação Cultural Daruê Malungo)

Nesse sentido, a África, na memória afro-brasileira que é revisitada pelos grupos, é confusa e não segue uma sistemática que permita uma reordenação mental, histórica, econômica, política, educacional e cultural da representação da África/Brasil/África, no tempo e no espaço. As formas de fomentar a África na reconstrução de uma memória afro-descendente têm um sentido contraditório, como mostram as falas dos entrevistados, ao passarem da beleza da cultura africana - a dança, a música, o ritmo, a sensualidade, as roupas e adereços, a religião - para a pobreza, o sofrimento e a violência. Afirmam que, diante das dificuldades em que se vive lá e aqui, o importante é mostrar e falar apenas das coisas bonitas, coloridas e alegres. A África, para uma minoria dos grupos de dança e música, permanece como uma referência sempre ligada ao contexto visual, estético e rítmico. Essa escolha de uma África imaginária, em detrimento da outra, real, remete à

seletividade da memória explicitada por Halbwachs (1990). O processo de descontinuidades decorrente do processo de flutuações, visível aqui nesta análise e não inserida no contexto dos Grupos Afros, passa a constituir, pela lógica de Pollak (1989), um elemento de estruturação da memória e, por Ricoeur (1986), a instrumentalização da memória.

Dessa forma, as colocações sobre a África, experienciadas no presente pelos entrevistados, vêm contrariar as constatações de Vázquez Sixto (2002) e Connerton (1999) sobre o fato de a experiência do presente está atrelada, em grande parte, ao conhecimento do passado comum entre os indivíduos de um grupo, assumindo, assim, uma dimensão política e histórica de acordo com o seu uso. Isso implica dizer que o processo dinâmico e conflituoso da memória determina vínculos e articulações antagônicas, que a transformam em marco ou emblema. Porém as propostas e os objetivos dos Grupos Afros estudados não conseguem reverter-se num instrumento para reivindicar e manifestar esta dimensão política e histórica.

As falas dos entrevistados dos Grupos deixam claro que esta dimensão reverte-se em uma concepção de memória herdada, ligada à existência de lugares de memória. Este lugar de memória, defendido por Pollak (1992) e Nora (1993), faz retornar ao elemento constitutivo, seja por tabela ou por pertencimento, e, ao mesmo tempo, retorna ao lugar antropológico de Augé (1994), pois a definição de lugar, de memória é um misto de história e memória.

Desse modo, estabelece-se, por um lado, o constante ressuscitar, o nostálgico, a encenação, as fantasias, o mitificado e o mistificado – os rituais e as encenações das coreografias, os rituais de saída dos afoxés; por outro, as pinturas corporais, o próprio corpo reencenando as origens históricas, os adereços e roupas, os discursos e as celebrações sobre os heróis. Tais posturas não os levam a perceber ou não os permitem conectar-se com as mudanças, com as transformações do contexto em que estão inseridos e da África que reencenam, correndo o risco de provocar o distanciamento e/ou o desaparecimento parcial de uma história.

Os Grupos Afros estudados fundamentam-se numa África do período histórico da transmigração, reconstruindo uma memória que não acompanha o ritmo das flutuações e das transformações a que ela está submetida. Assim sendo, como diz Nora (1993), seus

lugares de memória estão atrelados ao material, ao simbólico e ao funcional de uma história espelhada na continuidade de uma memória, e não na memória que se projeta na descontinuidade de uma história.

Ao analisar as formas como os grupos afros manifestam esses lugares de memória, constato que há visivelmente dois aspectos importantes que confirmam o aspecto de continuidade/descontinuidade: a primeira referente a uma forte tendência para a quebra da reunificação do indivíduo e do grupo, impedindo reconhecerem-se como sujeitos e agregarem-se para reclamar a própria história. A segunda são as comemorações evidenciadas pelos grupos - dia da Consciência Negra, do herói Zumbi dos Palmares e do dia da criação do grupo ou do terreiro – como o grande marco de resistência e de extrema referência da identidade.

Na minha análise, retomo Rousso (2002) e Todorov (2002), cujas críticas às comemorações evidenciam que elas propiciam que a memória oficial tome a dimensão de uma memória ideológica, quando, na verdade, deveria ser uma memória de dimensão crítica. Para esta situação em que se encontram os grupos-afros, o grande perigo está, como diz Pujadas (1994), na ausência de conhecimento de que a história e os processos sociais estejam intercalados de descontinuidades, e que a vivência ou o uso da memória afro-descendente pode estar sendo mascarado por leituras da realidade social do tipo continuísta e homogeneizador.

O passado, para os grupos-afros, não se constitui, como afirma Appadurai (1982), em recurso para a reconstrução de uma memória que seja âncora para a identidade e a legitime como instrumento de poder. O fato de os Grupos não possuírem ou não terem conhecimento do peso político-ideológico que constitui a memória afro-descendente os impede de concretizar os objetivos estabelecidos; criar ações para a construção de uma memória afro-descendente transformadora; e usar a memória, no âmbito histórico e coletivo, como âncora e como plataforma, pois, segundo Lovisoló (1989), é nelas que se processa a relação reflexiva e crítica em busca do futuro.

