

ARTIGOS

CULTURAS AFRICANAS, CULTURAS DIASPÓRICAS: UMA REFLEXÃO.

*Ivete Batista da Silva Almeida*¹

RESUMO: O objetivo deste artigo é pensar sobre os estudos das Culturas Africanas. Atualmente, uma legião de estudiosos vem, há tempos, tentando dimensionar alguns aspectos do tráfico Atlântico e seus resultados para o surgimento de uma cultura americana ou africano-americana. Com base nesses dados, apontaremos neste artigo alguns aspectos das abordagens da historiografia sobre a cultura africana e seus reflexos para a criação de uma nova visão sobre a África e os povos africanos.

PALAVRAS-CHAVE: África. Cultura. Historiografia.

ABSTRACT: The aim of this article is to think about the African Cultures studies. Nowadays an army of scholars has attempted to qualify some aspects of Atlantic slave trade and their results to the birth of an American or an African-American culture. Based on this, in this article we are going to point out some aspects of the historiography approaches about African culture and their reflex to create a new vision about Africa and African people.

KEYWORDS: África. Culture. Historiography.

Culturas africanas como culturas diaspóricas

É com *O Atlântico negro*, de Gilroy,² que o Atlântico como

¹ Ivete Batista da Silva Almeida é doutoranda em História Social pela USP, mestre em História Social pela USP, atua como professora do Curso de História na Faculdade Católica de Uberlândia e coordena os tutores da Educação à Distância da FAGEN/UFU.

² GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Modernidade e dupla consciência. São Paulo; Rio de Janeiro: Editora 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

espaço e a diáspora atlântica, como fenômeno, ganhariam lugar nas discussões no campo da História.

Compreendendo o Atlântico como o circuito por meio do qual as culturas africanas envolvidas no processo do escravismo colonial definiriam e reformulariam estratégias e valores para garantir a sobrevivência de suas memórias e costumes, Paul Gilroy, fortemente influenciado pela ideia anterior de Verger sobre os fluxos e refluxos de indivíduos, grupos e costumes, entre África e América, inicia o debate sobre as formas como as sociedades dispersas, as sociedades diaspóricas, iriam interagir e também como iriam equacionar preservação, absorção e transformação de valores culturais.

A preocupação com o tema da diáspora e seus efeitos, como a fragmentação das identidades e a absorção de novos modelos e valores, encontra ainda forte apelo entre os estudiosos da Antropologia. Segundo Rapport, para Lewis Nkosi, a sensação de falta de lar (*homelessness*) manter-se-ia para o africano, esteja ele exilado do seu continente em consequência do colonialismo ou reconciliado com sua terra via o momento da pós-colonialidade. Essa reflexão se insere no contexto de uma visão de mundo moderno, no qual não haveria volta ao lar para ninguém, porque a “consciência moderna” seria em si “alienada ou marginalizada”, suportando a instabilidade radical da ruptura, do abandono, da partida e do deslocamento. Dessa forma, para Rapport, o exílio dos africanos seria o tema central da cultura moderna e sua natureza movediça.

De fato, embora a história tenha presenciado a dispersão de diferentes grupos sociais em diferentes momentos, nenhum grupo sofreu tão intensamente a separação, sendo tão brutalmente obrigado a reconstruir uma leitura sobre si próprio e sobre seu lugar no mundo, como os povos africanos da costa atlântica, que foram forçados a reconstruir seus modos de vida e, portanto, suas respectivas identidades.³ Perder o referencial de território

³ Sobre as identidades, comenta Barbosa:

“As heranças culturais são identidades oriundas do ‘modo de vida’ das pessoas

significou para eles, perder igualmente os referenciais pelos quais definiam quem eram e o que significava ser quem eram.⁴

As teorias sobre a África como espaço cultural

Num primeiro momento, antes das ciências humanas discutirem de que maneira as culturas africanas se organizaram ou se re-organizaram após a diáspora atlântica, foi necessário vencer a ideia de que a África era um continente sem efervescência e densidade cultural, sem História. Isso por que desde Hegel, as sociedades asiáticas e africanas eram vistas como sociedades estáticas. Joseph Ki-Zerbo lembra em sua História da África Negra a posição radical de Hegel, que em seu curso sobre a Filosofia da História dizia que:

