

**PARA AFRICANO VER:
INTERCÂMBIOS AFRICANO-BAIANOS
NA REINVENÇÃO DA DEMOCRACIA RACIAL, 1961-63***

Paulina L. Alberto **

*Bem dizia você, Romana,
que ainda havia de vir mais brasileiro para cá.¹*
Moradores do bairro brasileiro de Lagos, Nigéria,
a Romana da Conceição, no início da década de 1960

No inverno de 1963, os jornais brasileiros noticiaram a viagem ao Brasil de uma visitante incomum da África: Romana da Conceição. Romana vivia em Lagos há mais de sessenta anos, mas tinha nascido em Pernambuco. Em 1899, aos dez anos, ela, seus irmãos e sua mãe, todos brasileiros, mudaram-se para Lagos a pedido da avó de Romana, uma africana que foi levada para o Brasil como escrava algumas décadas antes.² Chegando a Lagos, Romana e sua família juntaram-se à comunidade dos “brasileiros da África” ou *agudás* – pessoas de ascendência africana que, havendo morado ou mesmo nascido no Brasil, mudaram para a África no decorrer do século XIX. Certamente Romana não foi a

* Este artigo é a tradução, com alterações mínimas, de Paulina L. Alberto, “Para africano ver: African-Bahian Exchanges in the Reinvention of Brazil’s Racial Democracy, 1961-63” originalmente publicado na *Luso-Brazilian Review*, v.45, n.1 (2008), pp. 78-117. © 2008 by the Board of Regents of the University of Wisconsin System. Reproduzido com permissão da Editora da Universidade de Wisconsin. Agradeço a Elizabeth de Avelar Solano Martins pela excelente tradução e a Keila Grinberg e Sueann Caulfield por sua colaboração.

** Professora Adjunta do Departamento de História e Departamento de Línguas e Literaturas Latinas Universidade de Michigan, Ann Arbor

¹ Antonio Olinto, *Brasileiros na África*, Rio de Janeiro: Edições GRD, 1964, p. 167.

² A maioria dos relatos indica que ela estava com dez anos de idade, embora outra fonte confiável indique que ela tinha doze anos: Olinto, *Brasileiros*, p. 165. Os relatos também variam no que diz respeito ao ano em que retornou: 1899 ou 1900. A fonte mais confiável (que cita o registro de um funcionário de Lagos sobre a chegada do navio) indica as datas da viagem como sendo 15 de abril de 1899 a 12 de setembro de 1899. Pierre Verger, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*, São Paulo: Editora Corrupio, 1987, pp. 629-32.

única agudá que conseguiu voltar ao Brasil.³ No entanto, as circunstâncias nas quais ela retornou foram singulares. De 17 de maio a 8 de agosto de 1963, Romana viajou ao Brasil como convidada oficial do Itamaraty. Durante sua visita, representantes do governo e da imprensa trataram Romana, uma mulher negra e humilde, filha ou neta de escravos, com a pompa e a atenção normalmente dispensadas a dignitários estrangeiros.⁴ A visita de Romana ajudou o governo brasileiro a exibir seus fortes laços com a África e sua imagem de tolerância racial, numa época em que buscava, pela primeira vez, estabelecer parcerias diplomáticas com nações africanas. A visita de Romana demonstra como uma história mais profunda de contatos extraoficiais entre brasileiros e africanos contribuiu de forma indireta e proveitosa para este projeto do governo no começo da década de 1960.

O convite oficial à Romana para visitar o Brasil refletiu mudanças profundas em ambos os lados do Atlântico. A visita de Romana aconteceu durante um período de agitação social e política no Brasil. Após uma década de governos centristas que pretendiam modernizar o país, no começo dos anos 60 candidatos que prometiam implantar mudanças radicais chegaram ao poder impulsionados por uma ampla mobilização popular. Os governos de Jânio Quadros (1961) e João Goulart (1961 a 1964) marcaram o amadurecimento de um processo de democracia participativa e reforma social que começou depois de 1945. Mas a política que deu vida a esses governos também colocou pressão na democracia brasileira. No momento da chegada de Romana, a oposição militar já estava se mobilizando contra um governo que muitos achavam havia perdido o controle sobre os protestos populares e a militância da classe trabalhadora. A experiência com o reformismo de centro-esquerda terminou em 1964, dando lugar a duas décadas de ditadura militar.⁵

³ Sobre outros retornos, ver Olinto, *Brasileiros*, pp. 221, 66-7; Lisa Lindsay, “‘To Return to the Bosom of their Fatherland’: Brazilian Immigrants in Nineteenth-Century Lagos”, *Slavery and Abolition*, v. 15, n. 1 (1994), pp. 43-4.

⁴ Nas entrevistas, Romana nunca deixou claro se era filha ou neta de escravos. As fontes oferecem informações conflitantes: uma entrevista descreve a mãe e a avó de Romana como “escravas libertas” e outra simplesmente refere-se a ela como neta de escravos. “Romana encontra o passado”, *Jornal do Brasil*, 18/05/1963; “D. Romana realiza o sonho de 63 anos: vê novamente o Brasil”, *O Globo*, 18/05/1963.

⁵ Thomas E. Skidmore, *Politics in Brazil, 1930-1964: An Experiment in Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 1967.



Romana da Conceição, maio de 1963

*Fotos: Acervo do Arquivo Nacional (Rio de Janeiro),
Coleção Fotos Correio da Manhã, PH/FOT '7042*

Durante o breve período entre 1961 e 1964, no entanto, mudanças importantes ocorreram no Brasil. Entre outras, a reorientação da política externa brasileira por Quadros e, subsequentemente Goulart, distanciando o Brasil do tradicional alinhamento com o Ocidente e partindo para uma nova política externa “independente” que solidificaria as relações do Brasil com um Terceiro Mundo emergente. Na busca por novas áreas de influência política – e novos mercados – os diplomatas e políticos brasileiros voltaram a atenção para um continente que haviam oficialmente ignorado desde o fim do tráfico de escravos, mas que naquele momento demonstrava um novo dinamismo: a África. Os governos de Quadros e Goulart esperavam que uma maior presença brasileira

na África consolidasse a liderança do Brasil entre o bloco emergente de países do Atlântico Sul. Por isso, se apressaram em estabelecer relações diplomáticas, comerciais e culturais com as nações africanas recentemente independentes. A Nigéria, o país adotivo de Romana, se tornou independente em outubro de 1960 e ganhou uma embaixada brasileira em meados de 1961.

