

ENSINO DE HISTÓRIA, ÁFRICA E BRASIL: ENTRE CONCEITOS E ESTEREOTIPIAS

DOI: 10.5935/2177-6644.20190004

TEACHING HISTORY, AFRICA AND
BRAZIL: BETWEEN CONCEPTS
AND STEREOTYPES

ENSEÑANZA DE HISTORIA,
ÁFRICA Y BRASIL: ENTRE
CONCEPTOS Y ESTEREOTIPIAS

Ivaldo Marciano de França Lima *

Resumo: O presente artigo objetiva discutir os conceitos de que determinados autores se utilizam para compreender o continente africano, bem como as relações ditas raciais e seus significados no Brasil. Tomando como base a análise de conceitos e as formas como estes são utilizados, o artigo também objetiva discutir a construção de representações e as formas como estas se desdobraram em estereótipos. Estas questões se constituem como fundamentais para entender os modos como o continente africano é construído e representado em sala de aula.

Palavras-chave: Ensino de História da África. Representações. Conceitos.

Abstract: The present article aims to discuss the concepts with which certain authors are used to understand the African continent, as well as the so - called racial relations and their meanings in Brazil. Based on the analysis of concepts and the ways in which they are used, the article also aims to discuss the construction of representations and the ways in which they have been deployed in stereotypes. These questions are fundamental to understanding the ways in which the African continent is constructed and represented in the classroom.

Keywords: Teaching History of Africa. Representations. Concepts.

Resumen: El presente artículo objetiva discutir los conceptos con los cuales ciertos autores se utilizan para comprender el continente africano, así como las relaciones denominadas raciales y sus significados en Brasil. Tomando como base las análisis de conceptos y las formas como estos son utilizados, el artículo también objetivó discutir la construcción de representaciones y las formas como éstas se desdoblaron en estereotipos. Estas cuestiones se constituyen como fundamentales para entender los modos como el continente africano es construido y representado en la escuela.

Palabras clave: Enseñanza de Historia de África. Representaciones. Conceptos.

* Docente e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África. Membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento (DMMDC) da Universidade Estadual da Bahia - UNEB. Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense – UFF. E-mail: ivaldomarciano@gmail.com

Como pensar o ensino da história da África nas salas de aula? Pode-se definir um continente marcado por pluralidades extremas, como dotado de práticas e costumes universais, que aludem a elementos que permitam sua representação sob pressupostos homogêneos? Seria possível imaginar a existência de essências que perpassem às diferentes sociedades e culturas existentes no continente, atribuindo às mesmas uma unidade que permita identificar homogeneidades para povos e/ou homens e mulheres, imersos em complexos arranjos culturais? Eis o eixo central deste artigo, ou seja, uma breve discussão sobre tópicos e conceitos que versem em torno dos modos como representamos a África e de como retroalimentamos (ou não) versões estereotipadas de um continente africano marcado pela extrema diversidade e pluralidade, no que tange a aspectos culturais.

Este trabalho, longe de querer resolver as questões subjacentes aos questionamentos que serão esboçados ao longo destas linhas, se apresenta com o objetivo de discuti-las, enfatizando os problemas de paradigma e de perspectiva existentes na forma como o continente africano (assim como sua história) é percebido pelos brasileiros. Enfatizo que grande parte destas dificuldades está diretamente relacionada às questões que remontam aos conceitos de “raça” e “diáspora”, e que estes, no âmbito, corroboram para atribuir certa homogeneidade, no plano da identidade, aos povos do continente africano, naturalizando relações, costumes e práticas diversas. É preciso dispor de novos aportes teórico-metodológicos para compreender melhor os fenômenos relacionados às práticas e costumes dispostos no continente africano, e isto passa, sobretudo, pelo entendimento deste a partir de sua diversidade e pluralidade.

Aceitei participar deste dossiê com o propósito de encetar questões sobre alguns dos conceitos que, via de regra, se encontram presentes nas reflexões de quem se debruça sobre a África e suas relações com o Brasil. Logo, importa destacar como esta análise é feita, e como ela se desdobra em novas representações, construindo sobre estas os liames com a História da África no Brasil, no intuito de mostrar como estes podem trazer problemas diversos para a compreensão do continente africano por parte dos brasileiros de modo geral. Sobre este aspecto, por sinal, publiquei artigo mostrando que até para compor um plano de aula ou de curso, o uso de conceitos que mascaram e homogeneizam os povos do continente africano constituem-se em entraves e problemas para perceber diversidades, diferenças, pontos de vista, lógicas e costumes.

Decididamente, o conceito de raça, por seu caráter homogeneizador, traz prejuízos na forma de entender o continente africano (LIMA, 2016).

Logo, neste artigo procurei me deter sobre as questões alusivas aos conceitos de “raça” e de “diáspora”, para em seguida esboçar questões sobre os problemas relacionados com a História da África e as formas como esta vem sendo tratada em algumas perspectivas. Importa definir, para que o leitor não fique se perguntando sobre a narrativa que estou entabulando, que irei discutir o conceito de raça e seus desdobramentos a partir do Brasil. Ou seja, irei tratar do conceito e seus usos em nosso país para, em seguida, discutir seus desdobramentos e usos para o entendimento de fenômenos e práticas no continente africano. Entretanto, antes de qualquer questão, devo apresentar uma breve reflexão sobre a associação entre “militância” e construção do conhecimento, como forma de entender alguns dos aspectos que circundam o uso do conceito de “raça” por parte de militantes de alguns setores dos movimentos sociais; e de como alguns estudiosos se comportam de certa maneira, traduzindo fenômenos a partir de pressupostos da dimensão do político.

Sobre militância e conhecimento: entre dois campos de difícil conciliação

Quando afirmo que nem sempre o conhecimento e a militância resultam em boas parcerias, não quis, sob hipótese alguma, retirar a legitimidade daqueles que se veem comprometidos com este ou aquele ponto de vista (ou esta ou aquela causa). Apenas expressei uma questão que é compartilhada por muitos colegas na academia de que um compromisso *a priori* (relação afetiva – ou racional, como queiram) com determinada demanda pode lhe privar do entendimento (ou compreensão) para o óbvio, invisibilizando o que é aparente em determinado fenômeno. Em outras palavras, iniciar uma dada pesquisa a partir de um pressuposto definido *a priori* poderá retirar a condição de isenção (que não é um dado natural, mas resultado da construção do método científico) para observar as diferentes dimensões do fenômeno. Não significa este argumento a ideia de que a isenção total, ao menos para as ciências humanas, seja algo exequível em sua plenitude. Contudo, se temos os comprometimentos diversos marcados pelos lugares que ocupamos na sociedade, conforme atestou Certeau (2011), isto não nos impede de dispor de respostas para dadas interrogações.

Posso dar pelo menos dois exemplos aqui, um no passado e outro no presente, para elucidar tal questão. Quando nos deparamos com a escravidão, e ocupamos o lugar

de militantes de uma “dita” luta antirracista, somos levados a cometer dois grandes equívocos: O primeiro de associar, de forma naturalizada, a escravidão com um determinado tipo de cor de pele. Historicamente, para o que denominamos por antiguidade, pessoas das mais variadas “cores” foram objeto da escravidão, e isto pode ser associado com o próprio termo (que é também um conceito) “escravo” em inglês: *slave*. Na tradução literal o seu significado (“eslavo”), alude ao fato de que homens e mulheres loiros, de pele branca (ou o que minha amada filha Isabel Isaura nomeia por “branco transparente”) foram objeto da ação, do ato de serem escravizados. Eram, portanto, identificados com este fenômeno, a ponto do nome dos povos a que pertenciam (eslavos) significar a condição daqueles destituídos da liberdade.

Portanto, deve-se tomar o fenômeno da escravidão em seu sentido mais literal, como algo que foi construído e produzido por seres humanos, por mais horrendas que tenham sido os desdobramentos desta construção. Não é um fenômeno decorrente da cor da pele, questão aliás, que M’Bokolo (2009) discute na introdução do volume I de seu festejado livro. A escravidão é, sobretudo, um processo decorrente da história. A análise deste fenômeno, numa perspectiva de construção do conhecimento e entendimento/tradução dos fenômenos, não deve ser feita sob pressupostos do juízo de valor, ou de um ressentimento posto como um “a priori” (FERRO, 2009). Para a análise de qualquer fenômeno, a distância se coloca como algo fundamental (GINZBURG, 2001).

