

**DA ÁFRICA AO AFRO:  
USO E ABUSO DA ÁFRICA ENTRE OS INTELLECTUAIS  
E NA CULTURA POPULAR BRASILEIRA  
DURANTE O SÉCULO XX**

*Livio Sansone\**

**D**urante o intercâmbio transatlântico que levou à criação tanto da cultura negra tradicional quanto da moderna, a África tem sido incessantemente recriada e desconstruída. A África tem sido um ícone contestado, tem sido usada e abusada, tanto pela intelectualidade, quanto pela cultura de massas; tanto pelo discurso da elite quanto pelo discurso popular sobre a nação e os povos que supostamente criaram e se misturaram no Novo Mundo; e, por último, tanto pela política conservadora como pela progressista. Na América Latina, na verdade, a África tem sido não só parte da construção da cultura negra, da cultura popular e de um novo sistema religioso sincrético, mas também do imaginário associado à nação moderna e, em geral, à modernidade e ao Modernismo.<sup>1</sup> Imagens, evocações e (ab)usos da África têm sido, portanto, resultado de uma interação e de um conflito entre intelectuais brancos e lideranças negras, entre as culturas popular e de elite, e entre idéias políticas desenvolvidas na Europa Ocidental e nos Estados Unidos e suas reinterpretações na América Latina. Ou seja, a África, no Brasil, tem sido em grande medida o resultado do sistema de relações raciais, muito mais do que da capaci-

---

\* Diretor do Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes. Tradução: Patrícia Farias.

<sup>1</sup> Willian Rowe and Vivian Schelling, "Memory and Modernity", *Popular Culture in Latin American*, London, Verso, 1991.

dade de preservar o que Herskovits<sup>2</sup> chamou de africanismos. Se aceite este ponto de vista, não há surpresas, portanto, em constatar que tanto o conformismo quanto o protesto se relacionaram e criaram sua própria África.

Ao focalizar o Brasil, especialmente a cidade de Salvador da Bahia e sua região, este texto tenta explorar estas práticas durante o século XX, na cultura intelectualizada e no discurso oficial sobre a nacionalidade, assim como nas suas versões populares. Ele também descreve como a África, ou seja, as interpretações de objetos e traços considerados como sendo de origem africana, têm sido peças-chave no processo de mercantilização das culturas negras — ou seja, na produção do que podemos chamar de “objetos negros”. Falando de forma geral, no Brasil, e talvez em toda a América Latina, os discursos da elite e dos intelectuais, e o discurso popular sobre a origem africana da sociedade e da cultura, raramente têm sido comparados. A maioria dos relatos se baseia, na verdade, exclusivamente no primeiro. Embora eu vá tentar aqui fazer um esboço dos desenvolvimentos históricos de tal processo desde as vésperas da Abolição da Escravatura, em 1888, até hoje, minha ênfase será no período que se inicia no final dos anos 1970 — na redemocratização do Brasil.

Deixe-me primeiro dar uma definição de cultura(s) negra(s) adequada ao objetivo deste texto. A cultura negra pode ser definida como a específica subcultura de pessoas de origem africana dentro de um sistema social que enfatiza a cor, ou a descendência a partir da cor, como um importante critério de diferenciação ou de segregação das pessoas. Como todas as subculturas, por exemplo, a cultura operária, a cultura negra não

---

<sup>2</sup> Melville Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, New York, Harper & Bros, 1941.

<sup>3</sup> Pesquisa histórica recente nos lembra que “culturas negras” começaram ser formadas já na África antes do início maciço do tráfico de escravos, como resultado de contatos com missionários e os primeiros colonizadores portugueses, ou na costa onde os deportados muitas vezes tinham que esperar anos antes de cruzar o oceano, ou ainda graças ao surgimento de novas etnias transnacionais que se beneficiaram de nichos oferecidos pelas políticas dos colonizadores de fortalecer alguns grupos contra outros. Este processo de criação de culturas negras na própria África tem sido documentado com relação à invenção de uma nação iorubá em torno do final do século XIX, que logo inspirou grupos de descendentes de africanos em Cuba e no Brasil (Lorand Matory, “The English professors of Brazil: on the diasporic roots of the Yoruba nation”, *Comparative Studies in Society and History* 41 (1999) pp. 72-103), e no que diz respeito à África Sub-Equatorial certamente se beneficiou da proximidade entre línguas do grupo Bantu (John Thornton, *Africa and the Africans in the Making of the Atlantic World: 1400-1680*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988;

é algo fixo, nem um todo abrangente, porque é por definição sincrética<sup>3</sup> e fruto de relações sociais, neste caso, entre grupos racialmente definidos como “brancos” e “negros”. Isto quer dizer, que, por definição, nem todas as pessoas identificáveis como negras se reconhecem ou participam na cultura negra, o tempo inteiro. Isto significa também que qualquer tentativa de definir de forma estreita o que é uma cultura negra, estabelecendo uma pretensa essência universal, funciona como um cobertor curto — deixa insatisfeitos uns e outros. Neste sentido o termo “cultura negra”, de forma parecida com outros termos de cunho etno-racial, como o próprio termo “raça”, deve ser utilizado mais como uma categoria nativa do que como um instrumento analítico.

Culturas negras existem em diferentes contextos: elas diferem em sociedades que são predominantemente brancas e em sociedades nas quais a maioria de sua população é definida como não-branca, mas uma norma somática que prevalece é a que coloca os indivíduos, com traços definidos como africanos ou negróides, na base da hierarquia social, ou próximos a esta base.<sup>4</sup> As populações definidas como negras, no Novo Mundo e na Europa — sobretudo, na Grã Bretanha, França e Holanda — têm produzido uma variedade de culturas negras e de identidades que se relacionam, de um lado, ao sistema local de relações raciais e, de outro, às históricas similaridades internacionais, que derivam de uma experiência comum como escravos, e a fenômenos mais recentes, internacionalizantes, que resultam do movimento em direção à globalização das culturas e das etnicidades. Uma força central específica da cultura negra é o sentimento de ter um passado em comum como escravos e desprivilegiados. A África é utilizada como um banco do qual são retirados símbolos de uma forma criativa.<sup>5</sup> Ao mesmo tempo, a cultura negra é também, em alto grau, interdependente da cultura urbana ocidental. Na verdade, como Paul Gilroy sugeriu, a cultura e a identidade negras são criadas e

---

Robert Slenes, “Malungu, Ngoma vem! África encoberta e descoberta no Brasil”, *CADERNOS Museu da Escravidura* 2, Ministério da Cultura, Luanda, 1995; Luis Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000).

<sup>4</sup> Norman Whitten and John Szwed, “Introduction”, in Norman Whitten and John Szwed (orgs.), *Afro-American Anthropology*, New York, The Free Press, 1970, pp. 23-62.