De um modo geral, a pesquisa mostra que foi traçada uma rota para a reconstrução da memória, por todos os fundadores, ou por todos que estão à frente dos Grupos Afros. No entanto, tudo leva a crer que os Grupos Afros perderam-se, desviaram-se ou, talvez, não

tenham se adequado ou encontrado os caminhos da reapropriação dessa memória afro-descendente, dentro do contexto de continuidade/descontinuidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Grupo Raízes de Quilombo –Evento “Terça Negra” – Pátio de São Pedro, Recife-PE

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao decidir trabalhar a memória dos Grupos Afros de alguns bairros do Recife e da Região Metropolitana, não tinha em minha mente a dimensão do que seria retomar o passado e a complexidade que envolve os “sítios arqueológicos” da memória dos afro-descendentes. As visitas a esses sítios me trouxeram rapidamente à “superfície antropológica” da realidade do que era e do que representava a Mãe África para os Grupos Afros no presente. Aliar-me a outras áreas foi o que de mais coerente poderia fazer, considerando o que os objetivos traçados exigiam, o cruzamento dos olhares da História com os da Antropologia. Sem esse suporte não poderia ter chegado à compreensão dos Grupos Afros.

A História conduziu-me a uma revisitação aos procedimentos de transmigração da população africana, à compreensão dos impactos sofridos na África e aos efeitos resultantes do processo para se reorganizarem no Brasil. No que se refere à Antropologia, o capítulo que trata da transmigração configurou-se como o mais importante, porque, na medida em que fui desvendando o lado histórico do **passar o corpo para outro lugar**, fui também descobrindo o lado antropológico do **passar a alma de um corpo para outro**; o que, sem dúvida, envolve a essência da reestruturação interior, como o primeiro passo para a sobrevivência da alma frente às perspectivas do tratamento que lhes seria imposto.

Para discutir essa sobrevivência retomo Slenes (1991/1992) e Lienhard (1999), que mostram as suas compreensões sobre esse sentido de transmigração. Slenes (1991/1992, p.54) comenta que, quando os escravos abandonaram a crença de um retorno à África em corpo e alma pelo mar, recorreram ao suicídio como forma de liberar a alma para retornar à sua origem, acreditando que “mais dia menos dia, os espíritos voltariam para ficar perto de seu povo e da aldeia de origem.” Já Lienhard (1999) destaca que os escravos, ao abandonarem essa crença, buscaram outro caminho possível: a mata, os quilombos, onde poderiam refazer suas vidas, estruturá-las em uma nova forma de organização, padrões, laços, méritos cosmológicos e míticos.

A partir dessa compreensão pude compor o alicerce e as conexões do capítulo teórico sobre memória, as quais permitiram detectar os conflitos e as dificuldades que os

Grupos Afros vivenciam ao se reaproximarem da África para preservar e transmitir a memória afro. Encontrei nessas idéias o cerne, o significado e a representação da construção da expressão Mãe África, usada por esses grupos.

O capítulo das análises está pautado nas etnografias, entrevistas, observações e contatos informais. Os dados coletados abriram outros caminhos, não pretendidos, que me permitiram fazer algumas ligações e compor um quadro de questões a partir, não só da pesquisa de campo, mas também dos teóricos estudados. Considero, portanto, que as análises me levaram a dois pontos: o primeiro, relacionado às investigações e registros sobre os vestígios da África, ou dos africanismos de ontem, cujas antigas preocupações de Nina Rodrigues, Manuel Querino, Arthur Ramos e Edison Carneiro fizeram autores mais recentes, como Albuquerque (2002 p.218), pontuarem que

A intenção de capturar reminiscências, influências e sobrevivências patrocinou estudos de um amplo repertório das manifestações e crenças da população negra, mas pouco contribuiu para pensarmos as dinâmicas que marcaram os lugares sociais da África, dos africanos e seus descendentes nos últimos anos do século XIX.

Evidencia Albuquerque (2002) que as primeiras manifestações e desdobramentos dessas marcas, nos primeiros anos após a escravidão, apareceram nos carnavais, quando os libertos fantasiavam-se de africano, configurando, já nesses momentos, versões ou reelaborações sobre a África.

O segundo ponto refere-se aos estudos baseados no ontem, como fundamentação para uma releitura dos vestígios ou dos africanismos no hoje. Essas preocupações ainda perduram e suscitam muitas pesquisas e investigações, porém o grande diferencial é que estão sendo feitas dentro de uma ótica de estudos voltada para as estratégias e as formas de reelaboração, reaproximação e usos desses mesmos lugares sociais da África, deixadas pelos africanos, vivenciadas pelos seus descendentes e contextualizada nos séculos XX e início do XXI.