Em outras palavras, a escravidão de pessoas com a cor da pele escura, nos seus diferentes tons, constitui apenas uma parte da história, e talvez aquela que, por razões de proximidade geográfica ou ideológica, tenha tido maior visibilidade nos dias atuais. Os que nomeamos por asiáticos, maoris, aborígenes, europeus ou mesmo pessoas do continente hoje conhecido por América foram objeto da escravidão.¹ O segundo problema diz respeito ao fato de acreditar que as pessoas que existiram/viveram no tempo em que a escravidão (seja a atlântica ou de qualquer outro tipo) estava posta, dispunham do dilema de um sistema de escolha binária, maniqueísta. Ou seja, ser contra ou a favor da escravidão. Este é certamente um erro de maior percepção, pois além de cometer o anacronismo de impor um sistema de pensamento contemporâneo para o passado, estabelece marcas que não estavam dadas. E como exemplo para isto coloco a

¹ O leitor deve ter percebido que para o entendimento dos diferentes espaços sou regido pela compreensão de que os mesmos foram algum dia inventados. Sobre o espaço como uma invenção, ver: (CERTEAU, 1994; APPIAH, 1997; MUNIZ, 2009; MUDIMBE, 2013).

questão da escolha de muitos homens em nosso país que, ao conseguirem comprar sua alforria, logo iniciavam a compra de escravos, como forma de se inserirem naquela dada sociedade (ARAÚJO, 1993). Estes homens podem ser julgados por valores do tempo presente?

Ora, situações binárias não estavam postas para aquelas vidas. Assim sendo, não se tratava de ser contra ou a favor de algo, na maior parte do tempo. Sem contar o fato de que determinado tipo de pensamento engajado recai neste erro por embutir a ideia de que há uma verdade *a priori*, e que esta reside na condenação da escravidão. Não se trata de ser a favor ou contra algo que aconteceu, e que está no passado. O historiador necessita entender o que aconteceu, e explicar, traduzir para o seu tempo os fenômenos por ele analisados. Logo, pensar o passado sob este aspecto traz prejuízos, típicos da associação estreita entre militância e conhecimento. E o segundo exemplo de prejuízo, que indiquei no início deste texto, para o tempo presente, diz respeito ao uso de “categorias militantes” para entender fenômenos complexos, dinâmicos e mutantes. Quando se usa o conceito de “matriz africana” para nomear religiões distintas e que, na maioria dos casos, seus praticantes sequer reivindicam relação explícita com a África, novamente vem à tona a limitação conceitual, provocada pelo estabelecimento de uma dada verdade *a priori*.

O maior problema deste tipo de associação entre “militância” e “conhecimento”, reside no fato de que o fenômeno/objeto já tem uma resposta prévia, e esta deve sempre estar coerente com o sistema de ideias em que se acredita. A pesquisa deixa de ter sentido como busca de resposta/explicação/tradução de um dado fenômeno, para ser um processo de justificativa de dada crença/sistema filosófico/paradigma. Nomear religiões como a jurema, catimbó, terecô, umbanda e candomblé de caboclo, só para ficar nestes exemplos, como “religiões de matriz africana” é, no mínimo, querer invisibilizar elementos fundamentais existentes nestes sistemas religiosos, a exemplo do cristianismo, kardecismo, influências indígenas, dentre outros. Isto para não se referir à crença de uma dada origem das práticas, questão que talvez seja mais perversa, por dotar invenções e escolhas de uma linearidade que nem sempre há no fazer cultural. Enfim, o intelectual deve desconfiar sempre do que conhece, enxerga e pensa, mas isto não significa dizer que ele deve ser descomprometido com a vida. Apenas deve tentar estabelecer distâncias e regras, para assim poder dispor de um olhar “menos comprometido” com sistemas de ideias *a priori*, de modo que possa então traduzir melhor determinados fenômenos.

Raça e identidade no Brasil

Existe uma identidade negra nos maracatus ou nos afoxés pernambucanos, ou mesmo nas escolas de samba cariocas? Há como se referir a uma identidade baseada na cor da pele, como se isso fosse algo possível de ser entendido como questão meramente voltada para o elemento cultural? Afinal de contas, é possível definir “raça” como um conceito construído única e exclusivamente pelo campo da cultura? Toda identidade é uma construção sócio-histórica-cultural, mesmo que algumas destas levem em conta aspectos da natureza. A afirmação de que alguém é *negro* ou *branco* passa, inevitavelmente, pela demonstração da cor de sua pele, tipo de cabelo e características físicas associadas. Não há como separar “raça” dos aspectos naturais. Logo, o conceito de raça, como diria Appiah (1997), traz em seu “DNA” a marca da natureza, e a impossibilidade de sua exequibilidade enquanto constructo sócio-histórico-cultural. Mas, também não se pode discordar que a identidade cultural se constrói e sofre modificações de forma constante ao longo do tempo (SILVA, 2000; BAUMAN, 2005; HALL, 2014). Esta, entretanto, não pode ser tomada como um axioma, ou seja, alguém ter determinada cor de pele, e por tabela tenha esta ou aquela identidade *a priori*. As identidades são constructos, e não dependem, necessariamente, de aspectos físicos ou naturais.

O fazer e o agir, em todas as suas dimensões, não estão determinados por aspectos da natureza, por mais que as experiências do preconceito de cor de pele joguem indivíduos diversos em situações parecidas. Isto não nos autoriza a pensar nestas situações como determinantes ou “camisa de força” inevitável, para assim acreditar que indivíduos com a mesma cor da pele, ou portadores de aspectos físicos semelhantes, estejam dispostos a construir identidades análogas, estabelecendo laços de solidariedade ou vendo-se como iguais. Creio que analogia possível de ser estabelecida para a questão possa ser tomada a partir da reflexão encetada por Thompson (1998) em relação à classe social enquanto categoria de análise. Esta deveria ser tomada como ponto de partida para entender indivíduos em situações análogas, mas nunca os compreender como dispostos por uma situação *a priori*, ou dotados de uma dada identidade tão somente pelo compartilhamento de aspectos físicos. Sim, a cor da pele pode servir como ponto de partida para entabular as análises, e a estes aspectos observar

os condicionantes históricos e as diferentes dimensões da cultura. Mas, isto, repito, levando em conta a conjunção entre história e cultura.

Além disso, a utilização do paradigma das Ciências Sociais norte-americanas, de uma perspectiva racial bipolar, não é suficiente para que entendamos as diferentes dimensões de nossa complexidade (HARRIS; CONSORTE; LANG; BYRNE, 1993; BOURDIEU; WACQUANT, 2002). Como diria Oracy Nogueira (1998), enquanto em nosso país os preconceitos de cor estão associados à dimensão da marca, nos EUA a questão se volta para a origem do indivíduo, não importando qual seja a cor que este tenha. Logo, inferir que há similitude entre os dados contextos, e a partir disso tomar o uso das mesmas categorias para realidades distintas é, ou analisar o fenômeno com um repertório conceitual inadequado, ou, estabelecer uma leitura sob premissas ideológicas, associando conhecimento e militância em uma mesma dimensão.

Tomando a linha do raciocínio estabelecida por Chor Maio (2006; 2014), a divisão do Brasil em negros e brancos passa pela eliminação discursiva do mestiço, o que se apresenta de forma evidente nos muitos trabalhos que objetivam discutir os fenômenos do racismo, preconceito e discriminação racial. Estes, em linhas gerais, tomam a existência do negro e do branco como algo dado, não permitindo pensar na possibilidade do gradiente de cores existente em nosso país. Este foi também um dos muitos erros que cometi, no momento da análise dos maracatus e afoxés pernambucanos, quando naturalizei elementos da cor da pele, atribuindo-lhe aspectos voltados para a identidade (LIMA, 2009). Estes grupos, no geral, apresentam variados tipos de identidades, e estas se expressam de diferentes maneiras, seja na perspectiva da religião, da comunidade, ou da própria agremiação carnavalesca de que fazem parte.

Não quero negar a existência de preconceitos baseados na cor da pele, ainda mais quando percebo que estes ocorrem em meio a um complexo gradiente, sendo possível perceber que alguém de pele mais clara, comparado a outro de cor mais escura, irá utilizar-se em algum momento de discursos discriminatórios. Verifiquei *in loco* diversas situações em que alguém, com a cor um pouco mais escura do que a minha, tenha estabelecido uma situação de preconceito para outro de cor ainda mais densa. E isto ocorreu no âmbito de um maracatu-nação sediado na zona norte do Recife. Contudo, as tensões e os conflitos no interior dos maracatus e afoxés são diversos, e muitas vezes ocorrem por motivos que variam entre a disputa por espaço no batuque dos grupos, pertencimento a determinado cargo da diretoria, ou simplesmente uma fantasia mais

caprichada. Meu olhar, quando da execução de pesquisas em que buscava explicações para entender estas manifestações culturais a que me referi acima, esteve muito preso aos preconceitos e discriminações de uma dada “ordem racial”. Eu precisava aumentar a escala, e mostrar outras dinâmicas, que de certa forma se encontram presentes nestes grupos.