<sup>5</sup> Sidney Mintz and Richard Price, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: An Anthropological Perspective*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1977.

redefinidas através de uma troca triangular de símbolos e idéias entre a África, o Novo Mundo e a diáspora negra na Europa. Por exemplo, as idéias de negritude e de pan-africanismo, criadas no Novo Mundo, sem dúvida foram inspiradas tanto por intelectuais africanos e suas lutas pela independência, como por imagens de que sociedades africanas eram prioritárias para a colonização européia. Este processo de construção das culturas negras tem criado os contornos de uma área cultural transnacional, multilingüística e multi-religiosa — o Atlântico Negro.<sup>6</sup> No entanto, este processo também deu às culturas e às etnicidades negras um status especial no mundo das relações interétnicas. Por um lado, esta origem multiétnica e transnacional das culturas negras no Novo Mundo têm, de várias formas, antecedido a nova etnicidade característica da última fase da modernidade — e mostra que nem tudo nas novas etnicidades é realmente novo! Por outro lado, num mundo onde o “valor” das culturas e identidades étnicas é sua diferença em relação à cultura urbana ocidental, as culturas negras não gozam do reconhecimento oficial das “culturas étnicas estabelecidas” (por exemplo, no caso da cultura de algumas minorias imigrantes nos países industrializados, como os turcos e os marroquinos na Alemanha e França) e as pessoas negras têm maiores problemas, do que grande parte das outras minorias étnicas, em se definirem como uma comunidade cultural ou politicamente distinta. A razão para a recusa, por parte das sociedades dominantes, em legitimar a cultura negra faz parte do processo de utilização histórica de marcadores raciais para manter a hierarquia dentro de específicas economias e sistemas políticos nacionais.

Desta forma, estou bem mais preocupado com a criatividade da produção cultural negra do que com a preservação de possíveis “africanismos”, com a maneira pela qual a África é reinventada por razões políticas do que com a capacidade de preservar a cultura africana através de séculos de opressão.

O Brasil foi o país que recebeu o maior número de escravos vindos da África. As estimativas vão de três a 15 milhões de africanos deportados para a costa brasileira.<sup>7</sup> O comércio de escravos começou mais cedo e

---

<sup>6</sup> Paul Gilroy, *Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*, São Paulo, Editora 34, 2000.

<sup>7</sup> Herbert Klein, *The Atlantic Slave Trade (New Approaches to the Americas)*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1999.

terminou mais tarde que em qualquer outro país do Novo Mundo. As terríveis condições de vida, os baixos custos dos escravos em certos momentos da história e a relativa proximidade em relação à África, são três razões-chave para o fato de África e Brasil terem tido um contato muito maior do que o intercâmbio que ocorreu entre a África e a outra grande sociedade escravagista — os Estados Unidos. Aqui não há tempo nem espaço para expandir o argumento; deixe-me apenas dizer que tudo isto fez com que o Brasil tivesse, em pouco tempo, a maior concentração de descendentes de africanos fora da África. Com relação à origem dos escravos no Brasil, em geral, se aceita que eles vieram, em sua maioria, da região em torno do rio Congo e do Golfo da Guiné.<sup>8</sup> Os escravos eram postos para trabalhar em várias atividades; em primeiro lugar, nas plantações de cana de açúcar, depois nas minas, nas plantações de café e na criação de gado. Certamente, uma parte dos escravos trabalhou em serviços domésticos, enquanto outros ainda se engajaram numa série de atividades, da pesca ao comércio ambulante. Alguns escravos conseguiram desenvolver suas próprias atividades econômicas e ganharam dinheiro em seu tempo livre. Este dinheiro era frequentemente utilizado para comprar a alforria, que, embora fosse difícil de ser conseguida, no Brasil era, em geral, mais facilmente alcançada que nos Estados Unidos.

O Estado da Bahia sempre teve um papel central na construção da África no Brasil. No passado, este estado e a região do Recôncavo, que fica em torno de sua capital, Salvador, mesmo que fosse apenas pelo grande número de sua população negra, atraiu a atenção de viajantes que a retrataram em seus relatos como a “Roma Negra” — o maior conglomerado do que eram considerados traços e tradições culturais africanas fora da África. Depois, a partir da virada do século, a Bahia teve um lugar central na pré-história da etnografia da cultura afro-brasileira, através do trabalho de Nina Rodrigues, Manuel Querino e Manuel Bonfim. A partir dos anos 1930 ela também teve posição de fulcro na formação

---

<sup>8</sup> Maria Inês Côrtes de Oliveira, “Quem eram os ‘Negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”, *Afro-Ásia* 19-20 (1997) pp. 37-14; Joseph Miller, “O atlântico escravista: açúcar, escravos e engenhos”, *Afro-Ásia* 19-20 (1997) pp. 9-36.

<sup>9</sup> Arthur Ramos, *The Negro in Brazil*, Washington DC, Associated Publishers, 1939; Franklin Frazier, “The Negro family in Bahia, Brazil”, *American Sociological Review*, n. 4 VII (1942) pp. 465-478; Melville Herskovits, “The Negro in Bahia, Brazil: a problem in method”, *American Sociological Review*, n. 8, VII (1943) pp. 394-404.

da moderna antropologia afro-americana.<sup>9</sup> Inspirados pela busca de “africanismos” no Novo Mundo, vários antropólogos e sociólogos consideraram o Brasil, e em especial o litoral do Estado da Bahia e o Recôncavo, como uma das áreas nas quais a cultura negra manteve os traços africanos num grau maior do que em qualquer outro lugar.<sup>10</sup> Não é à toa que foi em solo baiano que o debate, entre sociólogos e antropólogos, sobre a origem da cultura negra se iniciou nos anos 1930 — será que a cultura negra contemporânea é uma sobrevivência africana ou uma adaptação criativa à opressão e ao racismo? Na verdade, a Bahia tem sido historicamente central não só nos discursos dos intelectuais, mas também nas construções populares sobre a África e os “africanismos” no Brasil.

Nos tempos atuais, por razões analíticas, três períodos podem ser identificados nas relações raciais brasileiras, cada um deles correspondendo a diferentes níveis de desenvolvimento econômico e de integração das populações negras no mercado de trabalho. Entre o fim da escravidão, em 1888, e os anos 1920, o emprego no setor industrial foi mínimo e, também por conta da imigração massiva vinda da Europa, que na verdade, pelo menos no Sudeste, veio também para substituir os antigos escravos, de forma geral, o mercado de trabalho permitia pouca mobilidade social para os negros. As relações raciais eram determinadas por uma sociedade que era altamente hierárquica, em termos tanto de cor, como de classe.<sup>11</sup> Os indivíduos negros, que eram em sua maioria pertencentes às classes mais baixas, “sabiam o seu lugar” e a elite, que era quase inteiramente branca, podia manter suas posições facilmente, sem se sentir ameaçada.<sup>12</sup>

O segundo período vai da ditadura populista de Getúlio Vargas, nos anos 1930, até o fim do regime militar de direita, no final dos anos 1970. Nos anos 30, pela primeira vez se abriram oportunidades em larga escala para a população negra na área formal do mercado de trabalho, principalmente no setor público. O regime autoritário e populista de

---

<sup>10</sup> Donald Pierson, *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact in Bahia*, Chicago, University of Chicago Press, 1942; Herskovits, *The Myth of the Negro Past*; Roger Bastide, *Les Ameriques Noires*, Paris, Payot, 1967; Pierre Verger, *Notes Sur les Cultes des Orisa et Vodun*, Dakar, IFAN, 1957; Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite de les nègres entre le golf du Benin et Bahia de Todos os Santos*, Paris, Mouton, 1968.