Nas tentativas de cortejar parceiros africanos, os governos de Quadros e Goulart fizeram declarações inéditas sobre a “africanidade” brasileira. Nas interações com os africanos, eles realçaram a história em comum do colonialismo europeu no Brasil e na África e, especialmente, as semelhanças culturais. Acima de tudo, os diplomatas brasileiros enfatizavam o que eles achavam ser a consequência mais importante dessas histórias atlânticas entrelaçadas: a tolerância racial que caracterizava o Brasil, evidenciada pela difundida mistura racial e pelas celebrações oficiais e populares da herança africana. Essas atitudes raciais, segundo vários diplomatas e políticos, diferenciavam o Brasil das outras nações do Ocidente que buscavam a primazia política e econômica na África independente.

Este foi o contexto político e intelectual no qual o Itamaraty decidiu convidar Romana da Conceição ao Brasil para uma visita oficial de três meses. Se eles imaginavam que a visita de Romana seria um proveitoso evento de relações públicas dirigido ao público africano, certamente os resultados da visita excederam as expectativas. A história pessoal de Romana ajudou a ressaltar os laços fortes e afetivos entre brasileiros e africanos. Além do mais, sua condição de agudá ajudou a divulgar uma história pouco conhecida da brasilidade de certas regiões da África. A presença dos agudás na África Ocidental animou os diplomatas e capitalistas brasileiros que pretendiam se estabelecer na região. Mas o aspecto mais vantajoso da visita para os organizadores brasileiros parece ter sido a oportunidade de encenar para o público africano a alardeada imagem internacional do Brasil como “democracia racial.” Durante toda sua estadia, os políticos brasileiros e personalidades importantes que tiveram contato com Romana encenaram as afirmações oficiais da tolerância racial do Brasil ao tratar a sua convidada africana-brasileira como uma rainha. Por sua vez, Romana não somente partici-

pou ativamente nessas encenações, como narrou sua própria história transatlântica de uma maneira que reafirmou os discursos oficiais do Brasil como um paraíso racial.

Podemos dizer que, em essência, a visita de Romana foi um evento para africano ver. Os políticos e diplomatas brasileiros que orquestraram a visita de Romana exibiram valores de pluralismo cultural e democracia racial em sua política externa sem combater o persistente preconceito racial e cultural no próprio Brasil. Os poucos pesquisadores que estudaram a política externa do Brasil para a África, nesse período, descrevem as declarações oficiais sobre a africanidade do Brasil como sendo precisamente o tipo de espetáculo em prol de seus próprios objetivos.⁶ Mas esta interpretação por si só não conta a história completa. No começo da década de 1960, esses eventos dirigidos ao público africano, como a visita de Romana, ao mesmo tempo ganharam vida própria dentro do Brasil. A imprensa brasileira, juntamente com diversos grupos de políticos e intelectuais, contribuiu para fazer da visita de Romana uma oportunidade para os brasileiros enxergarem, celebrarem e discutirem a democracia racial no Brasil. Embora essas discussões sobre as conexões transatlânticas do Brasil não tenham de forma nenhuma acabado com a desigualdade racial, elas mudaram a forma e o conteúdo das ideologias raciais no país de maneiras perceptíveis ainda hoje.

As tentativas oficiais de renovar os laços com a África nesse período marcam uma inflexão nas ideologias raciais brasileiras no século XX. Na década de 1930, Gilberto Freyre deu às ideias de inclusão racial a sua mais famosa expressão. Para ele a forma relativamente benevolente de escravidão no Brasil, as frequentes relações sexuais entre os

⁶ Ver, por exemplo, José Flávio Sombra Saraiva, *O lugar da África: a dimensão atlântica da política externa brasileira (de 1946 a nossos dias)*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996, pp. 89-96; Kirwin Shaffer, "What Will You Do to Become an Emerging World Power? Ethnic Manipulation in Brazil's Penetration of Africa", *International Third World Studies Journal and Review* v. 4, n. 1 (1992), p. 24; Anani Dzidzienyo, "The African Connection and the Afro-Brazilian Condition", in Pierre-Michel Fontaine (org.), *Race, Class and Power in Brazil* (Los Angeles: Center for Afro-American Studies, UCLA, 1985), pp. 136-9; Jocélio Teles dos Santos, *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*, Salvador: Edufba, 2005, pp. 40-4. Saraiva menciona explicitamente a visita de Romana como um exemplo das formas que o "discurso culturalista" para a África serviu para apagar a história de escravidão e da violência racial.

senhores e escravas e a indelével marca da cultura africana que essas interações íntimas deixaram na sociedade brasileira haviam criado uma cultura especialmente tolerante.⁷ O governo de Getúlio Vargas adotou com entusiasmo essa ideologia, difundindo-a através de celebrações oficiais das formas culturais de influência africana, como o samba e o carnaval.⁸ Em 1945, depois da queda de Vargas e da entrada do Brasil (junto com a maior parte do mundo ocidental) em um novo período democrático, Freyre e outros começaram a denominar essa marca de tolerância de “democracia” racial.⁹ Embora, na década de 1970, o movimento negro brasileiro chegasse a rejeitar esta ideia como um “mito” que abafava a difundida discriminação, no começo da década de 1960 o ideal de uma democracia racial ocupava as energias e a imaginação política de um grande número de brasileiros.¹⁰ Isso incluía vários intelectuais negros que, durante as décadas de 1940 e 1950, usaram as ideias de tolerância racial e democracia política embutidas em discursos de democracia racial para reivindicar seus direitos de cidadania em termos que as elites pudessem entender.¹¹

As propostas dos governos de Quadros e Goulart para a África foram lançadas no auge do apoio popular pelo ideal (se não realidade)

⁷ Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil*, Rio de Janeiro e São Paulo: Editora Record, 2000.