Existem preconceitos e discriminações baseados na cor da pele (BARROS, 2014). Mas, isto me autoriza a admitir que vivemos numa sociedade possível de ser dividida em negros e brancos, e que estas duas categorias “ditas raciais” me bastam para entender a sociedade brasileira? Eis a questão. Sinceramente, há muito mais do que negros e brancos em nosso país. E este é o ponto central em que discuto neste artigo. Os indivíduos em nossa sociedade não percebem as pessoas divididas entre brancos e negros unicamente. Oracy Nogueira (1998) indicou que entre o Brasil e os EUA as diferenças são gritantes, a começar pela natureza do preconceito. Donald Pierson também chegou a conclusões semelhantes em seu trabalho célebre, que em nosso país foi publicado em várias edições (PIERSON, 1971). No Brasil não se discrimina a partir da genealogia do indivíduo. Ao menos não da mesma forma dos norte-americanos. Conforme Nogueira (1998), nosso preconceito é feito a partir da cor da pele, logo, pela marca. Nos EUA isto é determinado pela origem da pessoa.

Em comentário sobre o substrato teórico da obra de Robert Pake, orientador de Pierson, Bacelar assim escreveu:

[...] Como se percebe, o importante autor da Escola de Chicago distancia-se inteiramente das teorias biológicas sobre a raça, porém ele a torna um elemento da identidade dos agentes sociais. Em outras palavras, quando os indivíduos não se identificam, não existe raça. Segundo, o racismo é derivado de relações concretas, segundo sua concepção, quando ele, em verdade, é muito mais representação, fantasia e um mundo imaginário, que quase nunca tem muito a ver com as características objetivas daqueles contra os quais se direciona (BACELAR, 1997, p. 133).

Não se trata de negar a existência da raça ou do racismo enquanto sistema de ideias, dos aspectos diretamente associados a tal crença, mas de indicar que estas questões levantadas por Pake, corroboradas por Pierson, mostram que no Brasil as tensões advindas das diferentes cores de pele ocorrem de formas distintas daquelas apregoadas pelos que se apegam a uma suposta bipolaridade, facilmente tendente ao

binarismo, de que há tão somente negros e brancos em nossa sociedade. Mesmo considerando que Pierson, em suas pesquisas, partia da premissa de que no Brasil existia uma bipolaridade, adstrita em pretos e brancos, suas reflexões o levaram para conclusões distintas, de que os problemas em nosso país se identificavam mais com a questão social. Esta não é, obviamente, minha conclusão. Os elementos culturais e sociais estão intimamente associados, havendo sim elementos de contradições entre as pessoas de diferentes cores de pele. Pierson, conforme Bacelar, expõe conclusões bastante distintas daquelas que são hegemônicas nos dias atuais, e estão facilmente indicadas na descrição abaixo:

[...] Ao contrário do seu país, no Brasil uma gota de sangue africano não transforma o mestiço em negro, tanto assim que muitos indivíduos com ancestrais africanos, cor ou traços fisionômicos que demonstram tal ascendência, são considerados brancos (Pierson, 1971, p. 367). Ainda nas suas hipóteses 16, 25 e 26, ele assevera que a nossa ideologia racial não formal pode ser resumida na frase que “Nós brasileiros, estamos nos tornando um só povo”. E se o problema racial no Brasil existe, isso se deve à resistência que um grupo parece oferecer à absorção e assimilação. Mas, a gente de cor no Brasil não está se transformando, como nos Estados Unidos, em uma “minoridade racial” autoconsciente (Pierson, 1971, p. 365, 367-368) (BACELAR, 1997, p. 134).

Que o leitor não me confunda com alguém que escreve para declarar ou provar que em nosso país não existem problemas relacionados com a cor da pele. Contudo, importa destacar que nossas contradições são dotadas de outras complexidades, e que o sentido de raça não possui os mesmos formatos que aqueles existentes nos EUA. Esta é a conclusão de quem lê o trabalho de Pierson (1971). Mesmo existindo problemas diversos entre pessoas com cores variadas, não há barreiras para o casamento destes, e isto é um componente que deve ser levado em conta, pois, se nos EUA há dificuldades graves para o matrimônio de pessoas com cores distintas, entre nós não se pode afirmar o mesmo. Ou seja, não discriminamos da mesma forma e modos. Fazemos isto a partir de padrões sociais já estabelecidos, e que se diferenciam nos dois países em questão, Brasil e EUA. E para esta indicação de Nogueira, outros aspectos devem ser levados em conta.

Ao que me parece, enquanto no Brasil há uma grande diversidade de cores, com imensa quantidade de casais constituindo famílias “coloridas”, nos EUA ainda persiste a separação do que eles denominam por “raças”. O filme *Ruth e Alex*, de Richard Loncraine, lançado no ano de 2015, mostrou um pouco do que um casal “inter-racial”

pode sofrer nos EUA. O que para a sociedade brasileira não causa estranhamento, naquele país há ainda hoje significativa oposição.

Em suma, temos então duas percepções distintas para sociedades extremamente diferentes. Esta é a principal questão que me motivou não apenas a pensar nestas páginas, mas de refletir sobre o conceito de raça, e de como este influencia significativo número de estudiosos em nosso país. O conceito de raça, da forma como é apresentado em diferentes trabalhos, traz o indivíduo como parte de uma estrutura, jogando-o para uma situação “de culpa” sem que ele sequer tenha o direito de escolha. Em outras palavras, temos o retorno de um estruturalismo refinado, onde os indivíduos “perdem” a condição de escolha. O conceito de raça, da forma como é posto, naturaliza as *performances* das pessoas, posto que a questão esteja no nascimento, em outras palavras, na cor da sua pele. E neste cenário, questiona-se o mérito, dando ao mesmo um lugar de “privilegio”. O sucesso e o fracasso pessoal são, por este ponto de vista, determinados de forma inexorável pela “raça a que se pertence”. Óbvio que este argumento não apenas justifica as ditas quotas raciais, como também irá servir para outros contextos pelo mundo afora, a exemplo da situação vivida pelos norte-americanos, em que negros só terão êxitos se dispuserem de espaços pré-determinados. Segundo este pensamento, em um ambiente racista, o pré-estabelecimento de espaços para as ditas raças é condição *sine qua non* para o êxito das pessoas que nasceram com a cor da pele marcada pelo estigma do preconceito e da discriminação. Numa perspectiva filosófica multiculturalista, esta reflexão da separação justificaria as quotas, mas, também não serviria para tornar lógica a ideia do *apartheid* sul-africano? Ora, se há raças, e se estas são dispostas de antagonismos raciais, que de alguma forma resvalam para o social determinando-o, então, a sua separação seria facilmente justificável. Eis os perigos de se pensar as identidades a partir de pressupostos puramente biológicos!

As reflexões encetadas neste artigo mostram, portanto, que o conceito de raça pode levar a diversos equívocos, seja pelo fato de transformar o país em uma sociedade bipolar, seja por negar algo que pode ser observado de forma empírica nas ruas, no caso, um verdadeiro gradiente de cores. Não há como entender o Brasil a partir de uma bipolaridade racial. Além disso, “raça” é um conceito marcado pela natureza, que facilmente descamba para o essencialismo. Em outras palavras, em nossa sociedade prevalece a diversidade de tons de pele, e a bipolaridade não consegue explicar o Brasil, nem mesmo a forma como este se reconhece.

Mas, não escrevo para discutir unicamente sobre o conceito de raça. Faço-o para mostrar que os conceitos de “diáspora” e “africano”, numa perspectiva singular, aludem para a racialização do continente africano, construindo representações eivadas de ideologias, que nos impedem de perceber outras dinâmicas interpostas por diferentes povos que vivem neste continente. Por mais que me preocupe com a violência que se põe aos indivíduos que possuem diferentes tons de pele, destoantes daquela tida por branca, não creio que a simplificação deste aspecto seja suficiente para entender as diferentes dimensões do fenômeno. Contudo, como havia dito, este artigo tem como principal questão a reflexão sobre a História da África e a forma como esta vem sendo tomada, sob os indicativos do conceito de raça, que tornam as práticas e costumes daqueles apontados como negros em nosso país como partícipes de uma “diáspora”, e por tabela, pertencentes à história do continente africano.

Aspectos da História da África e do Brasil - separações necessárias!