Dentre tantos autores que trabalham com estas questões, Sansone (2003), em seus estudos, salienta que lidar com a África no Brasil constitui-se numa questão fundamental desde 1889, abrangendo vários aspectos: o lugar dos afro-descendentes na nova nação; a eliminação dos traços africanos, em prol de uma imagem mais européia; a limpeza das regiões insalubres, freqüentemente vinculadas às concentrações de afro-descendentes; banimento dos antigos alforriados dos centros urbanos, que desenvolviam atividades econômicas informais; **e a repressão e as limitações das práticas do batuque e das religiões.**

Essa última questão corresponde, nos meus estudos, ao elemento constitutivo de resistência dos Grupos Afros e da fomentação da memória afro, através da busca da Mãe África, de viver a África e de ser a África. As considerações referentes a essas expressões usadas pelos Grupos Afros conduzem a Agier (2001); Albuquerque (2002); Schaeber (1999); Wade (2003) e Sansone (2003), que, embora não estejam diretamente ligados à memória, corroboraram para o fortalecimento do que aponto como produtos de um processo de continuidade/descontinuidade.

Nessas considerações não fiz comparações com outras cidades, mesmo porque não corresponde aos objetivos deste estudo, mas não posso deixar de concordar com Sansone (2003, p.32), nos seus estudos direcionados para os usos e abusos da África em Salvador – BA, quando afirma que,

[...] a nível de Brasil, é muito melhor nos interessarmos pela criatividade do que pelos vestígios de possíveis “africanismos” (Sic) – pela maneira como a “África”(Sic) é reinventada por razões políticas, e não pela capacidade de preservar a cultura africana através dos séculos de privação.

As minhas análises evidenciaram que as razões políticas que acompanharam todo o processo histórico dos movimentos negros são vistas pelos Grupos Afros estudados como grandes empecilhos ou travas para mudanças e adequações na compreensão, na

interpretação e na vivência da África no Brasil. Sansone (2003, p.134) sobre isso expõe que:

“África” (Sic) passou a significar cultura e tradição dentro da cultura negra. “Afro” (aspas do autor) é um termo que representa um estilo de vida, que incorpora elementos da “África” (Sic) ou da cultura africana na formação de identidade negra e na vida cotidiana. [...] Cada vez mais, o que se observa é uma diversificação crescente da cultura negra no Brasil [...] os diferentes usos da “África” (Sic) refletem essa diversificação. A nova etnicidade negra – baseada numa estética cultural negra, no uso ostensivo do corpo negro e na relação íntima com a cultura juvenil, em termos mais gerais, e com a indústria do lazer – presta-se a uma atitude inteiramente diferente para com o que há de “africano” [...]

As críticas e as explicações para esses encaminhamentos, cada dia mais fortes em Salvador, tem como fundamentação, segundo Sansone (2003)⁹²; Schaeber (1999); e Davis (2000), a pobreza galopante, em todos os aspectos; a quebra da qualidade de ensino; o alto índice de desemprego; a facilidade de ascensão econômica, mesmo que efêmera, por meios até ilícitos; a falta de qualificação profissional; e principalmente a necessidade de reconhecimento e vivência como cidadão.

Em Recife nada difere e concordo que se encontra aí, como já foi verificado nas etnografias, uma das motivações e justificativas para a insurgência de tantos Grupos Afros. O meu ponto de abordagem conclusiva firma-se no que Halbwachs (1990), reforçado por Pollak (1989), levanta como análise e traduz a realidade do uso da memória afro pelos Grupos: a memória como fato social deve ser analisada não mais como coisa, mas como se torna coisa. Isso propicia a adesão das razões políticas colocadas por Sansone(2003),

⁹² De forma específica sobre as influências das transformações sócio-econômicas na população negra Sansone nos oferece um panorama da situação, as influências, as causas e as consequências, principalmente da globalização, no pensar do jovem negro e suas reações no mundo caótico em que está inserido.

atreladas às edificações históricas. Como diz Nora (1993), os indivíduos criam nos lugares de memória seus espaços, reagindo às crises advindas da sociedade moderna e através dessas criações identificam-se, unem-se e reconhecem-se como agentes de seu tempo e da sua história. De acordo com as minhas análises, os Grupos Afros ao mesmo tempo em que criam esses lugares e espaços para vivenciarem a memória afro, saem, afastam-se deles e transportam-se à África, deixando de fazer nesses lugares e espaços o recorte da sua contemporaneidade, para construir as relações, as articulações e dar-lhes as direções que necessitam e interessam às suas expectativas no presente e para o futuro.