<sup>11</sup> Jeferson Bacelar, *Etnicidade: A Luta na liberdade. Os negros em Salvador na primeira metade deste século*, Manuscrito, 1993.

<sup>12</sup> Thales de Azevedo, *Cultura e situação racial no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.

Getúlio Vargas limitou a imigração e favoreceu a força de trabalho “nacional”, como parte de seu projeto de modernização. Um segundo impulso importante para a integração da população negra, veio no período entre a metade dos anos 50 e meados dos anos 70. Um período caracterizado por um governo populista e, depois do golpe militar de 1964, um regime autoritário que estimulou um crescimento econômico promovido pelo Estado, através de uma economia de substituição de importações. Agora também os empregos do setor industrial estavam abertos aos negros. Nunca tantos negros haviam conseguido um emprego formal com chances de mobilidade social. De 1964 a 1983, o Brasil foi governado por uma Junta Militar que reprimiu os direitos civis e desencorajou a organização dos negros. Apesar disso, a década que vai do início dos anos 70 até o início dos 80, que correspondeu a um afrouxamento do poder militar, foi um período de crescimento e de criatividade para as organizações negras e a cultura negra. Os novos trabalhadores negros demonstraram interesse na questão do orgulho negro e nas organizações negras.<sup>13</sup> Há três razões para isso. Primeiro, através de sua mobilidade social ascendente, uma nova geração de trabalhadores negros se defrontou com barreiras de cor que não havia percebido antes. Segundo, estes trabalhadores negros tinham mais dinheiro e tempo para despender organizando a comunidade e usufruindo atividades de lazer. Novos movimentos negros e associações carnavalescas exclusivamente negras se formaram. A cultura e a religião negras adquiriram maior reconhecimento oficial. Em particular, novas formas de cultura negra baiana foram criadas. A mídia rotulou este processo de “reafricanização da Bahia”.<sup>14</sup> Terceiro, durante os últimos anos da ditadura, houve um crescimento da vida associativa em geral, que criou condições mais favoráveis para as organizações negras.

O terceiro período vai da redemocratização, no início dos anos

---

<sup>13</sup> Michel Agier, “Espaço urbano, família e status social: O novo operariado baiano nos seus bairros” *Cadernos CRH* 13 (1990) pp. 39-62; “Ethnopolitique – Racisme, Status et Mouvement Noir à Bahia”, *Cahiers d’Études Africaines*, EHESS, XXXII 1 (1992) pp. 1-24; *Anthropologie du carnaval*, Marseille, Parentésés, 2000.

<sup>14</sup> Agier, “Espaço urbano, família e status social. O novo operariado baiano nos seus bairros”, pp. 39-62; “Ethnopolitique – Racisme, status et mouvement noir à Bahia”, pp. 1-24; *Anthropologie du carnaval*, Marseille, Parentésés, 2000; Jeferson Bacelar, *Emicidade: Ser Negro em Salvador*, Salvador, Yanamá, 1989; Livio Sansone, “Pai preto, filho negro. Trabalho, cor e diferença geracionais”, *Estudos Afro-Asiáticos* 25 (1993) pp. 73-98.

1980, até hoje e está associado com um novo conjunto de fatores. Durante estes anos, a recessão, combinada com a democratização e uma rápida “modernização”, levaram a um misto de novos sonhos e frustrações. Muitos dos canais de mobilidade social, que haviam sido importantes para a geração anterior, não eram mais relevantes para a geração mais jovem. Por exemplo, as oportunidades em antigos trabalhos manuais, mas também na indústria pesada e mesmo em alguns setores do emprego público diminuíram, e o valor dos salários baixou, contribuindo para diminuir o anterior status destes empregos, que era relativamente alto. Além disso, novas formas de segregação — normalmente sutis e nunca explicitamente baseadas na cor — emergiram em alguns dos novos setores do mercado de trabalho, tais como as indústrias de tecnologia mais avançada, onde não mais se precisa de trabalhadores pouco escolarizados e onde se espera dos novos técnicos um reconhecimento completo na cultura da empresa e em seus rituais, ou os *shopping centers* mais luxuosos, onde os requisitos de “boa aparência” e de “boas maneiras” para o emprego, tendem a discriminar os candidatos mais escuros.<sup>15</sup> Neste meio tempo, outras mudanças levaram a um aumento de expectativas quanto ao nível de vida. No Brasil, assim como em muitos outros países do Terceiro Mundo, a escolaridade em massa, juntamente com a mídia, contribuíram para uma revolução nas esperanças das populações. Outro importante fator é a abertura do país às mercadorias, idéias, sons e culturas internacionais. Após séculos nos quais apenas uma pequena elite tinha acesso aos bens estrangeiros, o Brasil está passando do isolamento à participação, entrando na economia mundial como um importante “mercado emergente”, tal como esta ampla economia do Terceiro Mundo agora é freqüentemente chamada. Antes, por conta das falhas da política de substituição de importações, muitas mercadorias não estavam disponíveis; agora, as mercadorias importadas, sem dúvida, estão à venda, mas são muito difíceis e caras para a grande maioria dos brasileiros negros. Novos sonhos também resultaram da crescente

---

<sup>15</sup> Antônio Sérgio Guimarães, “Operários e mobilidades social na Bahia: análise de uma trajetória individual”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 22 (1993) pp. 81-97; Paula Cristina da Silva, *Negros à luz dos fornos, representações de trabalho e da cor entre metalúrgicos da moderna indústria baiana*, Salvador, EDUFBA, 1996.

aceitação das expressões culturais negras por parte do Estado e da cultura oficial. A indústria do lazer também está mais interessada do que nunca na cultura negra. Mais do que nunca, a cultura negra é predominante nas imagens e discursos de brasilidade oficial e comercial e, na Bahia, da baianidade. Frente a estas novas oportunidades para a manifestação da negritude no espaço público, está uma crise das formas tradicionais de protesto político e da vida associativa.