As práticas e costumes consagrados por certa historiografia como tendo sido de criação dos negros deste país, podem ser descritas como parte da história da África, ou de uma “diáspora” que os remeta, mesmo que de forma sub-reptícia, a uma relação em que identidade e descendência estejam subsumidas a uma perspectiva biologizada? É possível afirmar que o uso do conceito “diáspora” seja feito sem maiores problemas para compreender o fazer cotidiano daqueles que aqui neste país estão sendo considerados por negros, mesmo que assim não se considerem? É possível estabelecer validade neste conceito, “diáspora”, para entender os desdobramentos de práticas e costumes de sujeitos ativos, tanto em nosso país como no continente africano? Tais questões estão bem resolvidas na bibliografia recente, escrita por africanistas no período pós - lei 10639/2003?

Compartilho da ideia de que a História da África não é feita pelos aspectos relacionados com as práticas e os costumes dos negros e mestiços deste país. A meu ver, A história das práticas e costumes de brasileiros, bem como das religiões de terreiros existentes ao longo do país, não devem ser tomadas como parte dos feitos diretamente vinculados aos diversos povos do continente africano. Não é possível entender a relação entre os negros e mestiços deste país como uma continuidade natural do continente africano. Tal perspectiva se constitui numa biologização da história, naturalizando-a. Este aspecto, por sinal, deve servir como objeto de reflexão para os africanistas

brasileiros, preocupados com o estudo das questões relacionadas com a história da África e os seus desdobramentos em nosso país. Será que esta biologização da história dos negros e mestiços deste país, tomando-os como africanos ou descendentes destes, não os remete a uma situação de estrangeiros na própria terra? Esta é uma questão que merece maiores reflexões, entretanto, tal aspecto cria, sem dúvidas, problemas diversos no que diz respeito aos estudos sobre o continente africano em nosso país, assim como gera uma bibliografia que agrega confusões e mitos (no sentido coloquial!) para o conhecimento da História, a começar pela compreensão de que o estudo do maracatu ou candomblé seja parte da história do continente africano.

Tenho que estabelecer outra discussão, antes de prosseguir com as reflexões que neste momento estou entabulando. Em relação ao conceito de “diáspora”, bastante usado por diferentes estudiosos sobre o continente africano, faz-se necessário destacar alguns problemas que tornam seu uso para lá de complexo. Ao que me parece, a analogia estabelecida entre os judeus e os africanos, questão que justifica o uso deste conceito para os indivíduos que foram arrancados da África e levados para outras partes do mundo, só pode ser feita se tomarmos ambos como sinônimos. Assim sendo, os africanos são aqui entendidos como um povo (ou o seu sentido mais perverso, no caso, a raça), e que foram, conforme os judeus, espalhados pelo mundo em situações diversas. Importante considerar, antes de tudo, a definição do conceito de “diáspora” existente em Cashmore (2000):

A “diáspora” foi outrora um conceito relacionado quase exclusivamente à experiência judaica, evocando o seu traumático exílio de uma pátria histórica e a sua dispersão por vários países. **Com essas referências, as conotações de “diáspora” quase sempre foram negativas, por serem associadas a um deslocamento forçado, vitimização, alienação e perda.** Associado a esse arquétipo **havia um sonho de retorno.** Essas características acabaram por levar à aplicação comparativa do termo a populações como os armênios e os africanos. Atualmente, contudo, o termo “diáspora” é usado com frequência para descrever praticamente qualquer comunidade transnacional, ou seja, uma comunidade cujas redes sociais, econômicas e políticas atravessam as fronteiras das nações-estado. Esse atual uso excessivo e a subteorização – que vê a fusão de categorias como imigrantes, trabalhadores temporários, minorias étnicas, refugiados, expatriados e viajantes – ameaçam a utilidade do termo (CASHMORE, 2000, p. 169 – os grifos são de minha inteira responsabilidade).

O trecho acima, extraído do dicionário de conceitos de Cashmore, nos traz três aspectos fundamentais para entender o conceito de “diáspora”. O primeiro, de que se trata de um empréstimo da história do povo judeu, nos mostra o quanto o conceito está associado à ideia de um povo, com especificidades que o delineiam. O segundo, de que as alusões ao conceito são dotadas de aspectos negativos, e a terceira, de que o termo serve para nomear grupos transnacionais. Sobre o primeiro aspecto, este é por si só suficiente para mostrar o quanto seu uso é inapropriado para nomear diferentes homens e mulheres do continente africano que foram objeto do tráfico, e seus supostos descendentes nas Américas do tempo presente. Tendo sido o conceito usado originalmente para nomear questões de um povo, este jamais deveria servir para explicar questões condizentes com a história de seres humanos pertencentes a diferentes povos do continente africano. Óbvio que seu uso traz consigo, mesmo que de forma implícita, o sentido da raça, posto que esteja sempre associado para designar aqueles que no tempo presente seriam os supostos descendentes do continente africano, que são melhor traduzidos (ao menos nesta perspectiva biologizante e que desconsidera diferentes trânsitos e composições) pelo adjetivo pátrio de “afrodescendente”.

O terceiro aspecto relaciona-se com o sentido atual do conceito de “diáspora”, exposto no trecho do texto exposto acima. Diz respeito ao sentido de nomear uma comunidade transnacional, ou, como expõe o próprio texto, uma “comunidade cujas redes sociais, econômicas e políticas atravessam as fronteiras das nações-estado”. É possível afirmar que os supostos descendentes dos africanos, no caso, os “afrodescendentes”, sejam partícipes de uma comunidade que tenha consigo laços em comum com pessoas de outros países? A resposta para tal questão ficará sob o encargo do leitor, que poderá também refletir sobre outras questões, qual seja, de que há no Brasil uma comunidade que se vê a parte da sociedade, reivindica separações, mesmo que de forma implícita, e carregue consigo liames com grupos em outros países. Podemos afirmar que existam grupos em nosso país que se enquadrem nestas características? Óbvio que não.

Não estou aqui negando que as situações diferem em relação aos contextos. Há comunidades de pessoas que se reconhecem como negros ou mestiços em diferentes partes do mundo, que criaram laços e vínculos entre si, dispondo de poucos liames com as sociedades maiores que os cercam. Tais realidades, entretanto, não podem ser tomadas como regra, e o paradigma para nortear nossos estudos não pode ser baseado na

cor da pele, ou mesmo numa dada perspectiva racial que não se efetiva. Não conheço nenhuma comunidade de brasileiros negros que estabeleçam como prioridade o contato com “iguais” de outras partes do mundo, assim como não vejo isto como algo efetivo na maior parte das pessoas “ditas” negras. Também não creio que seja possível tomar como verdade ou algo dado, a ideia de que os negros e mestiços de diferentes partes do mundo são pura e simplesmente descendentes dos africanos. O conceito de “diáspora”, nesse sentido, deve ser visto como parte de uma visão em que o sentido de “raça” está imerso de forma decisiva. Traz consigo as influências do pan-africanismo, que norteia parte significativa dos estudos sobre o continente africano, bem como das práticas e costumes dos negros e mestiços em nosso país. E a questão é exatamente esta. O que tem em comum, além da cor da pele, estas pessoas que são tomadas como “afrodescendentes”? Os filhos dos argelinos, egípcios ou líbios, com sua cor de pele próxima ao que se define como branca, nascidos no Brasil ou na Argentina, também seriam considerados “afrodescendentes”? Ao que me parece, a perspectiva da “raça”, imersa no conceito de “diáspora”, é suficiente para advogar a tese de sua insuficiência para responder questões do plano da compreensão dos problemas advindos do fenômeno a que se propõe traduzir. Além disto, é facilmente identificável com o essencialismo.

No que tange aos problemas decorrentes desta mistura entre a História da África com a cultura “dita” negra, ou mesmo com o grande conjunto de práticas e costumes dos negros e mestiços do Brasil, pode-se afirmar que tal questão emerge de relações que foram constituídas tanto por alguns militantes dos movimentos sociais negros brasileiros, como por estudiosos que viam nos negros e mestiços em geral os descendentes dos “africanos” que outrora viveram nestas terras. Grande parte dos que insistem em seguir tais perspectivas, embasados na compreensão de que todos os negros e mestiços são descendentes de africanos, terminam por enveredar, (ou mesmo reabilitar) na ideia das “sobrevivências”, ou “permanências”, questão cara para estudiosos da primeira e segunda metade do século XX, ao exemplo de Roger Bastide, que afirmava em seus trabalhos teses polêmicas, como a compreensão de que os terreiros de candomblé baianos eram ilhas de África no Brasil (BASTIDE, 1945; 1971; 1973; 2001).