Isso me leva a concluir que os Grupos Afros imprimem movimento à base e ao reconhecimento de suas identidades, uma vez que ela é vista como elemento constitutivo da memória e, portanto, fator de unidade, de coerência, de organização e de manutenção, tanto ao nível individual como coletivo. Apoio-me, neste aspecto, em Neves (1999) por ressaltar que essa identidade em que vivem os Grupos Afros desempenha o papel de inibidora da transformação do presente, num processo contínuo, solto do passado e descomprometido com o futuro, fundamentado, acima de tudo, numa descontinuidade. O tempo no processo de descontinuidade não é visto e sentido pelos Grupos afros, partindo-se do princípio, como diz Santos (1998), de que as memórias, as imagens e identidades construídas são incompletas, devido às experiências, vividas tanto ao nível individual como coletivo, às constantes transformações, tensões e conflitos.

As formas de reapropriação da memória afro, frente a não percepção da descontinuidade pelos Grupos estudados, principalmente os de música e dança, me permitiram levantar alguns pontos reflexivos como: os novos encaminhamentos que estão sendo dados nos Grupos à questão da memória, lenta, gradual e ao mesmo tempo não perceptível pela maioria; as releituras e as reelaborações que os adolescentes estão fazendo e criando sobre a memória afro; e os caminhos que essa nova geração que está sendo formada dará aos novos Grupos que virão a ser criados por eles.

Diante dessa constatação, retomo Sansone (2003), que, em seus estudos direcionados à geração jovem dentro dos movimentos negros de Salvador-BA, aponta para um processo de construção de uma nova cultura negra baiana. Constatou o autor nesses estudos (2003,p.147) que

[...] talvez o principal fator novo da nova identidade negra esteja em que ela se baseia na cor – na consciência da cor, no orgulho negro e na administração e apresentação originais do corpo negro – e não numa identificação com os aspectos mais tradicionais da cultura negra e numa efetiva participação neles. [...] A diminuição da centralidade do candomblé, na definição do que é ser negro hoje em dia na Bahia, também se relaciona com o processo de secularização entre os jovens em geral. [...] Para alguns “negros”, principalmente os que se identificam com o movimento negro, a consciência da cor pode levar a uma redescoberta do candomblé, sob um novo prisma ético. Eles usam diacriticamente o candomblé, mais como um símbolo da negritude do que por suas propriedades religiosas ou curativas.

Com esses estudos, procuro não estabelecer comparações para um fim conclusivo, porém mostrar que, de uma certa forma, a problemática não é exclusiva de Recife. As análises também levaram-me ao destaque da religião, embora considerando-a mais como aporte para o uso da memória – no que se refere ao seu uso de acordo com as necessidades e interesses - do que como âncora de pertencimento, fazendo jus ao significado e a representatividade da religião afro.

Appadurai (1982) justifica que os grupos podem buscar no passado os símbolos que dêem mais valor e direção às necessidades do presente. Porém Gaulejac (2000) chama a atenção para o fato de que esses símbolos devem exercer uma ação sobre a sua história. Esse ponto não é demonstrado nos Grupos Afros de Recife, pois não mostram nos seus desempenhos se conseguiram atingir os objetivos dessa ação.

Os estudos atuais têm revelado, por um lado, preocupação com essas formas e essas novas tendências que vêm crescendo nos Grupos Afros existentes. Por outro, a constatação de uma nova geração de afro-descendentes em busca da sua história e raízes visando a outros interesses particulares, como a criação de novos grupos com o propósito de

ascensão, sem, no entanto, atentar para o repasse, a preservação e a perpetuação no sentido coletivo. Essa nova geração, como mostrou um dos Grupos entrevistados, só se reúne para ensaiar e tocar nos shows. O que a identifica e legitima como grupo afro é o ritmo, as roupas, os adereços, as pinturas e as músicas. Os dados mostram que é nessa juventude que predomina o surgimento de Grupos Afros voltados apenas para a música, fundamentados nos mitos e nos emblemas.

Retomo Pollak (1998) como referência para a constatação, dentro dos Grupos Afros estudados, da ausência de uma preparação, de uma instrumentalização da memória afro agregada a fins político-ideológico, capaz de uma mudança que os conduza a uma revisão crítica do passado. Associo também Lovisolo (1989), que reforça essa constatação da necessidade de uma preparação para uma ação transformadora da sua história, resultando na concretização dos vínculos, na valorização e na nutrição da memória coletiva. No caso dos Grupos, considero que a nutrição e a valorização da forma como são vividas e articuladas demonstram um retrocesso aos momentos históricos com resquícios da colonização; um retorno às formas passadas de resistência, calcadas e reelaboradas ainda nas imagens de reis e rainhas africanas, rituais e cotidianos africanos. O imaginário da reinvenção se estabelece alheio ao tempo, ao espaço e ao lugar, numa referência a uma África homogênea e depois a uma religião, como principal fonte de simbolismo, vistas e repassadas como autênticas – mesmo que mimetizadas ou performatizadas, como diz Mbembe (2001).