⁸ Sobre o uso das ideias de Freyre por Vargas, ver Daryle Williams, *Culture Wars in Brazil: The First Vargas Regime, 1930-1945*, Durham: Duke University Press, 2001; Sueann Caulfield, *In Defense of Honor: Sexual Morality, Modernity, and Nation in Early-Twentieth-Century Brazil*, Durham: Duke University Press, 2000. Sobre o uso do samba e do carnaval por Vargas, ver Hermano Vianna, *O mistério do samba*, Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995; Bryan McCann, *Hello, Hello Brazil: Popular Music in the Making of Modern Brazil*, Durham: Duke University Press, 2004; Alison Raphael, “Samba and Social Control: Popular Culture and Racial Democracy in Rio de Janeiro” (Tese de Doutorado, Columbia University, 1981).

⁹ Gilberto Freyre, *The Masters and the Slaves: A Study in Brazilian Civilization*, Nova York: A. A. Knopf, 1946; Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, *Classes, raças e democracia*, São Paulo: Editora 34/Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 2002, cap. 5. Guimarães mostra que Freyre e outros não usaram a expressão “democracia racial” até meados da década de 1940.

¹⁰ Ver, por exemplo, Abdias do Nascimento, *O Brasil na mira do pan-africanismo*, Salvador: Edufba/CEAO, 2002.

¹¹ Antonio S. A. Guimarães escreve sobre a democracia racial como um ideal e um “consenso” entre o fim do Estado Novo e o começo da ditadura militar. Guimarães, *Classes, raças e democracia*, p. 158. Sobre a maneira com que os ativistas negros usaram a democracia racial nos anos 40 e 50, e sobre as mudanças mais amplas nas definições de inclusão racial ao longo do século, ver também Paulina L. Alberto, *Terms of Inclusion: Black Intellectuals in Twentieth-Century Brazil*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011, caps. 4 e 5.

de uma democracia racial brasileira, e os políticos usaram livremente esta imagem nas suas interações com os africanos. No entanto, as exigências desse projeto diplomático os afastaram da imagem dominante de uma cultura nacional mista para uma visão alternativa do Brasil (ou de partes do Brasil) como completamente africano. O empenho em exibir a africanidade do Brasil para espectadores africanos levou o governo a procurar um grupo de intelectuais e líderes religiosos na cidade de Salvador. Esses baianos adicionaram duas variáveis distintas à ideia dominante de democracia racial. Eles celebravam a preservação dos traços africanos “puros” na Bahia em contraste com a ênfase de Freyre e outros na mistura racial e cultural, uma visão identificada na cultura popular principalmente com a cidade do Rio de Janeiro. E enquanto a visão popularizada por Freyre pressupunha as conexões com a África como congeladas em um passado distante, esses intelectuais e líderes religiosos baianos reconheciam a existência contínua de laços contemporâneos fortes entre a Bahia e a África Ocidental. Muitos deles, por exemplo, mantiveram conexões com agudás até a Segunda Guerra Mundial e renovaram esses laços na década de 1950. Através dessas interpretações da natureza da inclusão racial no Brasil, este pequeno, mas influente, grupo de intelectuais e líderes religiosos de Salvador buscava posicionar a cidade deles como o centro de um Brasil africano.

À medida que as elites nacionais e a imprensa incorporavam ideias que vinham da Bahia aos seus projetos no exterior, simultaneamente desafiavam e confirmavam imagens anteriores do Brasil como um paraíso racial. Embora os governos reformistas do começo da década de 1960 não tivessem enfrentado com seriedade as desigualdades raciais existentes na sociedade e embora os regimes militares subsequentes tenham abandonado o espírito de solidariedade terceiro-mundista por trás da política externa independente, a nova imagem da Bahia como a capital de uma celebrada africanidade brasileira foi definitivamente incorporada aos discursos nacionais sobre raça e cultura neste período. A viagem de Romana não foi a causa desta mudança, mas o alvoroço da imprensa em torno da visita dela capta as origens diversas e a política complexa dessa transformação. A história de Romana divulgada na imprensa nacional ajudou o Itamaraty a apresentar um Brasil para africa-

no ver. Mas os burocratas do governo nunca teriam sido capazes de construir ou interpretar essa história sozinhos. Ao contrário, eles usaram e adaptaram as histórias sobre o Brasil e a África que grupos de baianos e agudás forneceram e fizeram dessas histórias o ponto de partida da nova maneira de apresentar a democracia racial do Brasil, dentro e fora do país. Os encontros entre africanos e baianos do início da década de 1960, portanto, ilustram como as ideologias de inclusão racial no Brasil, comumente aglomeradas sob o rótulo de “democracia racial”, tinham matizes de significados que foram mudando de acordo às contingências políticas e culturais ao longo do século XX.

Uma oportunidade para Romana: a nova política externa para a África.

Em diversas ocasiões, quando Romana contava a sua história de vida, ela relembrava a tristeza e o trauma de sua viagem para a África em 1899. Assim que embarcou no navio que a levou até Lagos, Romana começou a rezar para Nossa Senhora da Aparecida pedindo proteção durante aquela perigosa viagem para que ela pudesse um dia voltar ao seu país.¹² Seis décadas mais tarde, graças à transformação na política externa brasileira para a África, ela teve a sua oportunidade. O Brasil não mantivera contatos diplomáticos oficiais com a África subsahariana desde o final do tráfico de escravos. Durante a primeira metade do século XX a postura do Brasil em relação à África colonial refletia a sua orientação favorável às políticas da Europa e Estados Unidos, e ao longo da década de 1950 o Brasil apoiou Portugal e outras potências europeias nos seus projetos coloniais. Mas, no final da década de 1950, um pequeno grupo de diplomatas brasileiros que discordava dessa postura começou a argumentar que os iminentes movimentos pela independência no mundo afro-asiático ofereciam uma oportunidade ao Brasil de romper com sua posição subordinada na ordem mundial da Guerra Fria. Se o Brasil pudesse se posicionar como mediador entre as nações colonizadoras do Primeiro Mundo e as colonizadas do Terceiro Mundo