Outros estudiosos do período, a exemplo de Arthur Ramos, Herkovits, e mesmo Pierre Verger, viam no que era feito por negros e mestiços deste país uma espécie de continuidade natural do que era praticado pelos homens e mulheres do continente africano (RAMOS, 1935; 1979; 1988; LANDES, 1967; CARNEIRO, 1937; 1959; 2008).

Tanto a metáfora de ilha, bem como a compreensão de uma prática religiosa cristalizada no tempo e no espaço, atribui ao candomblé o sentido mais atrasado que se pode ter de uma religião dinâmica e em permanente diálogo com a sociedade em que está imersa, bem como com o tempo presente. Nada é mais atual do que o candomblé, e os recentes estudos sobre o tema falam por si (CAPONE, 2004).

A lei 10639/2003 também traz em seu seio as influências do pan-africanismo, de entender que os negros se constituem em descendentes naturais do continente africano. Não se podem negar os aspectos positivos da lei, mas é preciso ressaltar que as formas como esta estabelece os liames entre negros brasileiros e africanos é para lá de confusa, e em alguns casos os define como sinônimos, como se ambos fossem uma só entidade.² O mesmo argumento serve também para a relação estabelecida entre a história do continente africano e a história da “dita” cultura afro-brasileira. Eis por que grande parte dos cursos de especialização lato sensu espalhados pelo país possui matrizes curriculares confusas, mesclando temas alusivos às práticas e costumes “ditos” afro-brasileiros como se fosse parte da história da África. Os conceitos de “diáspora” e de “raça” aplicados à história da África, ou ao que denominei de práticas e costumes dos “negros” e “mestiços” constitui estratégias de quem enxerga homogeneidade no que é diverso, e singularidades no que é extremamente plural. O papel do estudioso, enquanto tradutor de fenômenos, é o de equipar-se de conceitos que lhe permitam explicar e traduzir os fenômenos, tornando-os passíveis de serem compreendidos.

Religiões, África, Raças e Culturas: reflexões de um historiador

Acreditava na ideia de raça como uma construção sócio histórica cultural, ou, em outras palavras, como algo que existia sob a forma de discurso, mas não como uma verdade científica, do ponto de vista da genética. Segundo Barbujani (2007), as diferenças existentes entre as pessoas não são suficientes para classificá-las racialmente. Observava, nesse sentido, que os sofrimentos impostos às pessoas com diferentes tons de pele, considerados como morenos, “mulatos”, mestiços ou negros eram decorrentes da crença de que alguns se consideram melhores do que outros, e por isso se acham no direito de oprimir sob diferentes formas. Sim, acreditei que raça, como uma forma de classificar as pessoas brancas e negras, tinha efetividade social e cultural. Acreditava não apenas no

² Em trabalho apresentado no XXVI Simpósio Nacional da ANPUH, realizado em São Paulo, discuti as questões relacionadas com a lei em questão. Ver: Lima, 2011.

conceito de raça, mas também na plena existência de identidades raciais, sustentadas em práticas e costumes que vinham à tona sob formas diversas, a exemplo dos maracatus e afoxés. E isto me fez acreditar também, mesmo que de forma implícita, numa bipolaridade racial, com lugar apenas para negros e brancos, levando-me, de certa forma, à um pensamento baseado em um binarismo facilmente transformado em maniqueísmo (MAIO, 2014).

Nos maracatus e afoxés existem identidades múltiplas, que fogem da perspectiva de uma homogeneidade negra ou branca.³ Há modos e formas de ser que se sobrepõem umas às outras, no caso, religiosas, territoriais, políticas e, sobretudo das agremiações carnavalescas específicas. Não existem maracatus em que as pessoas se vejam apenas como negras ou seu espelho reverso, e a recíproca vale também para os afoxés, por mais que estes cantem, em alguns momentos, canções que exaltem uma beleza negra. Tanto os maracatus como os afoxés trazem consigo mesclas de identidades múltiplas, marcadas por diferentes perspectivas, e creio que a mais forte delas se vale do território, religião e agremiação.

Há, e isto é bem evidente, diferenças múltiplas, facilmente perceptíveis nos seus ensaios, desfiles, apresentações e produtos diversos. A raça, enquanto discurso, pode estar presente em algumas ocasiões, mas em pouco tempo dará lugar a outras identidades, pois não há um só afoxé ou maracatu pernambucano que se sustente apenas em pessoas com um só tom de pele ou tipo de cabelo. Estas manifestações culturais trazem consigo as contradições e belezas de um país que não dispõe do mesmo paradigma racial que os EUA (HARRIS et al, 1993; BOURDIEU; WACQUANT, 2002). Há lideranças afoxezeiras e maracatuzeiras de cores diversas, e o discurso racial, que estabelece hierarquias entre negros e brancos não tem lugar nestas manifestações culturais. Ao menos não consigo percebê-los sob formas e modos homogêneos...

Uma questão deve ser colocada, como forma de explicar um dos principais motivos que me fizeram romper com o conceito de raça. Observemos que ainda há pouco, mostrei ao leitor que acreditava nesta ideia como uma construção sociocultural. Ora, se raça é um conceito baseado na construção social (e não uma categoria fixa, presa a natureza), então, as identidades raciais devem ser cambiantes, com possibilidades de trânsitos, ou, em outras palavras, “negros” passando a ser “brancos”, e estes ocupando o

³ Maracatu nação e afoxé constituem-se em duas manifestações culturais existentes em Pernambuco, facilmente observadas no carnaval do Recife, ou em eventos culturais ao longo do ano. Publiquei diferentes trabalhos sobre os mesmos. Ver: (LIMA, 2005; 2008; 2009a; 2009b).

lugar daqueles. Mas, isto é possível em se tratando de uma construção que toma a cor da pele e os traços físicos como definidores de sua identidade? Não! Por mais que se afirme a ideia de raça como uma construção (do campo da cultura), este tem como base a natureza (APPIAH, 1997). Logo, alguém que se coloque como signatário do conceito de raça, numa perspectiva cultural (ou social, como afirma alguns) terá que esquecer os elementos naturais, posto que em relação à cultura tudo seja construído.

E este é o principal problema do conceito de raça: ele tem os pés fincados na natureza, como algo que define o indivíduo a priori, independentemente de seu modo de pensar, agir, ser ou estar. Devo me arrepender por ter pensado a partir das categorias raciais? Não creio que isto valha uma tentativa de suicídio, mas tão somente uma necessária reflexão sobre os motivos que me levam a romper com este conceito, que deveria ter ficado nos livros de história do período pós II Guerra (MAGNOLLI, 2009). Entendo que seja necessária uma crítica não somente ao conceito de raça, mas também à ideia de origem, subjacente nos conceitos de “afrobrasileiro” e “afrodescendente” (ROCHA, 1985; BLOCH, 2001; LE GOFF, 2003). Ora, com todo respeito, se acertei na recusa da ideia de origem, que considero uma perspectiva ideológica, não apropriada para um historiador, errei em enveredar pelo caminho da racialização, episteme (na acepção foucaultiana) que ganha força ao longo dos anos 1990 até os dias atuais.

Aqui eu me definia como alguém que acreditava na igualdade, ainda que admitindo a existência de diferenças! Ao que parece, mesmo enveredando pela concordância com as teses raciais, ainda assim estava imerso no seu contradito, no caso, a aceitação da ideia de que somos humanos. Logo, por mais que tenha cometido erros, também tive acertos. E observo que o maior destes persiste, qual seja, a identificação do problema a partir do uso do conceito como forma de entender e traduzir o fenômeno. Ainda hoje acredito que há deficiências no sentido de tomar um conceito que melhor defina as práticas e costumes culturais que foram objeto de minhas pesquisas por tantos anos. Como definir um maracatu ou afoxé? Práticas culturais humanas? Brasileiras? Pernambucanas? Sim, todas estas referências são válidas, mas, ainda assim, insuficientes para entendê-las... O problema ainda persiste!

Nomear estas religiões pela categoria de “negras” ou “africanas” é o bastante para traduzi-las conforme alguns, ao que parece, posto que a questão central seja não o de entender as práticas, mas de colocá-las a serviço de uma dada luta política ou demanda social (dita racial). E eis aqui o principal problema: dispor do conhecimento como arma,

a serviço de algo ou alguma coisa. Não que isto me autorize a reconhecer o conhecimento como destituído de valores, neutro e imparcial, acima das classes, gêneros, credos ou demais “lugares de fala”, no dizer de Certeau (2011). O que trago como reflexão é a advertência para que a construção do conhecimento não esteja associada, no primeiro momento, a uma demanda política, colocando tudo a serviço deste ou daquele grupo ou movimento social. Ao que me parece, estabelecer as religiões de terreiro como parte de uma estratégia política é direito de quem quer que seja, mas, não deve ser esta a conduta para os que se propalam “estudiosos” e assim se apresentam na sociedade contemporânea.⁴

Creio que isto ocorra não apenas com as religiões de terreiro, que em 2009 nomeei como “religiões de divindades e de entidades”, mas também com outros temas espinhosos das ciências humanas em geral. Como se referir ao continente africano, por exemplo? Como definiu Kapuscinsky.