Todavia, as análises apontarem com veemência a religiosidade presente em todos os Grupos, mas com percepções, concepções, vivência e “usos” diversificados, confusos e muitas vezes perdidos na sua simbologia e representação da memória afro. A força da religião africana, principalmente dentro dos Grupos de música e dança, apontou dois pontos: o primeiro foi a religião africana, configurada como eixo e norte da memória afro - especificamente para os afoxés - com base em toda a sua essência, reconhecida a partir do momento em que se estreitam os laços de reaproximação constante com a Mãe África; e o segundo, a utilização da religião como instrumento e fonte de inspiração do imaginário para as reencenações, as dramatizações, os espetáculos e os shows, como afirmação de pertencimento à África e perpetuação da memória afro.

Dessa forma, considero que as análises responderam aos meus questionamentos, bem como atingiram aos objetivos propostos. No que se refere às hipóteses, as análises confirmaram as pressuposições de que os Grupos Afros preservam, perpetuam e divulgam a memória afro. No entanto, as formas como atuam para chegar a esses objetivos demonstram toda uma fragilidade a partir das suas formações, uma vulnerabilidade nos seus discursos e nas suas ações, dificultando-lhes a legitimação como Grupo, inviabilizando uma política de coalizão e levando-os a configurarem-se como fenômenos ambíguos e conflituosos. Por outro lado, a visão de uma África presa a um passado mítico e místico trava a dialética da continuidade e descontinuidade impedindo-os de atuarem como agentes transformadores da população negra.

Em virtude de tais pontuações, defino o fechamento deste trabalho como Considerações Finais, tendo em vista reconhecer que, por não ter sido possível abordar exaustivamente o leque de aspectos aqui envolvidos, o referido trabalho de Doutorado deixa em aberto alguns pontos que poderão ser retomados em outros estudos e/ou contribuir para que outros interessados dêem-lhes os devidos encaminhamentos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



Grupo Raízes de Quilombo-Evento “Terça Negra” - Pátio de São Pedro, Recife-PE

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de. Esperanças de boaventuras: construções da África e africanismos na Bahia (1887-1910). **Estudos Afro-Asiáticos**, v.24, n.2, p.215-245, 2002.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempo de globalização. **Mana**, v.7, n.2, p.7-33, out. 2001.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

APPADURAI, Arjun. The past as a scarce resource. **Man**, v.16, n.2, p. 201-219, 1982.

ANICO, Marta. A pós-modernização da cultura: patrimônio e museus na contemporaneidade. **Horizontes Antropológicos**, a.11, n.23, p. 71-86, 2005.

APPIAH, Kwan Anthony. **Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura africana**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARIÈS, Philippe. A história das mentalidades. In: LE GOFF, Jacques. **A história nova**. São Paulo : Martins Fontes, 1998.

AUGÉ, Marc. **Las formas del olvido**. Barcelona : Gedisa, 1998.

_____. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas, SP: Papirus, 1994.

_____. **Por uma antropologia dos mundos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

AZEVEDO, Tales. **As elites de cor**. São Paulo: Nacional, 1955.

BALANDIER, Georges. **A desordem: elogio do movimento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. Memória, linguagem e identidade: memória hoje. **Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas**, a.20, n.3, 2003. Disponível em: < <http://www.unirio.br>>

BARROS, Myriam Moraes Lins de. Memória e família. **Estudos Históricos**, v.2, n.3, p.29-42, 1998.

BASTIDE, Roger. **As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo**. São Paulo : Difel : EDUSP, 1974.

_____. **O candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. 2.ed. São Paulo: Nacional; Brasília : INL, 1978.

_____. Mémoire collective et sociologie du bricolage. **Bastidiana**, v.8, n.7, p. 209-242, 1994.

_____. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. 3. ed. São Paulo : Pioneira , 1989.

BERLINER, David. **The abuses of memory: reflections on the memory boom in anthropology**. 2005. Disponível em: <www.oi.acime.gov>.

BLACKBURN, Robin. **A construção do escravismo no Novo Mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. São Paulo: Ateliê, 2003.

BOXER, Charles R. **O Império marítimo Português :1415 –1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CANDAU, Joël. **Antropología de la memoria**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

CARNEIRO, Edison. **Negros bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

_____. **Religiões negras: notas de etnografia religiosa**. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

CARVALHO, José Jorge. **Las culturas afroamericanas em iberoamérica: lo negociable y lo innegociable**. Brasília: UNB, 2002. (Série Antropologia, 311)

_____. **As duas faces de tradição: o clássico e o popular na modernidade latinoamericana**. Brasília: UNB, 1991. (Série Antropologia, 109)

_____. **A tradição musical ioruba no Brasil: um cristal que se oculta**. Brasília, UNB, 2003. (Serie Antropologia, 327).

CARVALHO, Rodrigues de. Aspectos da influência africana na formação social do Brasil In:FREYRE, Gilberto et al. **Novos estudos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

CASTRO, Ieda Pessoa de. Las religiones de origen africano em el Brasil. **Revista de Cultura Hispanoamericana**, n.11, 2º Semestre , 2000.