¹² A maioria das informações sobre a história de Romana é baseada no livro de Olinto, *Brasileiros*.

talvez pudesse assegurar uma posição mais proeminente no cenário internacional. Especificamente, este grupo de diplomatas e intelectuais argumentava que uma aproximação com a África, levando em conta a proximidade geográfica e história compartilhada, poderia dar ao país “[...] um posto de manobra para interesses da inserção internacional do Brasil e sua afirmação no contexto do pós-guerra”.¹³

A eleição de Jânio Quadros em 1960 colocou esses dissidentes no controle da política externa brasileira com a África. Funcionários do Itamaraty se apressaram para planejar e implantar o que Quadros declarou ser uma política externa “independente” – uma política que se desvinculava do apoio tradicional a Portugal e afirmava a nova posição anticolonialista e antirracista de solidariedade do Brasil com países do Terceiro Mundo. Além de solidariedade, no entanto, um dos principais objetivos da nova política com a África era de posicionar o Brasil como um parceiro comercial atraente para as nações africanas emergentes.¹⁴ Os relatórios anuais do Itamaraty para este período documentam um dinamismo na atividade diplomática – como a criação da Divisão da África dentro do Itamaraty para administrar a nova política; a abertura de novos consulados, embaixadas, e missões comerciais; a organização de feiras de produtos brasileiros; e a assinatura de acordos comerciais e culturais – tudo em função do objetivo principal de garantir novos mercados africanos para a indústria brasileira.¹⁵

No entanto, a elevação do *status* da África no âmbito da política externa do Brasil deve ser inserida no devido contexto. As relações com os Estados Unidos, a Europa e partes da América Latina permaneciam mais importantes estrategicamente e demandavam mais recursos do Itamaraty do que a África, mesmo durante esse período de entusiasmo

¹³ Ver Saraiva, *O lugar*, pp. 24-50 (citação p. 28). A minoria pró-África incluía homens como Adolpho Justo Bezerra de Menezes, Eduardo Portella, e José Honório Rodrigues, que no final da década de 50 e começo dos anos 60 escreveram extensivamente sobre o potencial das relações do Brasil com o mundo afro-asiático: Adolpho Justo Bezerra de Menezes, *Ásia, África, e a política independente do Brasil*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961; Adolpho Justo Bezerra de Menezes, *O Brasil e o mundo ázio-africano*, Rio de Janeiro: Edições GRD, 1961; Eduardo Portella, *África: colonos e cúmplices*, Rio de Janeiro: Editora Prado, 1961; José Honório Rodrigues, *Brasil e África: outro horizonte*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

¹⁴ Saraiva, *O lugar*, principalmente caps. 3 e 4.

¹⁵ Ver, por exemplo, *O Relatório* do Itamaraty de 1961, pp. 41-42; e Saraiva, *O lugar*, p. 66.

pelo continente. Mas, embora a África representasse apenas uma pequena fração das relações exteriores do Brasil em termos concretos, as suas possibilidades simbólicas – no exterior e dentro do país – receberam uma atenção desproporcionalmente grande nos discursos oficiais. Os diplomatas e líderes políticos usaram a história dos contatos do Brasil com a África para reinterpretar a identidade da nação de maneira que simultaneamente impulsionassem as novas conexões diplomáticas e promovessem a recente proeminência da África nos assuntos externos do Brasil como o símbolo mais evidente das novas políticas independentes da nação. Em 1961, por exemplo, Quadros publicou um artigo na revista americana *Foreign Affairs* com o objetivo de elevar o perfil da política externa brasileira e de estabelecer o papel especial do Brasil no destino da África. Ele explicou a relação entre as conexões históricas e contemporâneas entre o Brasil e a África da seguinte maneira: “Nós estamos ligados àquele continente pelas nossas raízes étnicas e culturais e compartilhamos o seu anseio de criar uma posição independente no mundo atual”.¹⁶ Quadros conclamou o Brasil a “se tornar o elo, a ponte entre a África e o Ocidente, já que somos tão intimamente ligados a esses dois povos”.¹⁷ No governo Quadros, as ideias sobre as “raízes étnicas e culturais” do Brasil na África - amplamente disseminadas nos círculos intelectuais desde o surgimento da obra de Gilberto Freyre na década de 1930 – passaram a fazer parte da política externa brasileira, até então tradicionalmente branca e pró-Portugal, e adquiriram um novo *status* oficial. Ao longo desse processo a noção de etnicidade africana no Brasil mudaria significativamente.

No período entre a eleição de Quadros e o golpe que derrubou o seu sucessor, importantes pesquisadores da África contemporânea (os arquitetos da nova política externa do Brasil) se basearam no que o historiador José Flávio Sombra Saraiva denominou “discurso culturalista” da “natural vocação africana” do Brasil.¹⁸ Por exemplo, Eduardo Portella, destacado intelectual que iria ocupar uma posição importante na política externa do Brasil para a África, explicou que os fortes laços

¹⁶ Jânio Quadros, “Brazil’s New Foreign Policy”, *Foreign Affairs*, v. 40 (1961), p. 24.

¹⁷ Quadros, “Brazil’s”, p. 24.

¹⁸ Saraiva, *O lugar*, p. 91.

de raça e cultura fizeram do Brasil o único país capaz de liderar uma “cooperação autêntica” com o continente:

Somos o único país capaz de levar-lhes uma cooperação autêntica, pela circunstância mesma de que somos o único país em condições de executar êsse programa sem que seja necessário ‘desculturalizar’ a África. Banir, exterminar os seus ingredientes específicos. Não será, a nossa, colaboração de estranhos ou desconhecidos, mas de alguém portador de uma cultura que não oprime, porque não descaracteriza, não aliena, porque lhe diz respeito. Vamos levar-lhes uma cultura que eles ajudaram a levantar, que é deles também, que se confunde com êles. Uma cultura com a sua africanidade. Com a sua negritude até.¹⁹