A África não é uma parte histórica do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar, movimentos históricos próprios dela. Quer dizer que a sua parte setentrional pertence ao mundo europeu asiático. Aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito a-histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições de natural e que deve ser aqui apresentado apenas como *o limiar da história do mundo*.⁵

Na filosofia de Hegel, a humanidade aparece como um personagem que através dos tempos teria evoluído espiritualmente

e grupos, estruturadas em lembranças e hábitos reproduzidos, por exemplo, por membros de uma mesma família ou suas estruturas físicas semelhantes. Elas são assim caracterizadas como um conjunto do patrimônio histórico, não só o reconhecido oficialmente, mas todo o sistema de disposição dos objetos materiais e imateriais necessários e construídos historicamente pelos humanos (...)" BARBOSA, Josué H. *Ecoturismo e História Cultural*. Lavras: UFLA, 2002. p. 68.

⁴ NAVARRETE, Federico. *Las Relaciones interétnicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004. p. 14-16.

⁵ KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. v. I. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972.

e moralmente, sendo que, para o filósofo, a vida selvagem representaria um momento no qual esse espírito da humanidade não teria ainda despertado, não estaria evoluindo, pois a evolução moral de uma sociedade a levaria para a organização social na forma de um Estado, sustentado por leis. Sendo assim, a partir dessa perspectiva que vê o modelo europeu de sociedade como o sinônimo de evolução histórica e moral, ao olhar para as sociedades tribais a teoria hegeliana nada vê além de estagnação.

Em 1953, na quarta parte de seu estudo “Les Races et l’Histoire”, Eugène Pittard, acompanha a mesma ideia semeada por Hegel, afirmando que:

As raças africanas propriamente ditas, postas à parte as do Egito e de uma parte da África Menor, pouco participaram da História, tal como a entendem os historiadores [...] Então, só duas raças humanas que habitam a África desempenharam um papel eficiente na História Universal: em primeiro lugar e de um modo considerável, os egípcios; depois, os povos do norte da África.⁶

Os africanos apareceriam assim para o autor como herdeiros de costumes rudimentares, organizados em sociedades primitivas que estariam paradas no tempo desde os períodos imemoriais, isso por que tanto para Pittard quanto para Hegel, e posteriormente tanto pela visão evolucionista quanto pela leitura marxista sobre as sociedades e sobre a História, não haveria o reconhecimento da ação do tempo e das transformações nas sociedades negras, o que significa dizer que tais teóricos não reconheciam nessas culturas a existência de valores e princípios relevantes; elas eram vistas como culturas selvagens, desprovidas de princípios morais, éticos, políticos, desprovidos de saberes técnicos, interpretações religiosas e filosóficas do mundo. A conclusão a partir dessa ótica de análise seria, portanto, que o contato dos povos africanos com os povos europeus – compreendidos como portadores e produtores de cultura – não poderia gerar uma

⁶ PITTARD, Eugène. Les races et l’histoire. Apud. GIORDANI, M. C. *História da África*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1985.

troca – não haveria o que trocar –, mas apenas a absorção mecânica dos valores europeus por parte dos africanos: a adoção das línguas europeias como línguas oficiais, a europeização da cultura africana, o branqueamento cultural.

Essa leitura das culturas africanas, não se restringiu ao século XIX nem unicamente às pesquisas norteadas pelos modelos cientificistas, aplicados às humanidades, influenciadas pelo darwinismo social de Spencer e nem somente aos trabalhos que seguiram a leitura do materialismo histórico, perpassaram boa parte do século XX, influenciando mesmo os novos intérpretes da análise historiográfica, como os historiadores franceses ligados aos *Annales Historique*, que mantiveram, durante as primeiras fases de produção, uma visão de universo estagnado, a-histórico, em relação à África. Em seu artigo, *African Histories and the Dissolution of World History*, Steven Feierman afirma que, embora os *Annales* tenham trazido uma nova luz à metodologia da pesquisa e da escrita da História, os estudos de Fernand Braudel – representante da segunda geração dos *Annales* – sobre o Mediterrâneo, ainda apresentam a África como coadjuvante de uma História que é marcadamente eurocêntrica.