CERNICCHI, Ana Carolina. **A temática da escravidão negra nos Sermões de Antônio Vieira**. 2005. Disponível em: <<http://www.mafua.ufsc.br>>

CHAUÍ, Marilena. **A memória: lembrança e identidade do eu**. In: _____. **Convite à filosofia**. São Paulo, Ática, 1994.

COLEÇÃO Arthur Ramos. **O negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, [1960]. v.I

CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam**. 2.ed. Oeiras: Celta, 1999.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. As estratégias de combate ao Racismo. Movimentos Negros na Escola, na Universidade e no Pensamento Brasileiro. In: MUNANGA, Kabengele. (Org.). **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial**. São Paulo: Universidade de São Paulo: Estação Ciência, 1996.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

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

DAVIS, Darien J. **Afro-brasileiros hoje**. São Paulo: Summus, 2000.

DAVIS, David Brion. **O problema da escravidão na cultura ocidental**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

ENNE, Ana Lúcia Silva. **Memória e identidade social**. Disponível em: <www.reposcom.portcom.intercom.org.br>

ELTIS, David. Migração e Estratégia na História Global. In: FLORENTINO, Manolo & MACHADO, Cacilda. orgs. **Ensaio sobre a escravidão I**. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p.13-35.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez, 1989.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. E.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FERREIRA, Marieta de Moraes. Historia oral: una brújula para los desafios de la história. **História, Antropologia y Fuentes Orales: escenarios migratórios**, n.28, p.141-152, 2002.

_____ & AMADO, Janaína. Apresentação. In:_____. **Usos & abusos da história oral**. 5.ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002.

FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras**: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FRANCISCO, Dalmir. Negro, etnia, cultura e democracia. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n.25, p. 185-197.1997.

FREITAS, Décio. **Palmares**: a guerra dos escravos. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1980.

GAULEJAC, Vincent de. Memoria e historicidad. **Revista Mexicana de Sociología**, v.64, n.2, abril-junio, p. 31- 46. 2002.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GOLDMAN, Marcio. **Alguma antropologia**. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1999.

GOMES, Flávio dos Santos. História, protesto e cultura política no Brasil escravista. In: SOUZA, Jorge Prata de. **Escravidão**: ofícios e liberdade. Rio de Janeiro: Arquivo Público de Estado do Rio de Janeiro, 1998.

GOMÉZ DE LIAÑO, Ignacio. Mnemónica y totemismo. **Revista de Occidente**, n.100, septiembre, p.82-105,1989.

GONÇALVES, José Reginaldo. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. **Estudos Históricos**, v.1, n.2, p.264-275, 1988.

GOODY, Jack. Mémoire apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre. **L'Home**, XVII, p.29-52, 1977.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice / Revista dos Tribunais Ltda, 1990.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO, 2003.

HESPANHA, Antonio Manuel. Senso comum, memória e imaginação na construção da narrativa historiográfica., In: CARDIM, Pedro. (Org) **Cursos da Arrábida: a história:entre memória e invenção**. Lisboa: Publicações Europa-América/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

HUGH, Thomas. **La trata de esclavos**: historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870. Barcelona: Editorial Planeta, 1998.

HUTTON, Patrick H. Collective memory and collective mentalities: the Halbwachs-Ariés connection. **Historical Reflections**, v.15, n.2, p.311-322, 1998.

IANNI, Octavio. **A era do globalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

LAHON, Didier. Violência do estado, violência privada: o verbo e o gesto no caso português. In: FLORENTINO, Manolo & MACHADO, Cacilda. (Orgs). **Ensaio sobre a escravidão I**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

LARA, Silvia Hunold. Linguagem, domínio senhorial e identidade étnica nas Minas Gerais de meados do século XVII. In: BASTOS, Cristina; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela. **Transtornos coloniais**: diálogos críticos luso-brasileiros. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002. (Estudos e Investigações, 25)

LASEN DÍAZ, Amparo. Nota de introducción al texto de Maurice Halbwachs “memoria colectiva y memoria historica. **REIS**, n.69, 1995.

LAUAND, Jean. (Org.) Dois Sermões de Agostinho –estudo introdutório. In: _____. **Cultura e educação na idade média**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 4.ed. Campinas, SP: UNICAMP, 1996.

_____. A História nova. In: _____. **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LECLERC, Gerard. **Crítica da antropologia**. Lisboa: Estampa, 1973.

LÉVI-STRAUSS, Claude. As discontinuidades culturais e o desenvolvimento econômico. In: _____. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. cap.XVII.

LIENHARD, Martin. O Mato e o mar: apontamentos para uma arqueologia do discurso escravo. In: BARCELAR, Jefferson & CARDOSO, Carlos. **Brasil um país de negros?** Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

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

LOVISOLO, Hugo. A memória e a formação dos homens. **Estudos Históricos**, v.2, n.3, p. 16-28, 1989.

LUSTOSA, Isabel. **A história da história.** 2006. Disponível em: <<http://www.casaruibarbosa.gov.br>>.