A estrutura do sistema de relações raciais e a terminologia racial, assim como o tipo de racismo e de etnicidade negra, muda durante estes períodos. Cada período corresponde a uma diferente estratégia do Estado e de outras agências, tais como a mídia, diante dos afro-brasileiros, assim como a diferentes ênfases nos discursos nacional e intelectual sobre a textura racial da nação. Não é preciso dizer que cada um dos três períodos também corresponde a diferentes usos da África. Daqui para frente analisarei o papel e os discursos de um conjunto de agentes e agências, os intelectuais, o Estado, a liderança negra e a cultura negra popular.

Antes da Abolição, as imagens da escravidão — dominadas por uma combinação de brutalidade e miscigenação que parece ter caracterizado o sistema escravista brasileiro — impressionaram uma longa série de viajantes estrangeiros, que descreveram esta sociedade tropical com um misto de desdém e fascínio. A origem africana de tantos escravos e ex-escravos é muitas vezes relatada, assim como a “atmosfera africana” que, aos olhos das testemunhas, dominava nos mercados públicos, nos portos, na música e na dança, nos hábitos culinários e em outros aspectos da vida diária. No entanto, pode-se argumentar que, no Brasil, a presença de pessoas e traços culturais de origem africana se torna um “problema” para o Estado e seus agentes apenas após a abolição da escravidão. Durante a escravidão, a condição escrava era até mais importante que a aparência física, e a população de origem africana era dividida em escravos, alforriados, nascidos livres e mulatos. Também importante era a divisão entre os nascidos na África e os nascidos no Brasil (crioulos) — aos primeiros eram dadas normalmente as tarefas mais pesadas. Com a abolição da escravidão, as coisas mudaram. Após a escravidão, o Brasil nunca conheceu uma segregação racial legal: a aparência física, mais do que a

origem africana ou a condição de escravo, passou a determinar o status.

Quem definia o que era africano na sociedade brasileira, e construía uma população “negra”, não eram mais os viajantes estrangeiros, mas um grupo relativamente novo de ensaístas — pensadores pré-científicos, comprometidos com a construção da Nova Nação que se seguiu ao golpe que havia instalado a República, em 1889. Como lidar com a África no Brasil, era uma questão chave. A modernidade era uma necessidade e tinha de ser alcançada tanto através do branqueamento da população, por via de uma massiva imigração de brancos da Europa, como a partir da melhoria geral das condições de saúde da população nativa. Acabou sendo um pouco dos dois, pois nenhuma das duas abordagens conseguiu a hegemonia.<sup>16</sup> No entanto, apesar do debate sobre o lugar dos descendentes de africanos na nova nação, tanto o “racismo científico” quanto os sonhos de incorporação da população negra, visavam a engenharia biológica: a construção de uma nova “raça” brasileira. Os traços africanos deviam ser removidos da vida, das ruas e do mercado público. As cidades brasileiras tinham de parecer “européias” — não importa que a mortalidade fosse muitas vezes pior que na África. As campanhas de saúde, como, por exemplo, contra a febre amarela, foram seguidas de uma “limpeza” das “regiões insalubres” — freqüentemente aquelas associadas a grandes concentrações de descendentes de africanos. As atividades econômicas informais, também associadas aos primeiros africanos livres, tinham de ser banidas dos centros das cidades. A prática do batuque e das religiões sincréticas brasileiras também foi varrida ou limitada — apenas nos anos 1970 a obrigação de registrar os terreiros de candomblé na polícia, foi suspensa.<sup>17</sup>

Entretanto, ironicamente, é precisamente quando a população nascida na África chega a ser uma pequena percentagem do total da população, que os negros brasileiros começam a celebrar sua “África”, de uma forma aberta e organizada — agora um ícone poderoso a ser utilizado

---

<sup>16</sup> Trata-se de uma questão ainda bastante controversa. Ver para um conjunto de opiniões, Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos (orgs.), *Raça, ciência e Sociedade*, Rio de Janeiro, Fiocruz, 1996; Jeffrey Lesser, *Negotiation National Identities*, Londres, Duke University Press, 1999.

<sup>17</sup> Julio Braga, *A gamela do feticho*, Salvador, EdUfba, 1999.

<sup>18</sup> Kim Butler, *Freedoms Given, Freedoms Won, Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1998.

para adquirir status no contexto brasileiro.<sup>18</sup> A partir da década de 1880, a coroação de reis e rainhas africanos, tradicionalmente uma forma de celebrar um passado suntuoso e a “civilização” africana em face da presente opressão em vários momentos durante a escravidão, se torna o centro dos cortejos carnavalescos. Marginalizados nas celebrações oficiais do carnaval, por seu comportamento supostamente desordeiro — ou seja, pelo fato de tocarem alto, os seus tambores — no Rio e em Salvador, os cidadãos negros formam associações graças às quais podem negociar um lugar valioso com os brancos “donos” do carnaval.<sup>19</sup> Em Salvador, as duas principais associações carnavalescas que enfatizaram a grandeza da África foram a Embaixada Africana e os Pândegos da África. Para estes negros, a “África” no carnaval não era desordem, mas justamente o oposto: uma emocionante e ordeira exibição de mágica e de grandeza dos míticos reinados africanos.<sup>20</sup>

A última década do século XIX e a primeira década do século XX, também foram períodos nos quais alguns poucos líderes espirituais do candomblé começam a estabelecer contato com a própria África. Eles se beneficiaram do contínuo fluxo de contatos que sempre uniu a Bahia à África Ocidental durante e, em menor extensão, depois do tráfico negreiro. Os núcleos dos antigos escravos brasileiros, que ficavam nas cidades portuárias do Daomé (agora Benin) e da Nigéria<sup>21</sup>, apoiaram este intercâmbio transoceânico. Tabaco e licor eram trocados por sementes de cola, imagens sagradas e artesanato. Naquelas décadas, o culto aos orixás se tornou um sistema religioso mais completo e sofisticado. Uma contribuição chave neste sentido veio da cultura iorubá, embora outras culturas africanas, como a fon, também foram importantes. De acordo com Matory<sup>22</sup> foi, precisamente por volta da virada do século XIX para o XX, que a grandeza do povo iorubá começou a ser celebrado internacionalmente, como sendo um povo culto e orgulhoso, que resistiu às

---

<sup>19</sup> Ana Luiza Martins-Costa, Sérgio Carrara e Peter Fry, “Negros e brancos no Carnaval Velha República, in João Reis (org.), *Escravidão e invenção da liberdade*, São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 232; Jefferson Bacelar, *Etnicidade. Ser Negro em Salvador*, Salvador, Yanamá, 1989.

<sup>20</sup> Manuel Quirino, *A Raça Africana*, Salvador, Progresso, 1955.

<sup>21</sup> Manuela Carneiro da Costa, *Negros e estrangeiro*, São Paulo, Brasiliense, 1985; Pierre Verger, *Flux et Reflux de la Traite de lès Nègres Entre lè Golfe du Benin et Bahia de todos os Santos*, Paris, Mouton, 1968.