Intelectuais como Portella se basearam numa série de semelhanças do Brasil com a África – incluindo um passado comum, uma situação econômica e geo-política similar e especialmente os traços raciais e culturais – para afirmar a inerente superioridade do Brasil para conduzir a África no mundo dos negócios e da política. De forma sucinta Portella expressou o ânimo prevalecente entre políticos e diplomatas do governo de Quadros quando declarou em um dos seus discursos que o Brasil era “a maior nação africana fora da África”.²⁰

Ainda assim, a maioria dos brasileiros que planejou e implantou a política externa com a África era branca. Mas a história brasileira articulada nos discursos dominantes sobre a democracia racial sustentava que o Brasil era especial precisamente porque produzia indivíduos brancos que se diziam, devido à suposta facilidade e sensualidade da mistura racial, antirracistas e íntimos da cultura negra. “O branco brasileiro, ou melhor, o brasileiro, é protagonista da negritude. [...] Os países africanos compreendem esta realidade. E por isto nos preferem”.²¹ As celebrações das experiências pretensamente bem sucedidas do Bra-

¹⁹ Portella, *África*, pp. 87-92. Para outras afirmações sobre a inerente qualificação, e até o dever, do Brasil para conduzir a África no mundo dos negócios e da política, por causa dos laços históricos com o continente, ver Menezes, *O Brasil e o mundo ágio-africano*, pp. 12-3; Rodrigues, *Brasil e África*, v. I, p. 117.

²⁰ Eduardo Portella, “O dilema cultural da África e a questão de Angola na ONU”, *Caderno Econômico* n. 164 (1962), p. 58, citado em Saraiva, *O lugar*, p. 92.

²¹ Portella, *África*, pp. 87-92.

sil com a tolerância racial eram inseparáveis das afirmações sobre as afinidades culturais e sociais com a África. Quadros e os partidários de sua política argumentavam que o Brasil devia usar a sua história de mistura étnica harmoniosa como instrumento de política externa:²²

Na medida em que podemos dar às nações do continente africano um exemplo da ausência total de preconceito racial, junto com uma prova de progresso sem ferir os princípios de liberdade, nós estaremos contribuindo para a integração efetiva de todo um continente num sistema ao qual somos ligados pela nossa filosofia e tradição histórica.²³

Seguindo esta lógica, a suposta democracia racial do Brasil e sua posição avançada no sistema mundial iriam simultaneamente atrair os africanos e orientá-los na administração do Estado moderno, principalmente, como parece sugerir Quadros, no que dizia respeito à aceitação da continuidade no poder da minoria branca numa nação pós-colonial. A citação de Quadros que vincula democracia racial e estabilidade política demonstra as atitudes contraditórias de solidariedade e condescendência que caracterizaram as propostas brasileiras para a África neste período. Ou seja, atitudes de apoio à liberdade da África negra e também de apoio implícito à continuação de certos aspectos do direito e da ordem colonial.²⁴

Este é o contexto no qual um grupo de diplomatas e empresários brasileiros descobriu Romana da Conceição e convidou-a para vir ao Brasil, realizando assim o seu desejo de retornar à terra natal. Romana quase chegou a receber um convite para vir ao Brasil no final da década de 1950, quando despertou a atenção de alguns intelectuais baianos, especialmente do fotógrafo Pierre Verger. Verger conheceu Romana em uma de suas viagens à África Ocidental, onde estava pesquisando sobre

²² Neste sentido, Quadros nomeou para Ministro das Relações Exteriores o deputado branco Afonso Arinos de Melo Franco, famoso pela lei que escreveu em 1951 criminalizando a discriminação racial. Saraiva, *O lugar*, p. 91.

²³ Quadros, "Brazil's", p. 24. Adolpho Justo Bezerra de Menezes, por exemplo, ressaltou a importância da "solução adequada de problemas raciais e sociais" do Brasil como uma das qualificações mais fundamentais do país para assumir a posição de liderança na África. Menezes, *O Brasil e o mundo ázio-africano*, p. 7. Ver também Rodrigues, *Brasil e África*, p. 105.

²⁴ Apesar da suposta política externa pró-África, anticolonial, antirracista de 1961-64, os diplomatas brasileiros oscilaram quando pressionados pelos governos africanos a condenar o *apartheid* e o poder colonial português na África. Saraiva, *O lugar*, pp. 73-89.

a história dos intercâmbios comerciais e culturais entre a Bahia e o Golfo do Benim. Encantado por sua história e pela história dos agudás em geral, Verger gravou uma entrevista (em português) com Romana e Maria Ojelabi, uma das companheiras dela na viagem de navio para a África. De volta ao Brasil, Verger transmitiu a entrevista no programa “Vamos cantar a Bahia”, numa rádio local em 1958. Ele esperava que notícias sobre brasileiros vivendo na África pudessem empolgar o público local e nacional e ajudar a arrecadar dinheiro para Romana vir ao Brasil. Mas na época o assunto dos “brasileiros da África” recebeu pouca atenção e o convite não chegou a se materializar.²⁵

Sem perder o ânimo, Romana continuou a aproveitar cada oportunidade para restabelecer conexões com o Brasil. Em 1960, quando diplomatas brasileiros viajaram à Nigéria para as comemorações da independência, Romana foi até à recepção do hotel onde estavam hospedados e cumprimentou a todos num português fluente, para surpresa dos brasileiros.²⁶ Entre 1961 e 1962, enquanto o Itamaraty organizava a embaixada do Brasil em Lagos, Romana logo tratou de se aproximar dos funcionários.²⁷ A pessoa de quem mais conseguiu chamar a atenção foi Antonio Olinto, um escritor que ocupava o cargo de adido cultural e que tinha um profundo interesse na história dos brasileiros da África Ocidental (e que na verdade já tinha ouvido falar de Romana da Conceição através de seu amigo Pierre Verger). Percebendo o interesse de Olinto pela comunidade brasileira de Lagos, Romana se prontificou a ajudá-lo, tornando-se seu guia e principal informante. Ela levou-o à comunidade e o apresentou aos moradores, acompanhou-o em todas as suas visitas e com entusiasmo compartilhou com ele seu conhecimento

²⁵ A história dos encontros de Verger com Romana e suas tentativas de trazê-la ao Brasil aparecem em Olinto, *Brasileiros*, pp. 260-61. A transcrição de trechos do programa de rádio no qual Romana e Maria foram entrevistadas (mas não a entrevista em si, porque foi perdida) encontram-se nos papéis particulares de Pierre Verger na Fundação Pierre Verger. Um artigo de jornal da época oferece uma ideia sobre o conteúdo da entrevista: “Vivem na África duas ex-escravas baianas”, *Jornal da Bahia*, 20/11/1958. O título, no entanto, dá uma impressão errada, já que pela idade não poderiam ter sido escravas no Brasil.