LUZ, Marco Aurélio. **Agdâ: dinâmica da civilização africano-brasileira.** Salvador-BA: Centro Editorial e Didático da Bahias: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 1995.

MACHADO, Maria Helena P. T. Em torno da autonomia escrava: uma nova direção para a história social da escravidão. **Revista Brasileira de História**, v.8, n16,mar./ago. p.143-160 1988.

MAESTRI, Mario. A história do Brasil e a África Negra pré-colonial. **Revista de Filosofia e Ciências Humanas**, a.12, n. I E II, P.97-107, 1996.

MAGGIE, Yvonne & REZENDE, Cláudia Barcellos. **Raça como retórica: a construção da diferença.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MALHEIROS, Perdigão. **A escravidão no Brasil:** ensaio histórico, jurídico e social. Petrópolis: Vozes/MEC, 1976. 2v.

MATTOSO, Kátia M.de Queirós. **Ser escravo no Brasil.** São Paulo: Brasiliense,1988.

MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. **Mana**, v.5, n.1, abr. p.57-80, 1999.

MBEMBE, Achile. As Formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, a.23, n.1, p.171-209, 2001.

MEILLASSOUX, Claude. **Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar , 1995.

MENDONÇA, Nadir Domingues. Contemporaneidade: conceito e questões. **Conhecimento Interativo**,v.2, n.1, p.127-138, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://www.revistacientifica.famec.com.br>

MEYER, Jean. **Esclavos y negreiros.** Madrid: Guillar Universal, 1989.

MINTZ, Sidney, W & PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana:** uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Cândido Mendes, 2003.

MORADIELLOS GARCÍA, Enrique. **Fernand Braudel (1902-1985):** la historia sin sujeto. 2002. Disponível em: <www.nodulo.org>

MUDROVCIC, Ária Inês. Alguns consideraciones epistemológicas para una “historia del presente. **Hispania Nova: Revista de História Contemporânea**, n.1, 1998. Disponível em: <<http://hispanianova.rediris.es>>

NEVES, Frederico de Castro. A construção da memória regional: fundamentos metodológicos. In: **Anais do V Encontro de Ciências Sociais do Nordeste**. Recife/PE: Instituto de Pesquisas Sociais/Fundação Joaquim Nabuco, 1999.

NORA, Pierre. Entre Memória e História. **Projeto História**, n.10, dez. 1993.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. Viver e morrer no meio dos seus: nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. **Revista da USP**, n.28, dez./fev., p.174-193, 1995/96.

ORTIZ, Fernando. **Do fenômeno social da “transculturação” e de sua importância em Cuba**. 2004. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br>>

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

PEREIRO, Xerardo. **Apuntes de antropologia y memória**. Disponível em: <www.galiciaencantada.com>.

PEEL, J. Making history: the past in the Ijesha presente. **Man**, v.19, n.1, p.111-132, 1984.

PINSKY, Jaime. **A escravidão no Brasil**. São Paulo: Global, 1981.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, v.2, n.3, p.3-15, 1989.

_____. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, v.5, n.10, p.200-212, 1992.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson. Orgs. **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.

PUJADAS, Juan J. Memoria coletiva y discontinuidade: la construcción social de las identidades culturales. In: SANMARTIN, Ricardo. **Antropología sin fronteras: ensayos en honor a Carmelo Lisón**. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994.

QUERINO, Manuel. **A Raça africana e os seus costumes**. Salvador: Progresso, 1955.

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. **Escravidão negra em São Paulo.: um estudo das tensões provocadas pelo escravismo no século XIX**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1977.

RAMOS, Arthur. **O Negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

_____. **O negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1971.

_____. **As culturas negras no Novo Mundo: o negro brasileiro III.** São Paulo: Nacional, 1946.

REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão. **Tempo**, v.2, n.3, p.7-33, 1997.

_____. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. Nos achamos em campo a tratar da liberdade: a resistência negra no Brasil oitocentista. In: MOTA, Carlos Guilherme . (Org.) **Viagem completa a experiência brasileira (1500-2000).** São Paulo: SENAC, 2000.

_____. **Rebelião escrava no Brasil:** a história do levante dos malês em 1835. Ed. revista e aumentada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____ & SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito:** a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____ & GOMES, Flávio dos Santos Uma história da liberdade. In: _____&_____. **Liberdade por um fio:** história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REVEL, Jacques. **Passados recompostos:** campos e canteiros da história. Rio de Janeiro: UFRJ:FGV, 1998.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. 2ª ed. São Paulo: Shcwacz, 2000.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Post-imperialismo:** para ua discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo. Brasília: UNB, 2000. (Série Antropologia, 278).

RIBEIRO, René. **Cultos afro-brasileiros do Recife:** um estudo de ajustamento social. 2.ed. Recife: MEC-Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

RIBEIRO, Ronilda. Ação educacional na construção do novo imaginário infantil sobre a África. In: MUNANGA, Kabengele. (Org.) **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial.** São Paulo: Universidade de São Paulo: Estação Ciência, 1996.