<sup>22</sup> Lorand Matory, op. cit.

pressões do colonialismo e tinha uma sofisticada religião própria. Tal idéia de grandeza logo reverberou em todo o mundo afro-latino e, como veremos depois, aparentemente se tornou uma bandeira para aqueles que afirmavam o valor da pureza africana nas culturas negras do Novo Mundo.

Se o expurgo de traços africanos da cultura brasileira e da “raça brasileira”, foi a questão central para o primeiro período, o segundo período é caracterizado por um processo que combinou a incorporação de certos aspectos da cultura negra na auto-imagem nacional, com sua mercantilização e comercialização. Isto ocorreu ao mesmo tempo em que emergiam quatro tendências inter-relacionadas: a) a adoção de um mito de origem da população brasileira, como parte do discurso oficial sobre a nação. O “mito das três raças” (o índio, o africano e o português) que se misturaram, para criar uma raça nova, potencialmente sem cor, tem sido celebrado durante as últimas décadas na poesia e na arte, de forma geral. Agora ele se torna parte das políticas culturais oficiais e da liturgia do Estado<sup>23</sup>; b) a emergência de uma organização política negra que tentava se estabelecer nacionalmente, a Frente Negra, e que enfatizava a necessidade de medidas em favor dos “brasileiros de cor” e o populismo nacionalista (“em primeiro lugar estão os brasileiros natos”) e minimizava a diferença cultural da população negra — para este objetivo, o passado recente do Brasil era muito mais relevante que um distante passado africano, um continente que estes ativistas negros muitas vezes descreviam como “primitivo”; c) a chamada reafricanização da cultura afro-brasileira; d) o apagamento do estigma sobre a cultura negra na área urbana da Bahia, a ponto desta se tornar parte da imagem pública do Estado da Bahia. Para os últimos dois pontos contribuíram o Estado, os cientistas sociais — ambos em situação mais poderosa do que no primeiro período — e brasileiros e estrangeiros.

Estes agentes operaram através da identificação, dentro da complexidade de traços da cultura afro-brasileira, daqueles aspectos considerados “puros”, que supostamente expressassem a contribuição mais sofisticada das nobres culturas africanas para a cultura e a nação brasi-

---

<sup>23</sup> Roberto Da Matta, *Relativizando. Uma introdução à antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Rocco, 1987.

leiras. A estes traços “puros” foram contrapostos os traços supostamente “menos nobres” e “impuros”, que representavam tanto as culturas africanas menos sofisticadas como aspectos que haviam sido corrompidos por um sincretismo exagerado e se identificavam com uma série de “forças negativas” na cultura brasileira, tais como a mentalidade do “malandro”, a mágica dos índios “civilizados”, o catolicismo popular e, por último, a magia negra africana e não-africana. Nesta dicotomia de influências africanas, o lado bom era associado com o que era alternativamente definido como culturas “mina”, “nagô”, “sudanesa” e até mesmo “iorubá”, vindas dos escravos deportados da África Ocidental sub-saariana. De acordo com uma longa linhagem de intelectuais, começando no final do século XIX,<sup>24</sup> os escravos desta “sofisticada” parte da África, acima do Equador, seriam a grande maioria dos africanos na Bahia e em outras partes do Brasil, onde as formas “mais puras” do candomblé emergiram, tais como o Maranhão. Onde o sistema religioso africano se tornou, como se dizia, abastardado, isto tinha a ver com a suposta origem “bantu” dos africanos. Os “bantus” eram frequentemente descritos como rudes e sem nenhuma habilidade particular, se comparados aos “iorubá”. Ou seja, eles eram mais fáceis tanto de se submeterem aos senhores de escravos, como para combatê-los através da malfadada magia negra. A pesquisa histórica mostra que a idéia de que os “mina” eram mais civilizados, mas também mais passíveis de se revoltarem, estava presente na opinião pública e entre os donos de escravos em fins do século XIX. A rebelião dos malês, em 1835, em Salvador, que foi encarada como uma conspiração liderada por escravos islâmicos,<sup>25</sup> certamente, contribuiu para esta reputação. No entanto, foi apenas depois que viajantes estrangeiros relataram o orgulho “iorubá”, e seus finos traços, em seus escritos, que muitas vezes foram *best sellers* no Brasil, que tal estereótipo popular ganhou status e se tornou parte da auto-imagem da nova nação.

A pesquisa moderna sobre a origem africana da cultura afro-brasileira começou com uma série de importantes antropólogos e historia-

---

<sup>24</sup> Raymundo Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Editora Nacional, 1932.

<sup>25</sup> João Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história dos levantes dos malês (1835)*, São Paulo, Brasiliense, 1986.

dores de primeira linha, tais como Ramos, Freyre, Tannenbaum, Carneiro, Herskovits, Pierson, Elkins, Verger e Bastide. Em suas análises, eles normalmente retiravam impressões dos relatos de viajantes pelo Brasil e da iconografia (pinturas e gravuras) produzida por eles, e de um número limitado de descrições etnográficas reunidas por volta da virada do século XIX para o XX, em sua maioria por Nina Rodrigues e Manuela Querino. Hoje sabemos que, tanto os viajantes estrangeiros, quanto tais etnógrafos da pré-história da antropologia brasileira, eram bastante impressionistas em seus relatos.<sup>26</sup>

Essa preferência declarada pela cultura iorubá, identificada como representação do *vrai negre* (negro verdadeiro), dentre tantas outras culturas africanas possíveis, como a mais vibrante de todas na África ocidental, assim como nas culturas negras no Novo Mundo, contribui muito para que ela tenha um papel de destaque nos sistemas religiosos Afro-Americanos. Essa dominância iorubá na Bahia e, sob outro nome, Lucumi, em Cuba, não depende somente do relativo alto número de escravos originários destas regiões da África, no último período da trata oceânica, como muitos ainda pensam, mas de um processo de etnogênese, por meio do qual diferentes grupos e culturas originários de regiões da Costa da Mina foram, digamos assim, unificados sob uma única etiqueta — iorubá. Esta etnogênese se alimentou também dos relatos coloniais acerca do golfo de Benin, como por exemplo, na descrição do famoso coronel inglês Ellis, a respeito dos falantes da língua Ewé, como representando a cultura mais avançada da África ocidental, que em sua época tiveram grande difusão. Estas descrições coloniais, por sua vez, começaram a fazer parte dos discursos de grupos de missionários protestantes africanos que operavam internacionalmente numa rede — possibilitada também pela Sociedade Bíblica Britânica — que une a Serra Leoa, a Nigéria e a Grã Bretanha.<sup>27</sup> Tantas as descrições destes colonizadores brancos como os discursos des-

---

<sup>26</sup> Carlos Vogt e Peter Fry, *A África no Brasil - Cafundó*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996; Robert Slenes, “Malungu, Ngoma vem! África encoberta e descoberta no Brasil”, *Cadernos Museu da Escravatura* 2, Ministério da Cultura, Luanda, 1995.