Mesmo quando se refere ao ambiente africano, divide-o por critérios raciais – África Branca e Negra, como sinônimo de África Islâmica e não-islâmica (desprezando o fato de que várias regiões islami- zadas eram compostas por povos de pele negra), colocando o que considera como África Branca – de maior contato com o mundo europeu – como um universo dinâmico, em oposição ao que define como África Negra: uma área passiva e inerte.⁷

Somente em *A Gramática das Civilizações* é que Braudel se redime da oclusão da África em sua análise sobre o Mediterrâneo,

⁷ FIERMAN, Steven. African Histories and the Dissolution of World History. In: BATES, Robert; MUDIMBE, V.Y; O'BARR, Jean. *Africa and the Disciplines. The Contribution of research I Africa to the Social Sciences and Humanities*. Chicago: The University of Chicago, 1993. p. 167-212; p. 172-174.

reconhecendo a existência de uma rica e pouco discutida História dos Povos Africanos. Fruto dos apontamentos feitos para seus alunos no início dos anos 1960, a obra, lançada apenas no final dos anos 1980, recoloca em cena o continente que havia sido preterido anteriormente. Todavia, permanece mesmo na *Gramática*, a ideia de uma África bipartida, marcada por implacáveis diferenças climáticas e físicas e que, principalmente, teria ganhado mais do que perdido com o processo de colonização.

O esforço pela compreensão da cultura afro-americana, a partir da compreensão da complexidade do universo africano, corresponde a um exercício reflexivo marcado pela ação de intelectuais afro-americanos, que tiveram intensa ação política em prol da defesa dos afrodescendentes na América.

Dentre os pioneiros, o grande destaque seria para W. E. B. Du Bois,⁸ o primeiro panafricanista americano a defender que a unidade entre os negros americanos e caribenhos com os africanos deveria basear-se na compreensão de que a origem de sua dominação tinha uma raiz comum: o imperialismo.

O termo panafricanismo foi cunhado pela primeira vez por Sylvester Willians, advogado negro de Trinidad, por ocasião de uma conferência de intelectuais negros realizada em Londres, em 1900. Willians levantava sua voz contra a expropriação das terras dos negros sul-africanos pelos europeus e conclamava o direito dos negros à sua própria personalidade.

É importante destacar que o pensamento de Du Bois definia como unidade, entre as sociedades afro-americanas, o conjunto

⁸ William Eduard Burghard Du Bois (W.E.B) nasceu em 1868 de uma família já de classe média em Massachusetts e morreu em Gana aos 95 anos, em 1963. Nesse mesmo ano, realizava-se a grande manifestação pelos Direitos Civis de Martin Luther King e era criada a Organização da Unidade Africana, um embrião do seu sonho panafricano. Diplomado em Economia e História pelas Universidades de Fisk e Harvard e com doutoramento em Sociologia em Berlim, Du Bois participou, em 1905, da criação do Movimento Niágara, pioneiro, no século XX, na luta política. Em 1908, ele liderou a criação da Associação Nacional para o Progresso das Pessoas de Cor (NAACP, da sigla em inglês) e foi o redator-chefe da Revista Crisis, órgão da associação. (Angola Press, 2005).

de circunstâncias sociais, políticas, econômicas que impediam plenamente o desenvolvimento e o reconhecimento digno dessas culturas em terras americanas e, mesmo em terras africanas, naquele momento de domínio do neocolonialismo. O panafricanismo não implica semelhanças em termos de reprodução do espaço africano no espaço americano, mas sim em semelhanças no que se refere à busca por uma aliança de solidariedade e consciência dos povos negros – os que sofreram e os que não sofreram diretamente com o escravismo colonial e que posteriormente sofreriam, contudo, com o neocolonialismo –, pois ontologicamente o drama vivido por ambos estaria associado ao mesmo processo: a intervenção colonialista-imperialista no continente.

É de fato a partir da aceitação da África como ambiente produtor de cultura que a questão dos efeitos da diáspora sobre essas culturas se impôs como um problema.

Não pretendemos, neste breve artigo, discutir cada um dos grandes temas e muito menos cada um dos autores que se debruçaram sobre a questão da compreensão da África como ambiente cultural e das culturas africanas durante a diáspora atlântica. Assim, propomos a leitura desse processo de construção de leituras sobre a África a partir da observação de três proposições respondidas diferentemente, em diferentes momentos da reflexão científica do século XX. Propomos observar na fala de alguns teóricos, porta-vozes desse debate, as transformações das interpretações sobre as culturas africanas. Seleccionamos assim, a leitura do início do século XX na fala de Nina Rodrigues; dos anos entre 1930-40 na fala do culturalismo de Gilberto Freyre e Fernando Ortiz e dos anos entre 1970-80 na perspectiva de Richard Price e Sidney Mintz. Desejamos assim, encontrar o posicionamento de cada um para três proposições:

- 1) A compreensão da África como universo cultural.
- 2) A compreensão do que a diáspora teria feito aos princípios da cultura africana.
- 3) As características da cultura afro-americana, envolvendo a compreensão de como esses indivíduos oriundos de um contexto tão particular se organizaram e que tipo de universo cultural

construíram aqui. Assim, surgiria como possibilidade a compreensão da cultura afro-americana como resultado da tradução/reinterpretação da cultura europeia pela mentalidade africana, dissimulação⁹ da cultura europeia para permitir a sobrevivência da cultura africana.

Tanto a produção endógena quanto a exógena acompanharam um caminho que passou por diferentes formas de olhar as sociedades africanas e afro-americanas.¹⁰

Numa primeira fase, fortemente inspirada pelas teorias raciais, entre aqueles que se debruçaram sobre os estudos da África destacamos as leituras de Nina Rodrigues, que entre o final do século XIX e início do XX, se por um lado rompia com a ideia de África Negra como ambiente homogêneo, não pensando em povo africano como um único conjunto, mas corretamente em *povos africanos*,¹¹ elencando cuidadosamente fenótipos, nações, costumes e vocabulários e que contudo, por outro lado, dava força à ideia de que os africanos seriam intelectual e moralmente inferiores aos brancos, dizendo na introdução de *Os africanos no Brasil*:

[...] Como a extinção do tráfico, a da escravidão precisou revestir a forma toda sentimental de uma questão de honra e pundonor nacionais, afinadas aos reclamos dos mais nobres sentimentos humanitários. Para dar-lhes esta feição impressionante *foi necessário ou conveniente emprestar ao negro a organização psíquica*

⁹ O conceito de dissimulação é desenvolvido por Janice Theodoro, em *América Barroca*. Para a autora, o índio seria responsável pela dissimulação, ou seja, seria informante para o europeu, mas não lhe revelaria valores da cultura índia, mas da própria cultura europeia; o exercício dedutivo é utilizado com tamanha correção que o índio adapta à retórica europeia as cores índias respondendo ao europeu a partir das analogias, tal qual lhe foi ensinado. Assim, ele é informante, contudo informa ao europeu não sobre o universo índio, mas sobre o próprio universo europeu.

¹⁰ Em seu livro: *Escravos, Roceiros e Rebeldes*, Stuart B. Schwartz, descreve, no cap. I a trajetória da historiografia nacional sobre cultura afro-brasileira.

¹¹ Navarrete coloca esta questão em relação às leituras sobre o México, comenta que o conquistador, inicialmente tendia a vê-los como uma única cultura índia, sendo que são várias. *Las Relaciones Interétnicas*. Op. cit. p. 17

dos povos brancos mais cultos. Deu-se-lhe a supremacia no estoicismo do sofrimento, fez-se dele a vítima consciente da mais clamorosa injustiça social. Em tal emergência, podia protestar, debalde, contra esses exageros a História toda, que nos mostra a escravidão como um estágio fatal da civilização dos povos; em vão continuaria a oferecer-lhe tácito desmentido a África inteira, onde a intervenção dos europeus não conseguiu diminuir sequer a escravidão; sem fruto podia clamar o exemplo de nossos negros e mestiços, livres ou escravizados, que continuavam a adquirir e a possuir escravos. *O sentimento nobilíssimo da simpatia e piedade, ampliado nas proporções de uma avalanche enorme na sugestão coletiva de todo um povo, ao negro havia conferido, ex autoritate própria, qualidades, sentimentos, dotes morais ou idéias que ele não tinha, que ele não podia ter* (grifo nosso); e naquela emergência não havia que apelar de tal sentença, pois a exaltação sentimental não dava tempo nem calma para reflexões e raciocínios.¹²

Assim, a partir da perspectiva de Nina que marcaria sua época, se pensarmos em nossas três proposições teríamos que a compreensão nas primeiras décadas do século XX sobre quem era a África e o que sua presença em nossa formação iria produzir, veríamos que:

1) a leitura sobre a África, no início do século XX, não compreendia a África como universo cultural, a África, dentro da visão de Nina – tal qual anteriormente em Hegel - não possuiria nem História e nem cultura! Na leitura de Nina, impregnada pelo cientificismo, pelo evolucionismo e pelo positivismo, os povos negros não seriam produtores de uma cultura,¹³ não havendo o que se pensar em termos de bagagem cultural trazida da África ou de reconstrução de valores e instituições; existiriam apenas

¹² RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. Coleção Temas Brasileiros. 7. ed. Brasília: UNB, 1988. p. 3.