[...] esse continente é demasiadamente grande para ser descrito. É um verdadeiro oceano. Um planeta diferente, composto de várias nações, um cosmo múltiplo. Somente por comodidade simplificamos e dizemos “África”. Na verdade, a não ser pela denominação geográfica, a África não existe (KAPUSCINSKY, 2002, p. 07).

Estamos contribuindo de modo efetivo para o conhecimento quando insistimos na sua representação como algo dotado de uma homogeneidade que não dispõe? Evidente que as tentativas de tornar o continente africano como algo possível de ser representado por uma perspectiva homogênea estejam diretamente associadas ao que ocorre no Brasil, no caso, a transformação dos povos africanos em iguais, negros, na melhor acepção do termo. Isto se observa não apenas em relação à África, mas na própria análise feita sobre as ditas “raças” existentes em nosso país. Claro está, a meu ver, que se antes nos percebíamos como diversos, plurais, imersos num gradiente em que os pólos “negro” e “branco” representavam as referências mais significativas, hoje há um crescente em enxergar os brasileiros em apenas duas categorias, no caso, negros e brancos. E isto é o que eu considero mais grave, pois, se os debates na academia ganham este tom, as ruas e

⁴ Religiões de terreiro foi o conceito que criei para me referir às modalidades que possui a possessão e o transe como partes de sua liturgia, e que tem o terreiro como templo maior. A exemplo de Dantas (1988), que fez críticas ao conceito de “afro-brasileiro”, outros autores também fizeram uso de críticas para os diferentes conceitos que foram usados para nomear estas religiões. Enfim, para não cair no juízo de valor, utilizo o conceito de “religiões de terreiro” por acreditar que o mesmo tenha certa isenção em termos de apresentação e descrição do fenômeno.

o cotidiano nos mostram outro caminho, qual seja, o de que as pessoas continuam a se enxergar sob vários tipos e identidades. Definitivamente a bipolaridade não nos contempla!

Sim, até recentemente, mais precisamente até o ano de 2011 eu tinha como paradigma a concordância com o conceito de raça. Acreditava que o mesmo deveria ser tomado como referência, desde que sob a forma de um constructo sócio histórico cultural. Isto me fez, ainda no ano de 2012, escrever um prefácio em que me referia aos conceitos de “negro” e “branco”, como se ambos fizessem parte de uma classificação racial possível de ser aplicada ao contexto brasileiro (LIMA, 2015). Neste prefácio aludi à ideia de que o sofrimento e as dificuldades estavam diretamente associados à cor da pele do indivíduo. E não entendia que cor de pele e raça não constitui, necessariamente, um sinônimo que engesse outras compreensões advindas de contextos sociais onde a complexidade seja infinitamente maior do que aquela condizente com a classificação racial bipolar. Sim, é possível (e no caso brasileiro isso se constitui em profunda evidência) que a cor da pele ajude a entender os diversos números de exclusão a que estão submetidos aqueles que não são convencionalmente denominados como “brancos”. Isso, no entanto, não me autoriza a pensar que vivemos em um sistema de classificação racial bipolar. Mas, enfim, após ler os trabalhos de Motta (2008), e o que foi escrito a quatro mãos por Bordieu e Wacquant (2002), percebi que para o Brasil o sistema de classificação racial não poderia jamais ser aquele utilizado para os EUA. Conclui então que Hasenbalg (2005) tinha razão: para o Brasil existe sim o preconceito de cor, numa perspectiva de gradiente, onde o tom branco e o negro se constituem em polos opostos.

Estereótipos: a que servem? Ensino de História da África e o conceito de raça

Mas, enfim, certamente os leitores se perguntarão, “mas, quais as relações entre a compreensão do sistema de classificação racial brasileiro e o ensino de história da África”? Bem, esta sem dúvida é uma pergunta fantástica, e certamente merece resposta adequada. Antes de tudo, é importante lembrar que ainda hoje estão diretamente associados os discursos de “reparação racial” e os que proclamam a necessidade do ensino da história da África, como forma de “entender as origens dos não brancos” de nosso país. Esta foi a motivação que me fez pensar no que denomino por “biologização

das identidades”, e que me levou a dispor de análise crítica sobre as associações naturalizantes entre África e os “ditos” negros brasileiros (LIMA, 2011).

Quando cheguei à UNEB, universidade onde trabalho, no já distante ano de 2011, soube que estava sendo esperado de forma ansiosa pelos meus futuros alunos. O colega que pertenceu (e presidiu!) a banca do concurso que prestei para ingressar nesta egrégia instituição, comentou para eles que eu era um devotado africanista (no que talvez ele tenha errado feio) e por não terem tido um “docente que pesquisasse temas específicos da área”, os discentes aguardavam por minha presença. Não sei se o colega que me antecedeu era um africanista, mas não investiguei tal questão por acreditar que isto em nada iria contribuir com minha performance docente. Mas, enfim, quero crer que pelo menos uma parte significativa dos discentes de fato me aguardava com ansiedade, e que muitos destes esperavam que eu fosse um docente “negro”, com cabelos ao estilo “rastafári” e trajando roupas bem coloridas.

Também esperavam, creio eu, que fosse dotado dos discursos que considero óbvios, qual seja, pautados na ideia de que existe um maniqueísmo racial, onde os que se colocam como negros são os verdadeiros heróis, defensores das mudanças que o país deve passar. Qualquer discurso fora deste âmbito seria visto como “racista” ou “conservador”. O meu espanto, ao pisar na sala de aula, foi ouvir um comentário ao estilo “o senhor, professor de História da África?” É evidente que eu tive de responder positivamente ao que considerei uma ingênua provocação, pois acreditava que aquele discente poderia, no futuro próximo, se tornar um doutor em história da arte renascentista, ou mesmo especialista em questões sobre música clássica, temas considerados “impróprios” para os ditos negros, no discurso de meu interlocutor naquele contexto. Impróprio, por assim dizer, numa perspectiva implícita, pois, se há um “lugar” consagrado e disposto para os “ditos” negros, todos os demais não o seriam... Tal reflexão mostra, nesse sentido, o quão inapropriado pode vir a ser uma visão tomada por pressupostos meramente ideologizados. Já naquele momento procurei mostrar para todos na sala de aula que os estereótipos raciais são tão perversos quanto os diferentes tipos de preconceitos e discriminações, pois, se aos “ditos” negros só é disponível o lugar de “docente de História da África”, então há uma aceitação tácita de que existem lugares marcados, que determinam as competências.

Eis as relações entre Ensino de História da África e relações raciais: a julgar mesmo pelo texto da lei 10639/2003, há uma complexa construção discursiva que

associa de forma visceral as relações ditas raciais em nosso país e o ensino de história da África. Ao que me parece, entretanto, estabelecer a separação entre um e outro será fundamental para propiciar um olhar mais positivo para o continente africano. A desracialização do mesmo passa, obrigatoriamente, pelo entendimento da extrema diversidade e pluralidade existente em termos de práticas, costumes, ideias, concepções e tipos físicos. Não há nada mais plural do que o continente africano! Sem contar que sua compreensão passa ao largo da ideia de achar que todos os povos que lá estão se apresentam ou se classificam como “negros”. Esta categoria, ao que me parece, não é endógena dos povos africanos (MAGNOLI, 2009; MUDIMBE, 2013).

Creio que esta experiência que vivenciei no meu primeiro dia de aula, na Universidade do Estado da Bahia, no já distante ano de 2011, tenha sido suficiente para que eu constatasse o quanto os Estudos Africanos no Brasil devem ser desracializados, de modo que não sejam confundidos com “movimentos de combate ao racismo” ou questões do tipo. Por mais sensível que seja ao paradigma da igualdade entre os humanos, estabelecer o ensino de qualquer disciplina sob o pressuposto de uma determinada luta, qualquer que seja ela, é impor limites para a construção do conhecimento. Até por que, manter uma perspectiva homogeneizadora de que o continente africano é habitado por negros é incorrer no equívoco apontado por Hernandez (2016) de reduzir uma extrema diversidade de práticas, costumes e visões de mundo ao tom da pele, que necessariamente não é o mesmo entre os povos que vivem na África. A afirmativa de Hernandez (2016) em demonstrar as dificuldades de se referir à África no singular é perfeitamente compreensível, dado a extrema diversidade em todos os aspectos relacionados ao continente africano. Não há nada universal na África no que diz respeito às práticas e costumes culturais.