<sup>27</sup> J.D.Y. Peel, “The cultural work of Yoruba ethnogenesis”, *ASA Monographs* 27, Londres, Routledge, 1989; Lamin Sanneh, *Abolitionists Abroad. American blacks and the making of modern West Africa*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999; ver também Paul Gilroy, op. cit.

tes missionários africanos, na verdade, foram influenciadas por antigas e novas versões da hipótese hamítica, a qual postula, baseada em uma interpretação da Bíblia, que as civilizações da África negra eram influenciadas por populações vindas do Mediterrâneo, Egito ou até Israel.<sup>28</sup> A sofisticação da cultura material iorubá — especialmente sua poesia, sistema de adivinhações, esculturas e jóias em metal — foi, entretanto, “explicada” como resultado dessa influência hamítica. É, em grande parte, em função dessa hierarquia colonial racializada dos africanos e suas culturas, resultado da operação colonial na África, que a superioridade da cultura iorubá foi proclamada através do Atlântico.

Uma crítica a essa criação de uma dicotomia entre traços considerados “puros” ou de origem “iorubá”, em oposição àqueles traços ditos “impuros”, em função de sua suposta origem “bantu”, foi iniciada por alguns autores,<sup>29</sup> mas necessita ser mais bem desenvolvida, aprofundando a relação com a historiografia da África e com a história da antropologia. É claro, por exemplo, que a preferência pela “pureza” nas culturas (exóticas) tem estado presente como um padrão básico na antropologia inspirada pelo relativismo cultural de Franz Boas e nos lembra a preferência de Ruth Benedict pelo povo apolíneo Puebla, em relação ao povo Kwakiutl, mais dionisíaco.

Ironicamente, naqueles dias, a ênfase nos “iorubá” e a minimização dos “bantu”, faziam também parte de um ávido esforço, por parte de grupos de intelectuais “brancos” progressistas, para fornecer uma imagem positiva do Brasil negro e, particularmente, da Afro-Bahia, ao resto do mundo. Na verdade, como muitas vezes acontece no caso da escrita acadêmica sobre fenômenos relacionados à etnicidade e ao nacionalismo,<sup>30</sup> os cientistas sociais e seus informantes étnicos, através de diferentes embora convergentes agendas, tendem a fornecer uma imagem similar e igualmente simpática do grupo ou comunidade em questão. Este grupo ou comunidade é, então, descrito como sendo mais coeso, homogêneo e integrado do que seria o caso se a agenda do observador fosse

---

<sup>28</sup> Stephen Howe, *Afrocentrism. Mythical pasts and Imagined Homes*, London, Verso, 1998.

<sup>29</sup> Entre outros, Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco. Uso e abuso da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1993.

<sup>30</sup> Richard Handler, *Nationalism and Politics of culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988.

diferente. Além disso, também as agências governamentais federais e locais — com o Ministério da Cultura do Estado Novo, na vanguarda — contribuíram para este processo de conferir um status intelectual e a primazia aos “iorubá”, expurgando tanto quanto possível o que elas consideravam elementos “impuros” e promovendo os outros aspectos da cultura negra que acreditavam ser “mais puros”, dignos e civilizados.

É possível imaginar que tais construções polares, relacionadas à presença africana no Brasil, respondiam a uma polaridade interna que é típica de todas as versões de cultura negra no mundo afro-latino e afro-católico de que tenho notícia<sup>31</sup> — aquela polaridade entre pureza/resistência e manipulação/subjugação, dois extremos entre os quais os indivíduos negros têm tradicionalmente construído suas estratégias de sobrevivência, assim como os discursos sobre elas.

Desde o início dos anos 60 do século XX, os contatos com a África aumentaram bastante. No auge da descolonização, o governo brasileiro — mesmo a ditadura militar que começou em 1964 — passou a desenvolver uma política de presença na África.<sup>32</sup> Mesmo que o Brasil não tivesse tomado parte no movimento dos países não-alinhados, ele queria desenvolver um intercâmbio Sul-Sul, quanto mais não fosse como forma de adquirir uma aceitação internacional maior, como grande nação. Foi neste contexto que dois institutos de pesquisa receberam financiamento do governo — pareça ou não um pouco estranho. Primeiro, o Centro de Estudos Africanos e Orientais da Universidade Federal da Bahia — que, também através de seu periódico Afro-Ásia, tinha se tornado uma importante referência institucional na reconstrução científica da África, na Bahia e no Brasil. Depois, em 1974, o Centro de Estudos Afro-Asiáticos, da universidade privada Cândido Mendes, que também publica uma revista, a Estudos Afro-Asiáticos, e tem estimulado o contato com a África, majoritariamente no campo da pesquisa e do treinamento econômicos e sócio-anthro-

---

<sup>31</sup> Também no Haiti a cultura negra e o panteão das divindades vodu têm se articulados ao longo de uma polaridade Guiné – puro e digno – versus Congo – impuro e indigno, que nos lembra muito da polaridade “iorubá” – “bantu” no Brasil e Cuba, ver Guerin Montilus, “Guinean versus Congo lands: aspects of the collective memory in Haiti”, in Joseph Harris (org.) *Global Dimensions of the African Diaspora*, (Washington DC, Howard University Press, 1993), pp.159-166.

<sup>32</sup> Jocélio Teles dos Santos, *A cultura no poder e o poder da cultura. A construção da disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*, Tese de doutorado em Antropologia, São Paulo, USP, 2000.

pológicos, especialmente com as antigas colônias portuguesas.

A redemocratização do Brasil, que começa no início dos anos 1980, abriu caminho para o desenvolvimento das políticas de identidade, inclusive de cunho etno-racial, dentro de uma sociedade que, por muito tempo, tem conhecido uma poderosa tradição universalista. Uma tradição associada à falta de cidadania para a maioria, organizada e defendida pelo aparato do Estado, mas também celebrada na arte e na cultura populares, através de incontáveis reinterpretações do “mito das três raças”.

Agora os agentes do processo são diferentes. O Governo Federal, afetado por cortes nos gastos públicos e pelas memórias negativas de suas políticas culturais centralizadas e censoras, vai perdendo o poder. Os governos locais, por outro lado, ganham mais espaço, fortalecidos pela descentralização do poder e pela nova legislação. O Estado da Bahia inclui em sua Constituição de 1988, o ensino da História Africana na educação secundária e políticas de promoção de uma imagem multiétnica na propaganda dos órgãos governamentais. Tais novas medidas multiculturalistas criam novas demandas por informação e por símbolos africanos, apesar deles serem muitas vezes peças e pedaços pré-fabricados, essencializados, das culturas africanas e generalizações superficiais sobre o caráter do “povo africano” — tais ocorrências são comuns nas experiências multiculturalistas nas escolas de alguns países europeus, mas se tornam mais agudas num país onde a educação pública está em crise. Neste mesmo período, a mídia e o turismo se tornam mais importantes na construção de uma cultura negra moderna. O turismo de massa, e as impressões que os turistas deixam para trás e aquelas que levam consigo para seu lugar de origem, toma, aos poucos, o papel que já foi das impressões mais sofisticadas, mas também mais elitistas, dos viajantes. Os cientistas sociais são muito mais numerosos do que no segundo período, e começa a haver um certo número de pesquisadores negros (em sua maioria, ainda jovens), mas, por conta da popularização das ciências sociais, como indivíduos e profissionais, os cientistas sociais nacionais e estrangeiros são menos politicamente influentes perante a política e o governo baiano do que já foram nos anos 40 e 50.