¹³ Durante o livro insiste que os povos negros jamais conseguiram construir uma civilização, o que provaria sua inferioridade como espécie.

costumes e práticas selvagens¹⁴ que nada teriam a contribuir ou a acrescentar à cultura brasileira, aliás, para ele seria justamente o contrário, a selvageria do elemento negro seria uma “erva daninha” que ameaçaria a jovem flora da cultura brasileira;

2) Não haveria a dor do desenraizamento, pois os povos negros não eram vistos como detentores de valores éticos e morais, como descreve no excerto anterior;

3) Não haveria uma cultura afro-americana. A mestiçagem teria como resultado nefasto a degradação da cultura brasileira, uma vez que o mestiço seria uma *espécie* necessariamente inferior,¹⁵ incapaz de assimilar uma cultura superior – como era compreendida a europeia – e condenado, assim, a se manter em seu universo de obscurantismo selvagem;

Entre os anos 1930-1940 do século XX, outra leitura ganha força. Embasadas no culturalismo e nos estudos antropológicos, estudos como os de Fernando Ortiz, Tannembaun, Melville Herskovits e Gilberto Freyre buscavam as permanências dos costumes africanos na cultura brasileira e também acreditavam na permeabilidade, na soma, no câmbio de práticas e princípios – entre a cultura branca e as culturas negras – principalmente entre as camadas inferiores da sociedade. A discutir sobre esse período, Lívio Sansone expõe sua compreensão sobre o ponto de vista multiculturalista:

Às vezes, a multiculturalidade se dá de forma autônoma, em que não é preciso teorizar as tradições culturais e a manutenção da

¹⁴ Nas páginas 172 e 173, apresentam uma definição para selvagem, na qual define como característica para o “ser” selvagem, em suma como: uma psicologia que estende qualidades humanas à toda a natureza; e no ponto de vista social, a necessidade de apoiar-se no totemismo, o que para o autor, comprovaria a adaptabilidade do termo ao africano.

¹⁵ As teorias de Lapouge e Eugène Pittard, bem como a antropogeografia de Ratzel, influenciaram fortemente os intelectuais brasileiros em suas leituras sobre o brasileiro. Ler a esse respeito em LEITE, Dante Moreira. *O Caráter Nacional Brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988 e também em ALMEIDA, Ivete Batista da Silva. *O Olhar de quem faz: São Paulo Durante a Revolução de 32*. São Paulo: Café Expresso, 2001.

diversidade cultural. É quando nos deparamos com o fenômeno que alguns chamam de sincretismo – e que Fernando Ortiz e seu contemporâneo Gilberto Freyre chamaram de hibridez¹⁶ formas de multiculturalidade em áreas de tolerância e espaços liminares. Nas camadas populares brasileiras, isso não acontece nos moldes que os intelectuais querem, mas de forma muito mais cacofônica e confusa, menos apolínea.¹⁷

Partindo do conceito de área cultural, a antropologia procurava pela permanência de elementos, práticas e instituições africanas reconstruídas aqui, com maior ou menor intervenção da cultura europeia. A busca pela pureza dos princípios culturais e a compreensão da transformação como perda da identidade, são discutidas por Navarrete, em seu *Las Relaciones Interétnicas en México*, onde reflete sobre a formação da cultura mexicana, expondo sua opinião e criticando o *mito da imutabilidade cultural*, diz o autor:

Em primeiro lugar, destaca-se que, ao definir as culturas indígenas por seu passado, confirma-se a visão simplificadora que criticamos acima. Em segundo lugar, muitos aspectos importantes das culturas indígenas atuais não são de origem pré-hispânica, mas sim de origem européia e são produto da criação cultural dos homens e mulheres indígenas, posteriores à conquista. [...] Isto não quer dizer, todavia, que os indígenas de hoje não sejam autênticos, porque suas culturas se alteraram há 500 anos. Significa que sua forma de ser indígena hoje, não é igual ao que fora em tempos pré-hispânicos e a legitimidade da identidade indígena de hoje não estaria arraigada à uma continuidade deste passado pré-hispânico.¹⁸

¹⁶ Em uma nota de rodapé de seu trabalho, Sansone explica que, embora os termos “híbrido” e “transculturalismo” sejam muito utilizados hoje, a primeira utilização deve ser creditada à Ortiz e a Freyre. *DADOS. Revista de Ciências Sociais*, 2003.