Entre os anos de 2011, momento de minha chegada à UNEB, e 2012, outras experiências e leituras me fizeram acreditar que de fato a compreensão do continente africano sob o conceito de raça não levariam a lugar algum que não fosse à retroalimentação de estereótipos e visões parciais. Entender um indivíduo a partir dos seus traços físicos já se constitui em atividade intelectual difícil (para não dizer impossível!), mas, pensar a África sob os mesmos pressupostos que os militantes pan-africanistas do século XIX não é algo possível de ser sustentado após a demonstração de que a diversidade neste continente vai muito além da cor da pele e tipos físicos.

Definitivamente, entender o continente africano a partir de pressupostos baseados no conceito de raça não se constitui em algo válido.

Aliás, não posso deixar de lembrar os valiosos comentários de um discente do ensino básico, que ao discorrer sobre o continente africano, em um dos muitos momentos de vivência que promovi com os graduandos, declarou que “os africanos eram muito burros”. Este comentário causou estranheza de minha parte, e diferente dos graduandos (que estavam sendo observados por mim no episódio em questão), que tentaram repelir com violência tal discurso, tentei entender os motivos que levavam nosso jovem alagoanhense a proclamar tal assertiva. Disse o estudante “eles são burros por que só vivem em guerras. Deveriam se unir para se ajudarem, já que são todos iguais...”. Evidente que um jovem inteligente e minimamente preocupado com a humanidade chegaria a tal conclusão, pois, sendo ele ensinado que na “África todos são africanos ou negros (logo, iguais!)” por que aceitar a existência de guerras, morte, violência ou fenômenos do tipo?

Para o jovem em questão, aceitar a guerra entre diferentes não se constitui em algo de todo absurdo. Contudo, entre aqueles que são apresentados como iguais não deveriam existir contendas. É o mesmo que uma briga mortal entre irmãos! Esta é a compreensão existente também para outros contextos, a exemplo dos povos indígenas brasileiros. “Eles foram derrotados pelos brancos por que não se uniram”, afirmou nosso jovem estudante. Este foi um momento que guardei em minha mente, e que me fez ver a importância de mostrar o continente africano como plural, diverso, e que a ideia de raça não faz muito sentido entre povos que se estruturam sob outras perspectivas identitárias.⁵

Aliás, os recentes trabalhos de Mbembe (2014) são importantes para indicar que a invenção e classificação da humanidade em raças não foi criação de pensadores do continente africano (COMAS ET ALI, 1970; HERNANDEZ, 2005; MAGNOLI, 2009). Fui levado à semelhante constatação após uma cuidadosa leitura do instigante trabalho de Appiah (1997), também crítico do conceito de raça. Não há como entender que povos tão distintos entre si sejam compreendidos a partir de conceitos que não levam em conta suas diversidades. Ora, isto se torna ainda mais grave quando nos deparamos com a profunda confusão existente em diversos trabalhos a respeito das categorias “negro” e “africano”.

⁵ Já em 2011, no XXVI simpósio nacional da ANPUH, apresentei um trabalho com reflexões críticas sobre a compreensão do continente africano sob pressupostos homogeneizantes. Ver: (LIMA, 2011).

Não posso deixar de recorrer mais uma vez ao livro já citado de Appiah, para afirmar que é preciso desfazer esse amálgama existente entre as palavras “negro” e “africano”, principalmente por estar tratando de conceitos que se referem a realidades distintas. Para Appiah, não é possível compreender os povos africanos de forma homogênea, uma vez que neste continente existem realidades díspares, às vezes com maior discrepância do que aquela encontrada na Europa. Ou seja, há diferenças enormes entre um cidadão de Gana e outro da Namíbia, assim como entre um achanti e um herero. É preciso maior cuidado com o uso indiscriminado de conceitos no campo da História, principalmente quando estamos diante de realidades extremamente complexas e ainda merecedoras de novos estudos (VEYNE, 1976; KOSELLECK, 2012; 2014; KOSELLECK; MEIER; GÜNTER; ENGELS, 2013).

A ideia de origem: “afro-brasileiro”, “afrodescendente” ou “matriz africana”

Aqui eu reitero minha recusa para os conceitos de “afro-brasileiro”, “afrodescendente” ou “matriz africana”. Os praticantes da jurema não são negros e mestiços apenas. São, sobretudo, pessoas que se enquadram nas diversas categorias existentes entre os ditos “negros” e “brancos”.⁶ São indivíduos de diversos tons de pele, e que se autodeclararam de diferentes maneiras. Quem são eles? Ora, talvez brasileiros, pernambucanos, recifenses.... As possibilidades são diversas se tomarmos como ponto de partida os adjetivos pátrios. Mas, em se tratando da cor da pele, como nomeá-los? Continuo concordando com o fato de que a imensa maioria dos que cultuam a jurema, xangô e umbanda, na região metropolitana do Recife, possuem diferentes tons de pele, destoando do que se convencionou denominar por “brancos”, mas, isto não me autoriza, sob nenhum aspecto, a atribuir aos mesmos a categoria de “negro”, posto que esta não contemple, certamente, a imensa diversidade subjacente aos mesmos. Aliás, é possível definir alguém pela cor de sua pele?

Não há nada de universal no continente africano, no que diz respeito às práticas e costumes, por isso, também não há como afirmar a existência de uma cosmovisão que oriente olhares, pontos de vista, opiniões, e seja geradora de crenças, concepções e religiões. Minha recusa no uso do conceito “matriz africana” me fez afirmar que as

⁶ A jurema é uma religião em que são cultuados mestres e mestras, caboclos, exus, pombagiras, índios, dentre outras entidades, que se comunicam em língua portuguesa e, diferentemente dos orixás, bebem, comem e fumam. Sobre a jurema, ver: (VANDEZANDE, 1975; MOTTA, 1997; BRANDÃO, 2001; SALLES, 2004; 2010; ASSUNÇÃO, 2006).

religiões de terreiro não podem assim ser classificadas pelo fato de não disporem de uma base filosófica única. Acreditar numa “matriz africana” é o mesmo que supor a existência de uma “essência africana”, mas esta não ocorre na jurema ou nas demais religiões de terreiro. Ora, estas não são de “matriz africana” simplesmente por que não existe (exceto sob a forma de discurso ideológico) algo comum (no plano da cultura) entre os povos africanos. Novamente se percebe a alusão de tais conceitos sob o apelo a um sentido de homogeneidade, que recaia para a ideia de raça. No limite, deve-se ter em conta a tradução dos fenômenos, e sua devida compreensão, mas isto se torna menor quando usamos conceitos que retiram os objetos de seus contextos, jogando-os para outros em que há descompasso com os sentidos.

A origem, assim como a “essência” não pertencem aos domínios da História. Não são passíveis de serem compreendidas como operações do cotidiano, pois negam o fazer, a transformação e as escolhas. A essência, por exemplo, é algo que não está em sintonia com a cultura. E a origem impõe para a prática um formato que lhe impede a adaptação aos novos contextos. Logo, afrobrasileiro ou afrodescendente, como se os supostos descendentes “da África” fossem marcados por uma origem e essência, está longe de explicar ou traduzir práticas, costumes, escolhas e construções.

Conclusão

Os conceitos de “raça” e “diáspora”, usados de forma a estabelecer conexões entre brasileiros “ditos” negros, e os povos do continente africano, produzem estereótipos e constroem representações que prejudicam o entendimento de práticas e costumes, construindo ideias que jogam a África para contextos em que dificilmente seria possível reconhecê-la como ela é. As percepções de que determinadas práticas culturais brasileiras se constituem em extensões da África, estabelecendo liames imaginários, longe de contribuir com a construção de representações que possibilitem enxergar a pluralidade, reforçam uma homogeneidade que dificilmente será encontrada no continente africano. Estas práticas, feitas e refeitas em solo brasileiro, também não poderão ser devidamente compreendidas como invenções de homens e mulheres que há muito vivem neste país, pois as categorias balizadas numa “origem essencial” retira dos mesmos a capacidade de serem vistas como operações criativas, respostas inteligentes para necessidades quotidianas.