²⁶ Alberto da Costa e Silva, “Apresentação”, em Milton Guran, *Agudás: os brasileiros do Benim*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. xi.

²⁷ De acordo com o *Relatório* do Itamaraty de 1961, a embaixada em Lagos estava “sendo instalada” naquele mesmo ano. Olinto, no entanto, relata que o primeiro embaixador só assumiu em meados de 1962. Olinto, *Brasileiros*, p. 271.

e lembranças. Assim, Romana se posicionou como figura central do crescente interesse pelos agudás entre os intelectuais residentes no Brasil, como Verger e Olinto, se tornando uma das personagens principais nos trabalhos de ambos sobre o assunto.²⁸ Ela também era uma líder e historiadora informal na comunidade. Para os amigos e vizinhos, escreveu Olinto, Romana era “[...] considerada [...] como a incentivadora de movimentos tendentes a fazer com que ninguém se esquecesse do Brasil”.²⁹ Não chega a surpreender que entre todos os agudás de sua comunidade somente Romana conseguiu transformar os contatos com a embaixada brasileira em uma viagem ao Brasil com todas as despesas pagas.

No final de 1962, Olinto escreveu cartas para intelectuais, políticos e jornalistas propondo a ideia da viagem de Romana e “todas as respostas que tive aplaudiam a ideia”.³⁰ Olinto conseguiu o apoio da embaixada brasileira em Lagos e do próprio Itamaraty para recepcionar Romana como uma convidada especial. Ele deu a entender que foi a comovente história de Romana e a profunda falta que ela sentia do Brasil que o estimularam a por em prática o plano original de Verger de trazê-la para o país.³¹ Mas não é provável que a nostalgia de Romana por si só tenha sido capaz de produzir tal efeito. O que certamente justificou e ajudou a concretizar o plano foi a oportunidade que um gesto como esse criou para o Brasil de demonstrar a sua boa vontade para com o povo africano. Num comunicado à imprensa de Lagos, a embaixada brasileira explicou que o objetivo da visita de Romana ao Brasil era de “mostrar a estima do governo pela comunidade brasileira na Nigéria”, e de “contribuir para um melhor conhecimento sobre a Federação da Nigéria no Brasil, portanto aumentando o entendimento mútuo e a amizade entre os dois países”.³²

²⁸ Olinto escreveu um relato, um romance e uma série de artigos sobre os agudás em jornais de grande circulação como *O Globo* e o *Jornal da Bahia* em 1963-64. Olinto, *Brasileiros*; Antonio Olinto, *A casa da água*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

²⁹ Olinto, *Brasileiros*, p. 165.

³⁰ Olinto, *Brasileiros*, p. 260.

³¹ Olinto, *Brasileiros*, p. 260.

³² “Brazilian Called Home by Govt.”, artigo de um jornal nigeriano sem citação do nome e sem data (do ano 1963). Arquivo da Fundação Pierre Verger (FPV), recortes de jornais, pasta “África, África no mundo”. (Nem todos os recortes das pastas do FPV indicam a data exata e a fonte).



Romana chega ao Rio de Janeiro, recebida por oficiais do Itamaraty, maio de 1963.

*Fotos: Acervo do Arquivo Nacional (Rio de Janeiro),
Coleção Fotos Correio da Manhã, PH/FOT '7042*

Olinto e o Itamaraty não eram os únicos que percebiam o potencial da visita de Romana ao Brasil para as relações públicas do país com a África. O industrial Peri Igel conheceu Romana e disse ter ficado de tal forma comovido com o seu desejo de retornar à terra natal que também lhe fez um convite. Mas outras considerações estavam certamente sendo levadas em conta. Igel era o presidente da companhia brasileira Ultragás, que se encontrava em Lagos instalando uma subsidiária denominada Sungas, na qual vários agudás estavam empregados. Infelizmente para Peri Igel, o convite que ele fez a Romana coincidiu com o do Itamaraty, o qual ela aceitou entusiasticamente. Depois de décadas tentando estabelecer conexões com pessoas importantes que pudessem ajudá-la a voltar ao Brasil, Romana de repente se viu na condição de recusar o convite de um rico e poderoso industrial.³³ Evidentemente, as atitudes de alguns diplomatas e empresários em relação à África subsahariana – e especificamente em relação aos “brasileiros da África” – haviam mudado desde a tentativa frustrada do convite de Verger a Romana em 1958.

Como podemos explicar esta mudança na postura oficial? Parte do interesse repentino do Itamaraty na história dos agudás de Lagos (e especialmente em Romana), no começo da década de 1960, estava relacionado à visão que o próprio Antonio Olinto tinha dos “brasileiros da África” e ao cargo que ocupava na embaixada em Lagos. No seu livro sobre os agudás, *Brasileiros na África* (escrito em 1962 e 1963 e publicado em 1964), Olinto registrou suas reflexões sobre a extraordinária ajuda que essas comunidades poderiam dar ao Brasil nas suas tentativas de alcançar um público africano maior. Durante uma das festividades católicas dos agudás de Lagos, por exemplo, Olinto declarou: “No decorrer da festa de Nossa Senhora dos Prazeres, mais do que em qualquer outra fase de minha permanência na África, senti e avaliei esta simpatia, esta ligação, este laço do brasileiro com o africano.” Ele esperava que esses laços ajudassem a mostrar a outros nigerianos que os brasileiros não eram europeus (quer dizer, não eram colonizadores), mas um povo com história e cultura compartilhadas. Ele também explicou como esses laços podiam facilitar os esforços diplomáticos brasi-

³³ Olinto, *Brasileiros*, p. 260.

leiros na África. Enquanto os Estados Unidos gastavam fortunas no treinamento de voluntários dos Corpos da Paz para preparar o terreno para a política externa americana na Nigéria, ele argumentou, “Para os brasileiros, o campo está aberto. A compreensão é *a-priori*, o amor é antigo”.³⁴ Olinto provavelmente usou esse tipo de argumento para convencer o Itamaraty a fazer o convite a Romana.