¹⁷ SANSONE, Lívio. *DADOS. Revista de Ciências Sociais*, 2003. p. 550.

¹⁸ NAVARRETE, F. Op. cit.. p. 14-15.

A crítica de Navarrete nos leva até alguns dos limites das interpretações produzidas no período, que teria produzido uma visão sobre África e diáspora, apontando que:

1) No que se refere ao universo cultural africano, as produções da intelectualidade, a partir dos anos 1930-1940, nos trazem a uma África, agora sim, produtora de culturas, dividida em diferentes nações com maior ou menor contato cultural entre si possuidoras de um conjunto de valores sociais e morais que ordenavam suas vidas;

2) Neste contexto, o drama da diáspora seria superado a partir da re-união dos indivíduos de mesmas áreas culturais; as semelhanças seriam recriadas pela memória de vivências anteriores e o produto deste processo, a cultura afro-americana propriamente dita seria, assim, ora instrumento de resistência cultural – quando resultado da reprodução do que se vivia lá, em África – ora produto da aculturação – quando resultado da aceitação de elementos e produtos da cultura europeia.

3) Contudo, nessa perspectiva, a cultura afro-americana seria a reprodução do mundo africano em terras americanas; nesse processo de reconstrução, por vezes, alguns princípios europeus, por diferentes motivos, eram somados aos africanos, nesse caso, o esforço dos pesquisadores era justamente buscar os ingredientes puramente africanos, presentes nas culturas afro-americanas.¹⁹

Durante os anos entre 1970-1980, um novo grupo constrói suas reflexões justamente num momento político em que diferentes movimentos defendiam uma revisão dos limites, dos excessos e das desigualdades, produzidos pela sociedade burguesa. Nesse contexto de guerra-fria e de movimentos de orgulho negro – *Black Power* –, a diáspora é lida como movimento de ruptura e recriação – não somente a partir da memória, mas a partir das necessidades impostas pelo cotidiano. Essa leitura sobre os efeitos culturais da diáspora teria como principais defensores Sidney Mintz e Richard Price.

¹⁹ Sobre esta discussão, ler também: MATORY, James Lorand Jeje: Repensando nações e transnacionalismo. *Mana – Estudos de Antropologia Social*. ano 5, n.1, 1999. p. 57-80.

Em *O Nascimento da Cultura Afro-americana*, Mintz & Price descrevem sua versão para os passos que antecederam a formação de uma cultura afro-americana. Inicialmente, na visão dos autores, o fenômeno da diáspora ganha grande destaque na compreensão do processo. Diferentemente da geração anterior, não pensam na dor da diáspora como motor da resistência – no sentido de preservar valores culturais como um tesouro da memória –, mas como um momento que exigiu destes homens e mulheres a coragem para criar novas soluções que lhes garantisse a sobrevivência.

Para Mintz, a permanência da África não estaria na reprodução literal de práticas e instituições, mas sim “numa gramática profunda”, a África estaria na forma de pensar e de organizar a vida – a África estaria viva na expressão mental e não exatamente nas representações materiais do cotidiano.

Price insiste que reconhecer o processo de formação de uma nova cultura na América não é o mesmo que defender a europeização dos africanos ou acreditar que abriram mão de toda a sua bagagem cultural. Para o autor, tanto europeus quanto africanos tiveram que recriar valores sociais e culturais nas novas terras da América:

Nenhum grupo, por mais bem equipado que esteja, ou por maior que seja sua liberdade de escolha, é capaz de transferir de um local para outro, intactos, o seu estilo de vida e as crenças e valores que lhe são concomitantes. As condições dessa transposição, bem como as características do meio humano e material que a acolhe, restringem, inevitavelmente, a variedade e a força nas transposições eficazes. As vantagens da liberdade, das quais desfrutavam os europeus, não tinham como garantir um sucesso maior na transmissão cultural, ainda que a liberdade tenha facilitado em muito a manutenção de certas formas culturais.²⁰

Dessa forma, a crioulização seria o processo pelo qual, africanos (e europeus) foram construindo novos códigos linguísticos,

²⁰ MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana. Uma Perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Editora Pallas e Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2003. p. 19.