Entender estas práticas como dotadas de uma origem, possível de ser localizada no continente africano, também destitui seus agentes locais (brasileiros de muitas gerações!) de operarem todas as mudanças e adaptações para diferentes situações e contextos, além de lhes retirar a legitimidade de sujeitos da sua própria história. Entender práticas e costumes, a exemplo do candomblé, como uma mera transposição do continente africano para o Brasil, é também retirar de seus mentores a capacidade de criar, fazer, agir e representar símbolos, signos, práticas, hábitos, dentre outros aspectos. Candomblé, capoeira, maracatu, ou qualquer outra manifestação cultural ou religião, resultam da ação criativa de homens e mulheres que em meio a contextos nem sempre favoráveis, agiram na perspectiva de dotar a vida de sentidos que os aproximasse entre si e com o meio em que viviam.

O modo como enxergamos os fenômenos, seja no Brasil ou no continente africano, constitui as formas como iremos exercer a tradução/ explicação destes. E se estabelecermos o entendimento de seres humanos, práticas, costumes, bem como seus espaços geográficos, a partir de conceitos dotados de aspectos balizados em essências naturalizantes, o máximo que iremos fazer é construir ideologias (no sentido de que estas constituem falseamentos), corroborando para o desconhecimento de fenômenos que operam com outras ordens.

Em outras palavras, uma das maiores dificuldades que enfrentamos neste país, no que diz respeito à compreensão de nossas práticas, costumes e relações sociais, está diretamente relacionado ao fato de termos significativa quantidade de estudiosos que operam com categorias conceituais específicas de outro contexto e realidade. Isto também ocorre no que diz respeito ao continente africano, ou seja, utiliza-se conceitos e categorias dispostas para o Brasil, como aporte teórico para compreender a África. Traduzir o Brasil a partir das categorias conceituais das Ciências Sociais norte americanas, e entender a África a partir dos resultados dispostos no Brasil, eis a questão que procurei discutir ao longo deste trabalho. Estas operações intelectuais, longe de constituírem traduções, constituem-se na fabricação de ideologias, algumas das quais perversas e similares àquelas produzidas em alguns contextos de guerras que tiveram como combustível o componente da raça.

Assim sendo, entendo que o exercício do historiador ávido em conhecer e entender práticas, costumes, seres humanos e espaços, deve dispor de amplo repertório conceitual interdisciplinar, tal qual os Estudos Africanos, que traga consigo a

compreensão de que a cultura, diferente da natureza, é dotada de operações pautadas na invenção e criação.

Referências

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**. A África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAÚJO, Emanuel. **O teatro dos vícios** – transgressão e transigência na sociedade urbana colonial. Rio de Janeiro, Editora UNB / José Olympio Editora, 1993.

ASSUNÇÃO, Luiz. **O reino dos mestres** – A tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BACELAR, Jeferson. Donald Pierson e os brancos e pretos na Bahia. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 129-143, nov. 1997.

BARBUJANI, Guido. **A invenção das raças**. Existem mesmo raças humanas? Diversidade e preconceito social. São Paulo: Contexto, 2007.

BARROS, José D'Assunção. **A construção social da cor**. Diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira. Petrópolis: Vozes, 2014.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil** – contribuição a uma Sociologia das interpenetrações das Civilizações. São Paulo: Pioneira/USP, 1971.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. As Artimanhas da Razão Imperialista. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, nº 1, jan - abr, p. 15-34, 2002.

BRANDÃO, Maria do Carmo e RIOS, Luis Felipe. O catimbó-jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria Brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 160 – 181.

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

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**. Tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa, 2004.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CARNEIRO, Edison. **Negros Bantus**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

CARNEIRO, Edison. **Os Cultos de Origem Africana no Brasil**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, série Decimália, 1959.

- CASHMORE, Ellis. **Dicionário de Relações Étnicas e Raciais**. São Paulo: Selo Negro, 2000.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. São Paulo: Forense, 2011.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do Quotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- COMAS, Juan; LITTLE, Kenneth I; SHAPIRO, Harry I; LEIRIS, Michel; LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e ciência**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1970.
- FERRO, Marc. **O ressentimento na História**. Rio de Janeiro: Agir, 2009.
- GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira**. Nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Cia das letras, 2001.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.
- HARRIS, Marvin; CONSORTE, Josildeth Gomes; LANG, Joseph; BYRNE, Bryan. Who are the Whites? Imposed Census Categories and the Racial Demography of Brazil. **Social Forces**, 72 (2), p. 451-462, 1993.
- HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Belo Horizonte: ED. UFMG/ Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.
- HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula**. Visita à História Contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- HERNANDEZ, Hector Guerra. Afinal, África é patrimônio de quem? Descolonizar o conhecimento como proposta curricular. In: PAULA, Simoni Mendes de; CORREA, Sílvio Marcus de Souza (Orgs). **Nossa África**. Ensino e pesquisa. São Leopoldo: Oikos Editora, 2016, p. 31 - 40.
- KAPUSCINSKI, Ryszard. **Ébano. Minha vida na África**. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**. Estudos sobre História. Rio de Janeiro: Contraponto/ PUC, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/ PUC, 2012.
- KOSELLECK, Reinhart; MEIER, Christian; GÜNTHER, Horst; ENGELS, Odilo. **O conceito de História**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Unicamp: Campinas, 2003.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Afoxés em Pernambuco: usos da história na luta por reconhecimento e legitimidade. **Topoi**, v. 10, p. 146-159, 2009 (a).
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Afoxés: manifestação cultural baiana ou pernambucana? Narrativas para uma história social dos afoxés. **Esboços**, v. 02, p. 89-110, 2009 (b).
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Identidade negra no Recife**: maracatus e afoxés. Recife: Bagaço, 2009.

- LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Maracatus e maracatuzeiros**: desconstruindo certezas, batendo afayas e fazendo histórias. Recife, 1930-1945. Recife: Edições Bagaço, 2008.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Prefácio. In: LIMA, Maria Nazaré Mota de. **Relações étnico-raciais na escola**. O papel das linguagens. Salvador: EDUNEB, 2015.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Ressignificando velhas histórias**. Recife: Edições Bagaço, 2005.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Todos os negros são africanos? **Anais eletrônicos do XXVI Simpósio nacional da ANPUH**, 2011. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1309546368_ARQUIVO_Trabalho_completoANPUHIvaldo2011\[1\].pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1309546368_ARQUIVO_Trabalho_completoANPUHIvaldo2011[1].pdf); acessado em 08/10/2011.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Uma experiência docente: reflexões sobre História da África e razões para desracializar o que nunca deveria ter sido racializado. **Revista África(s)**, v. 3, n. 6, jul/dez, p. 11 – 28, 2016.
- M'BOKOLO, Elikia. **África negra**. História e civilizações – Tomo I (até o século XVIII). Salvador/ São Paulo: EDUFBA/ Casa das Áfricas, 2009.
- MAGNOLI, Demétrio. **Uma gota de sangue**. História do pensamento racial. São Paulo: Contexto, 2009.
- MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs). **Raça como questão**. História, Ciência e Identidades no Brasil. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2014.
- MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2006.
- MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite**. Ensaio sobre a África descolonizada. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagogo, 2014.
- MOTTA, Roberto. Cor e raça: origens religiosas do debate – Roger Bastide e Talcott Parsons. **Afro-Ásia**, 38, 303-319, 2008.
- MOTTA, Roberto. Religiões afro-recifenses: ensaios de classificação. **Revista Antropológicas**, ano II, v. 2, série religiões populares, Recife: Ed. UFPE, 1997, p. 11 – 34.
- MUDIMBE, V. Y. **A invenção de África**. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Lisboa: Edições Pedagogo, 2013.
- MUNIZ, Durval. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2009.
- NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de marca**. As relações raciais em Itapetininga. São Paulo: EDUSP, 1998.
- PIERSON, D. **Branços e pretos na Bahia** (estudo de contacto racial). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.
- RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979, 4ª edição.
- RAMOS, Arthur. **O folk-lore negro do Brasil** – demopsychologia e psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

- RAMOS, Arthur. **O negro Brasileiro**. Recife: Fundaj / Massangana, 1988 [1934].
- ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é mito**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da jurema encantada**: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. Recife: Editora da UFPE, 2010.
- SALLES, Sandro Guimarães de. À sombra da jurema: a tradição dos mestres juremeiros na umbanda de Alhandra. **Anthropológicas**, ano 08, volume 15, 2004, p. 99 – 122.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**. A perspectiva dos Estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.
- THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- VANDEZANDE, René. **Catimbó**. Pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, 1975.
- VEYNE, Paul. A História Conceitual. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História**: novos problemas. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora, 1976, p. 64 - 88.

Recebido em: 06 de abril de 2019.

Aprovado em: 13 de junho de 2019.