RICOEUR, Paul. Entre mémoire et histoire. **Projet.** n.248, 1996.

_____. **La lectura del tiempo pasado:** memória y olvido. Madrid: Arrecife, 1999.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da & ECKERT, Cornelia Os jogos da memória. **ILHA-Revista de Antropologia**, v.2, n.1, dezembro, 2000.

RODRIGUES, Jaime. **De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RODRIGUES, José Honório. **Brasil e África: outro horizonte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os africanos no Brasil**. 5.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

ROJAS MIX, Miguel. **Los cien hombres de América**. Barcelona: Lumen, 1992.

ROMERO, Sílvio. **Estudos sobre a poesia popular do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949.

ROMERO, Silvio. **História da literatura brasileira**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1953.t.I.

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos & abusos da história oral**. 5.ed. Rio de Janeiro: FGV, 2002. cap.7.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SÁ, Antonio Fernando de Araújo. História e memória na era das comemorações. **VIVÊNCIA**, v.1, n.1, jan/jun. p.37-55, 1983.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII**. São Paulo: Nacional, 1975.

SANSONE, Livio. Da África ao afro: usos e abusos da África na cultura popular e acadêmica durante o último século. In: _____. **Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Salvador: Edufba, Pallas, 2003. cap.2.

_____. Um paradoxo afro-latino?: marcadores étnicos "ambíguos", divisões nítidas de classe e uma cultura negra vivaz. In: _____. **Negritude sem Etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Salvador: Edufba, 2003. Introdução.

SANTOS, Andréa Paula dos. Trajetória da história social e da nova história cultural: cultura, civilização e costumes no cotidiano do mundo do trabalho. **Anais do IX Simpósio Internacional Processo Civilizador**. Ponta Grossa: Universidade Tecnológica Federal do Paraná, 2005. Disponível em: < <http://www.pg.cefetpr.br>. >

SANTOS, Myrian. O pesadelo da amnésia coletiva; um estudo sobre os conceitos de memória, tradição e traços do passado. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, ano 8, n.23, outubro, p.70-84, 1993.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.13, n.38, 1998. Disponível em: www.scielo.br.

SARAIVA, José Flávio Sombra. Olhares transatlânticos. **Humanidades**, n.7, novembro, p.6-20, 1999.

SCHAEBER, Petra. Carro, celular, antena parabólica-símbolos de um vida melhor? Ascensão social de negro-mestiços através de grupos culturais em Salvador – o exemplo do Olodum. In: BACELAR, Jéferson & CAROSO, Cardoso. **Brasil um país de negros?** 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.

SCHWARCZ, Lilia K.Moritz. História e etnologia: Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. **Revista de Antropologia**, v.42, n.1-2, p.199-222, 1999.

SILVA, Alberto Costa e. **A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

_____. **Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: UFRJ, 2003.

SILVA, Helenice Rodrigues da. “Rememoração”/comemoração: as utilizações sociais da memória. **Revista Brasileira de História**, v.22, n.44, p.425-438, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves. Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jéferson. (Orgs.) **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Ilê Ayê: uma dinâmica de educação na perspectiva cultural afro-brasileira. In: MUNANGA, Kabengele. (Org.) **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial**. São Paulo: Universidade de São Paulo: Estação Ciência, 1996.

SLENES, Robert. “Malungu, ngoma vem!” : África coberta e descoberta no Brasil. **Revista da USP**, n.12,dez./jan./fev., p.48-67, 1991/1992.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: historia da festa de coroação de rei Congo**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

SOW, Alpha I. Prolegómenos. In: SOW, Alpha I. ; BALOGUN, Ola.; AGUESSY, Honorat; DIAGNE, Pathé. **Introdução à cultura africana**. Lisboa: Edições 70, 1977.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão . Candomblé e a [re] Invenção de tradições. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson. (Orgs.) **Faces da tradição afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.

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

TODOROV, Tzvetan. **Memoria del mal, tentación del bien**. Barcelona: Ediciones Península, 2002.

TOSI, Giuseppe. Aristóteles e a escravidão natural. **Boletim do CPA**, v..VIII, n.5, jan./jun., p.71-79, 2003.

VÁSQUEZ SIXTO, Félix. Construyendo el pasado: La memoria como práctica social. **ECA.Estudios Centroamericanos**, a.LVII, noviembre-diciembre, p. 1050- 1065, 2002.

VERNANT, Jean-Pierre. Aspectos míticos da memória e do tempo. In:_____. **Mito e pensamento entre os gregos**. São Paulo: Difel/Edusp, 1973.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. São Paulo: EDUSP, 1999.

VI-MAKOMÉ, Inongo. **La emigración negroafricana: tragedia y esperanza**. Barcelona: Ediciones Carena, 2000.