éticos, novos laços de associação, novas estruturas religiosas – a partir do que cada um trazia de sua cultura somado àquilo que o próprio contexto da escravidão pedia. A principal crítica que se faz ao modelo Mintz & Price é quanto à supervalorização do “novo” e a pouca ênfase à transposição de práticas e costumes.²¹

Nessa perspectiva, tomando a reflexão contemporânea dos dois antropólogos, teríamos que hoje, para a Antropologia Cultural e principalmente para a Nova História Cultural, que se utiliza de ferramentas do aparato conceitual da antropologia, África e diáspora ficariam assim:

1) A África é compreendida como universo de grande heterogeneidade cultural. Todavia, vê-la somente por meio de suas diferenças, também seria um exercício a ser cuidadosamente observado; uma vez que, principalmente no campo da linguística, enquanto Mintz & Price viam os escravizados como multidões que não se entendiam – em razão de sua diversidade linguística – Thornton insistia na semelhança entre vários idiomas, além da existência dos *pidgins*, entre grupos africanos, que possibilitariam e facilitariam em muito a comunicação entre os indivíduos.

2) A diáspora seria a ruptura brutal com as identidades individuais e coletivas desses indivíduos, não significando o esquecimento da cultura africana, mas sim a necessidade de, a partir dela, criar algo novo. Para algumas regiões, nas quais o abastecimento de mão de obra escrava era reduzido, a interferência e a renovação de princípios africanos seria menor,²² enquanto em regiões como o litoral baiano a manutenção do fluxo de escravizados para cá, renovaria, atualizaria constantemente a presença da África na América, possibilitando até mesmo a adoção/introdução circulação de informações, objetos cerimoniais, temperos e toda

²¹ Sílvia Lara em seu artigo *Mulheres Escravas, Identidades Africanas*, critica Mintz e Price por “defenderem que o impacto do tráfico atlântico havia sido capaz de destruir identidades pré-existentes, enfatizando a importância de uma nova cultura”. p. 01.

²² A reflexão de Mintz e Price se remete principalmente às sociedades que viveram exatamente este contexto de quase inexistência da renovação de contato com a África.

sorte de instrumentos trazidos da África para um comércio colonial que envolvia senhores, escravos, forros e mestiços.

3) O que seria então a cultura afro-americana? Na perspectiva de Mintz & Price, seria uma cultura nascida em função das necessidades individuais e coletivas da nova condição em que se encontravam os africanos-americanos e seus descendentes, o novo status e o novo mundo exigiam a formação de uma nova cultura que, todavia, não deixariam de ser “culturas negras”, pois, como afirmam os dois antropólogos, tratar a cultura somente como um rol de traços, objetos ou palavras, é perder de vista a maneira como as relações sociais são conduzidas através dela – e, portanto, é ignorar a maneira mais importante pela qual ela pode modificar ou ser modificada.

Estratégias de preservação de valores morais e éticos por meio da manifestação do religioso podem ser observadas como estratégia de judeus e também de afro-descendentes, incluindo-se aí, para ambos, até mesmo a questão da língua que se manteve preservada na diáspora, muito mais na religião do que no cotidiano; a criação de um fluxo de produtos da terra de origem, gerando uma demanda de mercadorias – tecidos, palhas, instrumentos, temperos, bebidas – serve-nos tanto para a descrição do mercado de Salvador colonial, com seus produtos da Costa, quanto para as Casas do Norte, características de cidades receptoras de numerosos grupos de migrantes nordestinos, como no Rio de Janeiro e em São Paulo; pois, no limite, como coloca Rapport, as estruturas do drama da dispersão impactam diretamente no processo de reconstrução da identidade dessas sociedades diaspóricas, nas quais os indivíduos recompõem seus valores e modelos a partir de uma realidade alicerçada em dois mundos.