Mas o crescente interesse do Itamaraty em Romana e em outros agudás como símbolos ideais da nova relação entre a África e o Brasil, além de refletir os interesses particulares de Olinto, refletiam também, de forma mais geral, mudanças no próprio Brasil. No começo da década de 1960, quando o Itamaraty buscava maneiras de exibir a africanidade do Brasil para o público africano, alguns dos seus funcionários recorreram à cidade de Salvador e a um grupo de intelectuais baianos que já estava construindo vários laços históricos entre a Bahia e a costa atlântica da África. Neste sentido, a mesma conjuntura histórica que gerou a oportunidade da visita de Romana ao Brasil também permitiu aos baianos posicionar a sua cidade como o centro de um valioso Brasil africano.

A cultura afro-baiana “para exportação”

No começo da década de 1960, um dos projetos do Itamaraty era o de produzir demonstrações da democracia racial do Brasil e da afinidade cultural com a África que fossem, como disse José Honório Rodrigues, “seduzir as massas africanas.”³⁵ Mas as tentativas de sedução do Itamaraty revelaram certas limitações das instituições diplomáticas brasileiras. O presidente Quadros queria, por exemplo, nomear um embaixador negro para a nova embaixada do Brasil em Accra, mas se deparou com a realidade da inexistência de negros no, informalmente segregado, corpo diplomático brasileiro. Para “corrigir” este problema, Quadros escolheu para o cargo Raymundo Souza Dantas, um conhecido jornalista negro.³⁶

³⁴ Olinto, *Brasileiros*, pp. 189-90.

³⁵ José Honório Rodrigues, citado em Saraiva, *O lugar*, p. 93.

³⁶ Isso causou controvérsias nos círculos diplomáticos brasileiros; o historiador José Honório Rodrigues, por exemplo, acusou Quadros de “racismo às avessas” em referência à escolha de Dantas. Saraiva, *O lugar*, p. 91.

Em resposta, o presidente Kwame Nkrumah de Gana disse que a verdadeira medida da democracia racial do Brasil viria quando o Brasil nomeasse um embaixador negro para um país branco.³⁷

Uma situação semelhante aconteceu quando o Itamaraty procurou se inteirar sobre a África contemporânea depois de um século de silêncio oficial sobre o continente. Eram raros os especialistas brasileiros em história africana ou nas relações entre a África e o Brasil no começo da década de 1960.³⁸ Para preencher esta lacuna, em 1961 o presidente Quadros criou um instituto para o estudo da África e da Ásia, o *Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos* (IBEAA). A referência ao mundo “afro-asiático”, comum a vários centros de estudos africanos que surgiram no Brasil durante os anos 60 e 70, refletia a concepção da política global que surgiu em 1955 na conferência de Bandung na Indonésia, onde nações colonizadas afirmaram os seus direitos à soberania e seu *status* de países não alinhados.³⁹ A referência do IBEAA ao mundo afro-asiático indica a intenção dos políticos e acadêmicos da época de enfatizar a sua solidariedade com as causas de esquerda, anticolonizadoras e terceiomundistas dos países não-alinhados. No entanto, a política externa independente do Brasil em relação ao mundo afro-asiático era especialmente dirigida à África – e ainda hoje, os centros acadêmicos “afro-orientais” ou “afro-asiáticos” se dedicam quase exclusivamente aos tópicos africanos ou afro-brasileiros. De fato o IBEAA se destacou principalmente por fazer um *lobby* pró-África e seus intelectuais escreveram os primeiros livros brasileiros sobre a política africana e as relações entre o Brasil e a África.⁴⁰

³⁷ Wayne Selcher, “Afro-Asian Dimension of Brazilian Foreign Policy, 1956-1968” (Tese de Doutorado, University of Florida, 1970), p. 94, citado em Saraiva, *O lugar*, p. 90.

³⁸ Saraiva, *O lugar*, p. 93.

³⁹ Por exemplo, o Centro de Estudos Afro-Orientais (Bahia), fundado por George A. da Silva em 1959, e o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (Rio de Janeiro), fundado por Cândido Mendes e José Maria Nunes Pereira em 1973. O CEEA manteve os objetivos, funcionários e recursos do IBEAA quando a ditadura militar fechou o instituto em 1964. José Maria Nunes Pereira, “Os estudos africanos no Brasil e as relações com a África—um estudo de caso: o CEEA (1973-1986)” (Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1991), cap. 5.

⁴⁰ O IBEAA era formado por um pequeno, mas significativo, grupo de intelectuais que nas suas publicações ou discursos, durante a década anterior, defenderam a descolonização da África, especialmente Eduardo Portella, Adolpho Justo Bezerra de Menezes, José Honório Rodrigues (ver nota 14). A experiência como lobistas pró-África nos anos 50 fez deles uma fonte poderosa de conhecimento e apoio, uma vez que os ventos da política externa passaram a soprar a favor.



Romana passeia no Palácio Itamaraty, Rio de Janeiro, maio de 1963.