A situação cultural também mudou. Por um lado, certamente, é mais fácil e mais lucrativo “ser negro” e mostrar o próprio interesse na África do que há 30 anos atrás, se não for por mais nada, ao menos por conta da aceitação de estilos jovens alternativos, que aumentou sensivelmente<sup>33</sup> — por exemplo, me disseram que há apenas uma geração atrás, os cabelos dos rastas ou *dreadlocks* teriam sido quase considerados sinais de maluquice. A mídia também — depois de um longo tempo — começou a aceitar o fato de que o Brasil tem uma imensa população preta e parda. Em certos setores da sociedade se percebe, até mesmo, uma certa nova negrofilia, que cria um novo espaço para certas formas de negritude estetizada. Desta vez, porém, ela não está confinada às vanguardas artísticas e aos intelectuais, como na Paris de antes da Segunda Guerra,<sup>34</sup> mas, sim, expressa uma inquietação popular pelo exótico e pelo sensual, associados aos indivíduos negros, produzida dentro de uma sociedade na periferia do Ocidente que quer ser cada vez mais racional. Por outro lado, este período tem assistido a emergência de um novo movimento negro que encara, como sua maior tarefa, acabar com a idéia de que o Brasil é uma democracia racial. Para estes ativistas, o Brasil que conhece um sistema racial baseado no contínuo de cor, deve ser reinterpretado a partir de uma radical divisão de linhas de cor (negros versus brancos). Além disso, a polaridade “iorubá/bantu”, mencionada antes, é agora considerada verdadeira, pela maioria dos militantes negros, um grande grupo de intelectuais e — na Bahia — acadêmicos, e mesmo pela ala progressista da Igreja Católica que tenta incorporar a mensagem do orgulho negro agregando, em sua liturgia, símbolos associados a um grande “passado africano”. É, neste território de transição, que uma parte dos militantes negros e dos líderes espirituais do candomblé tem lutado para dessincretizar o sistema religioso afro-brasileiro — expurgando qualquer referência ao catolicismo popular, ao kardecismo e à “magia negra”. A “África” tem sido central na afirmação de pureza de um terreiro de candomblé em particular, diante de seus terreiros rivais,

---

<sup>33</sup> Osmundo Araújo Pinho, “A Bahia no fundamental: notas para uma interpretação do discurso ideológico da baianidade”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 13 (1998) pp. 109-120.

<sup>34</sup> Ben Gendron, “Fetishes and motocars: Negrophilia in French Modernism”, *Cultural Studies* 4 (1990) pp.141-155; Petrine Archer-Straw, *Negrophilia. Avant-Garde Paris and Black Culture in the 1920s*, New York, Thames and Hudson, 2000.

que comumente são descritos como sendo menos “africanizados”. Para alguns terreiros, muitas vezes aqueles mais visitados por intelectuais e antropólogos; as viagens regulares à África, assim como a demonstração pública de objetos (mágicos) trazidos da África, tem se tornado uma parte essencial de seu status no altamente competitivo mercado religioso no qual operam.<sup>35</sup>

Concluindo, através dos três períodos mencionados antes, observa-se que a determinação do que é “africano”, na maioria dos casos, é impressionista. Nisso tem contribuído uma variedade de agentes, com agendas diferentes, tanto “brancos” como “negros”, e tanto “de fora” como “de dentro”. Os objetos, a língua e o ritmo musical são definidos como africanos, não através de uma pesquisa cuidadosa, que ainda é rara, e sim, muitas vezes, por uma associação superficial, por semelhança ou por observação. “Parecer africano” ou “soar como africano” é, na verdade, o que torna algo “africano” — assim, um grupo de corpulentos homens negros, trabalhando na feira central de Salvador (S.Joaquim) torna-a “africana”, segundo comentários de muitos livros de fotos à venda para turistas e para antropólogos em viagem.<sup>36</sup> A África, pois, é representada como o continente onde a cultura, substancialmente, repete a si mesma — um grande *freezer* cultural, onde os artistas estão reduzidos à tarefa de artesões que reproduzem a cultura material — em lugar de uma região onde a inovação e a invenção também estão presentes.<sup>37</sup> Para esta representação singular, mas substancialmente estática da África no Brasil, contribuem, pelo menos, dois fatores.

Primeiro, um específico olhar de fora contribuiu, certamente, para a construção de um tipo particular de África no Brasil. Nisso alguns estrangeiros têm tido uma função chave. Um bom exemplo foi a forma através da qual Melville Herskovits identificou que certos traços cultu-

---

<sup>35</sup> Reginaldo Prandi, *Os Candomblés de São Paulo*, São Paulo, Hucitec, 1991; Stefania Capone, “Le Voyage “initiatique”: déplacement spatial et accumulation de prestige”, *Cahiers du Brésil Contemporain*, 35-36 (1998) pp. 137-156; Vagner Gonçalves da Silva, op. cit.

<sup>36</sup> Em Salvador, estes livros de fotos são tão procurados pelos turistas que eles são mais caros lá do que no Rio ou em São Paulo.

<sup>37</sup> Valentine Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana UP, 1988.

<sup>38</sup> Para um relato em tom de celebração da filosofia de vida e do olhar de Pierre Verger, ver Jérôme Souty, “Comme un seul homme”, *L’Homme* 147, (1998) pp.221-236.

rais ou hábitos sociais continham graus do que ele chamou de africanismos, e, em tempos mais recentes, a tendência favorável às coisas iorubá do fotógrafo e etnógrafo francês radicado na Bahia, Pierre Verger.<sup>38</sup> Mas, também, uma série de importantes brasileiros vem trilhando caminhos parecidos. Raimundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edson Carneiro e outros, criaram um quadro de referência sobre a África no Brasil, ao qual, gerações de pesquisadores que se seguiram, tiveram, e ainda têm, que se referir.

Outro fator importante, na compreensão dos fluxos culturais entre África e o Brasil, é a própria localização geopolítica da Bahia que é caracterizada por uma peculiar forma de subalternidade. Além de ser uma atração turística, um dos lugares onde (fortes) emoções tropicais emanam, é um lugar que produz imagens e sons que repercutem, por exemplo, no circuito da assim dita música mundial (*world music*). No entanto, é marginal no que diz respeito à comercialização e “enlatamento” da cultura negra global — isso se deve em boa parte ao fato da língua portuguesa ser pouco globalizante se comparada à inglesa, mas também à falta de recursos, dinheiro e saber tecnológico (*know how*).