Conclusão

Hoje, o interesse que envolve o tema da reconstrução dos valores culturais e das estratégias de reorganização cultural de grupos que se dispersaram, justifica-se principalmente em razão da questão da globalização. Para Peter Burke:

*A preocupação com este assunto é natural em um período como o nosso, marcado por encontros culturais cada vez mais freqüentes e intensos. A globalização cultural envolve hibridização. Por mais que reajamos a ela, não conseguimos nos livrar da tendência global para a mistura[...]*²³

Trabalhos como os de Karen Olwig, Robin Law, John Thornton, Costa e Silva, mostram que o drama da diáspora é composto por uma grande movimentação; a cultura africana não reside apenas na memória, mas é revivida pelos chegantes; escravos, comerciantes, retornados e que, mesmo na África, a América e o comércio atlântico, tanto era representado como *o pesadelo do apresamento*, quanto pela aventura e a possibilidade de comerciar, fazer fortuna; representava para aqueles que retornavam à África e, de volta para a América, a permanência ou o reencontro com novos e velhos *parentes*.

As ciências humanas tendem hoje a uma leitura da identidade afro-americana como híbrida, uma vez que assume uma natureza original, que se difere daquela originária assim como da anfitriã. Acompanhando a análise de Navarrete e de Rapport, observamos que hoje a discussão sobre identidade está se desprendendo de referenciais que polarizam entre permanência e aculturação. Isso porque, no caso das populações da América, o ser índio, como coloca Navarrete, não nasce com as civilizações pré-hispânicas, é anterior, e o índio continuará a ser índio mesmo com as transformações sofridas por sua cultura no presente. O nordestino continuará a ser herdeiro da cultura do sertão, do agreste e da primazia do litoral da cana, mesmo adaptando-se ao mundo urbano das metrópoles do sul. A identidade não está presa à organização material da vida, ela a transcende.

Imaginar que a diáspora atlântica foi a única ruptura entre processos ancestrais e outras formas de organização sociais, religiosas ou de trabalho, é o mesmo que imaginar que a África era, de fato, como pensara Hegel, um continente congelado no tempo; é fundamental entendermos que as culturas africanas passaram por mudanças e transformações e que, sem dúvida, a diáspora foi a mais forte e violenta

²³ BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003. p. 14.

de todas, contudo o ser africano vai além daquilo que era ser *haússa*, *igbo* ou do reino do Ngolo durante o século XVI. A cultura não pode ser vista como um marcador de grupos porque ela é cambiada em função de diferentes necessidades e processos inerentes aos grupos sociais. Assim, acreditamos que a diáspora africana deve ser vista como um processo fundador de uma realidade cultural extremamente complexa, como detectou inicialmente Gilroy e como aponta Costa e Silva, ao discutir a criouliização das duas margens do Atlântico, num processo que envolveu o mundo colonial das Américas, o mundo da costa atlântica africana e o mundo do trânsito atlântico, todos eles em contato, todos eles em transformação.

Nas palavras de Ulf Rannez, em *Fluxos, fronteiras, híbrido*,²⁴ o que precisamos entender é que [...] “Em um momento ou outro da história, nós ou nossos antepassados podemos ter passado pela criouliização, mas não estamos envolvidos eternamente nesse processo, nem o fomos necessariamente no mesmo grau.”

Referências

BRAUDEL, Fernand. *Gramática das civilizações*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural*. São Paulo: Ed. Bertrand Brasil, 1990.

FIERMAN, Steven. African Histories and the Dissolution of World History. In: BATES, Robert; MUDIMBE, V. Y; O'BARR, Jean. *Africa and the Disciplines. The Contribution of research I Africa to the Social Sciences and Humanities*. Chicago: The University of Chicago, 1993. p. 167-212.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro – Modernidade e Dupla Consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34/ UCAM – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2002.

²⁴ HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 03, n.1, abr. 1997.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *Revista do patrimônio histórico e artístico nacional*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 68-74, 1996.

_____. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. SOVIK, Liv. (Org.). Brasília; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 03, n.1, abr. 1997.

HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

KI-ZERBO, J. *História da África Negra*. v. I. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972.

_____. *História Geral da África*. Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática e UNESCO, 1988.

MINTZ, S. & PRICE, R. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana*. Uma Perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Editora Pallas e Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2003.

NAVARRETE, F. *Las Relaciones interétnicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

PITTARD, E. Les races et l'histoire. Apud. GIORDANI, M. C. *História da África*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1985.

RAPPORT, Nigel. Em louvor do cosmopolita irônico. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 45, n. 1, 2002.

RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil*. Brasília. Coleção Temas Brasileiros. 7. ed. Brasília: UNB, 1988.

THEODORO, Janice. *América Barroca: Temas e variações*. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 1992.