Na verdade, a “globalização negra” tem tido efeitos diferenciados em diferentes regiões, a depender da estrutura e oportunidades locais e da posição geral da região no fluxo cultural global. Geralmente este processo cria novas oportunidades, mas, também produz novas contradições: há barreiras que estão desaparecendo, mas há outras surgindo, como aquelas entre os que têm os recursos para se permitir um estilo de vida e de consumo “global” (que inclui a necessidade de algum conhecimento da língua inglesa) e aqueles que são obrigados a serem espectadores da globalização das culturas negras. Isto leva a questionar se a globalização negra enfraquece ou fortalece a condição colonizada do pensamento e como esta afeta o relacionamento entre o centro e a periferia dentro do Atlântico Negro.

O caso do Brasil e dos transatlânticos *fluxes et refluxes* das pessoas, mercadorias, símbolos e idéias, que unem a América do Sul com a do Norte, a Europa e África, formando o Atlântico Negro, é uma evidência de que não obstante tenha ícones que se tornaram genuinamente globalizados, os significados coletivos que são dados a estes ícones vari-

am bastante a depender do contexto local. O que também demonstra de que tem havido forças “locais” mais poderosas, nas formas como as coisas africanas têm sido classificadas e posicionadas. O sistema mundo, certamente, provoca a internacionalização do racismo, bem como do anti-racismo. No entanto, importantes graus de variâncias nacionais e locais ainda podem ser detectados. Quase sempre é apenas uma questão de se procurar e estas serão encontradas. As “Nações”, concebidas como uma configuração particular e contingente das regras e símbolos étnicos, experimentam o racismo de diferentes formas, embora os ícones étnicos e raciais, como aqueles relacionados às noções de “negro” e “branco”, sejam, na verdade, crescentemente globais. No próximo futuro certamente haverá mudanças devido ao fato de que hoje, mais que nunca, instâncias locais, como aquela ligadas às culturas e identidades negras na Bahia, têm elos globais que podem superar o estado nação.

## Aos colaboradores de *Afro-Ásia*

*Afro-Ásia* é uma publicação semestral do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), dedicada à divulgação de estudos relativos às populações africanas, asiáticas e seus descendentes no Brasil e alhures. Aceitamos textos inéditos, que serão publicados na ordem de recebimento se aprovados por pareceres de membros do Conselho Editorial ou de outros especialistas designados pela editoria.

Aos que desejam enviar seus textos, solicitamos que sigam as seguintes regras editoriais:

1. O texto não deve ultrapassar 35 páginas em formato A4, espaço entrelinhas de 1,5, em fonte times new roman 12 em formato eletrônico (e-mail ou disquete), em Winword 7.0 ou posterior.

2. As citações de trechos de obras e documentos devem obedecer ao seguinte critério: se forem menores que três linhas devem ser incorporadas ao texto entre aspas e se forem maiores devem vir separadas do texto principal e com um recuo em relação à margem esquerda de 3 cm e à direita de 1 cm com o espaçamento simples entre as linhas e sem aspas no começo e no fim. Em ambos os casos, não use itálicas.

3. Para evitar misturas de dados, as tabelas devem ser formatadas usando-se o estilo “tabelas” do Word. Os quadros e tabelas devem ter seus títulos incorporados ao mesmo.

4. As fotos (em preto e branco) devem ser digitalizadas, com resolução mínima de 300 dpi, em formato TIFF e enviadas em arquivos separados numerados sequencialmente. No texto deve vir indicado o local onde cada foto deve ser inserida.

5. As notas devem vir em rodapé, com todas as referências a fontes de praxe, seguindo as seguintes regras:

a) Nas referências a *fontes primárias* indicar, com precisão, sua origem em documentos escritos, orais, iconográficos e outros. Fontes devem indicar na ordem, a instituição, o fundo, o documento e data em formato dd/mm/aaaa (este formato é válido para todas as indicações de datas) . Exemplo: AHM-ACM, Secção A, Diversos Confidenciais, cx.

07, Maço 07, *Nota Confidencial nº 42, do Gov. Geral de Moçambique, Freire de Andrade ao Ministro da Marinha e Ultramar* de 06/11/1909. Citações seguintes: AHM-ACM, *Nota Confidencial nº 42, op. cit.*

b) Citação de *artigo* em revista: nome por extenso do(s) autor(es), [vírgula], título entre aspas [vírgula], nome da revista em itálicas [vírgula], volume e/ou número da revista (ano da publicação entre parênteses) [vírgula], paginação [p. ou pp.]. Nas citações seguintes da mesma obra basta o último sobrenome, ou regra consagrada culturalmente (por exemplo, nos casos de autores de países hispânicos os dois últimos sobrenomes), e parte do título da obra. Exemplos: primeira citação: Thomas Holt, “‘A essência do contrato’: a articulação de raça, gênero e economia na política de emancipação britânica (1838-1866)”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 28 (1995), p. 11. Citações seguintes: Holt, “‘A essência do contrato’”, p. 9.

c) Citação de *capítulo* em livro coletivo: nome por extenso do(s) autor(es) [vírgula], título entre aspas [vírgula], in nome(s) do(s) organizador(es) do livro acompanhado(s) de (org.) ou (orgs.) [vírgula], *título do livro* em itálicas (local, editora e ano entre parênteses), paginação. Nas citações seguintes da mesma obra, mesma regra para artigo. Exemplos: primeira citação: Yvan Debbasch, “Le Maniel: Further Notes”, in Richard Price (org.), *Maroon Societies* (Garden City, Anchor Books, 1973), p. 145. Citações seguintes: Debbasch, “Le Maniel”, p. 144.

d) Citação de *livro*: nome por extenso do autor [vírgula], *título e subtítulo* do livro em itálicas [vírgula], local [vírgula], editora [vírgula], data [vírgula], paginação. Nas citações seguintes, sobrenome e parte do título da obra. Exemplo: primeira citação: Emilia Viotti da Costa, *Crowns of Glory, Tears of Blood: The Demerara Slave Rebellion of 1823*, Nova Iorque, Oxford University Press, 1994, p. 217. Citações seguintes: Costa, *Crown of Glory*, pp. 203-204.

Os textos devem ser enviados para:

Afro-Ásia – Mestrado em História – FFCH – UFBA

Estrada de São Lázaro, 197 – Federação

Cep.: 40210-630 – Salvador – Bahia – Brasil

E-mail: afroasia@ufba.br

Não serão considerados textos remetidos fora destes padrões.



**Afro-Ásia** n° 27

Revisão: Raul Oliveira e Tatiana Vieira

Editoração eletrônica: Bete Capinan/Tiago Capinan

Capa e projeto gráfico: Renato da Silveira

Impressão e acabamento:

xxxxx