Fotos: Acervo do Arquivo Nacional (Rio de Janeiro),

Coleção Fotos Correio da Manhã, PH/FOT '7042

Os diplomatas brasileiros também não sabiam muito sobre as culturas africanas do Brasil das quais haviam se apropriado, para além das formulações gerais de Freyre (que haviam naquele período se tornado leitura obrigatória nos círculos diplomáticos).⁴¹ Eles recorreram, então, aos intelectuais de Salvador – a cidade que tinha reputação nacional como o centro dos estudos afro-brasileiros desde a publicação dos trabalhos pioneiros de Nina Rodrigues. No início da década de 1960, o Itamaraty encontrou o parceiro ideal para a sua política para a África no novo Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade da Bahia. Anterior ao IBEEA de Quadros, o CEAO foi o primeiro centro acadêmico do Brasil dedicado aos estudos da África e do afro-Brasil (embora os seus pesquisadores historicamente tenham focalizado principalmente no estudo das culturas africanas na Bahia). Desde a sua fundação pelo intelectual português George Agostinho da Silva em 1959, o CEAO trabalhou para estabelecer conexões com outros centros de estudos africanos ao redor do mundo e também no Brasil.⁴² Através de suas publicações e da parceria forte com o Itamaraty e a imprensa baiana os pesquisadores do CEAO tentaram posicionar o centro como ponto de referência para o estudo das influências africanas no Brasil.⁴³ Durante os anos da política do Itamaraty para a África, o CEAO recebeu fundos do governo brasileiro e ganhou mais visibilidade local e nacional.⁴⁴

Os contornos desta colaboração podem ser claramente percebidos

⁴¹ Saraiva, *O lugar*, p. 52.

⁴² Ver a correspondência substancial entre o fundador do CEAO, Agostinho da Silva, e os centros acadêmicos (principalmente para assuntos africanos) da África, América Latina e Europa, em 1959 e 1960. Arquivo do CEAO, *Correspondência*, 1959, 1960.

⁴³ Publicações do CEAO como *Áfro-Ásia* (em português) e *Brazilian Report* (em inglês) divulgavam os eventos do CEAO no Brasil e no exterior. Artigos destacando os feitos do CEAO apareciam com frequência na imprensa baiana no começo dos anos 60 (especialmente no *Jornal da Bahia*, com o qual o CEAO tinha funcionários em comum). Para mais informação sobre o assunto, ver Paulina L. Alberto, “Terms of Inclusion: Black Activism and the Cultural Conditions for Citizenship in a Multi-Racial Brazil, 1920-1982” (Tese de Doutorado, University of Pennsylvania, 2005), cap. 5.

⁴⁴ Saraiva, *O lugar*, p. 94. Sobre a passagem do CEAO de uma situação de precariedade e isolamento para a respeitabilidade, ver Pedro Agostinho, “Agostinho da Silva: pressupostos, concepção e ação de uma política externa do Brasil com relação à África”, *Áfro-Ásia*, n. 16 (1995); Antonio Risério, *Avant-garde na Bahia*, São Paulo: Instituto Lina Bo e P.M. Bardi, 1995; Antonio Albino Canelas Rubim, “Os primórdios da universidade e a cultura na Bahia”, in Antonio Albino Canelas Rubim (org.), *A ousadia da criação: universidade e cultura* (Salvador: FACOM, 1999).

em 1961. Naquele ano o Itamaraty criou uma série de bolsas de estudo com duração de quatro anos para estudantes da África Ocidental que quisessem estudar em universidades brasileiras e convidaram integrantes do CEAO para ajudar no projeto e implantação do programa. Os funcionários do Itamaraty esperavam que o CEAO pudesse contribuir, em primeiro lugar, com o seu conhecimento profissional e os contatos pessoais necessários para atrair e receber os estudantes; em segundo, oferecer o espaço do centro para ser a sede de um programa de três meses de estudo da língua portuguesa e cultura brasileira que os bolsistas seriam obrigados a frequentar logo depois de sua chegada ao Brasil.⁴⁵ Este papel destinado ao CEAO reafirmava os objetivos do seu fundador, George Agostinho da Silva, que queria usar a tradição da produção intelectual da Bahia sobre a África como forma de garantir ao Brasil a primazia no terceiro mundo que estava em processo de descolonização (principalmente a África). Agostinho da Silva tinha originalmente imaginado o centro como uma instituição de produção intelectual política com o objetivo de disseminar conhecimento público e informação sobre a África e propor iniciativas políticas internacionais para o continente. Ele esperava que o intercâmbio de estudantes e professores entre a África e o Brasil organizado pelo CEAO desse aos brasileiros a chance de trocar experiências diretamente com a África, ao mesmo tempo oferecer aos africanos uma alternativa diferente dos centros acadêmicos europeus.⁴⁶

Mas, além desses aspectos práticos, a parceria com o CEAO também carregava um forte e óbvio apelo simbólico. Em dezembro de 1961, um pouco antes da chegada dos bolsistas, o ministro Lauro Escorel de Moraes, chefe do departamento cultural do Itamaraty, falou aos membros do CEAO e da comunidade universitária.

A política cultural do Brasil na África pretende apoiar-se basicamente na Universidade da Bahia e no meio cultural deste Estado, pois, uma e

⁴⁵ “Bolsistas africanos aprenderão português em três meses para cursar as faculdades bahianas”, *A Tarde* (Salvador), [25]/11/1961 (data aproximada; recorte sem data), FPV, recortes de jornais, pasta “Fundação Gregório de Mattos”. Ver também “Estudantes africanos começam a conhecer o Brasil pela Bahia”, *Jornal da Bahia*, 17/12/1961, e “Primazia da UFBA nas relações com África”, *Jornal da Bahia*, 25/11/1961.

⁴⁶ Agostinho da Silva, “O nascimento do CEAO”, pp. 5-8.

outra, aliam suas tradições no campo dos estudos afro-brasileiros desde Nina Rodrigues, o fato de terem a primazia nos contactos culturais e humanos com as jovens nações africanas.⁴⁷

O CEAO, em outras palavras, tinha os meios para mostrar uma Bahia africana aos visitantes africanos. É muito possível que alguns funcionários do Itamaraty entendessem essa afirmação da africanidade da Bahia como uma forma de relegar o Brasil africano a um lugar distante das cidades do Rio de Janeiro, Brasília e São Paulo, que se mantinham como ícones da modernidade. Mas esta afirmação oficial da africanidade da Bahia correspondeu às intenções do CEAO e de alguns jornalistas da imprensa baiana que no começo da década de 1960 trabalharam juntos para projetar precisamente este *status* para a sua cidade.⁴⁸

A missão do Itamaraty parecia estar cumprida um ano mais tarde, quando os estudantes africanos, já na Bahia, contaram à imprensa sobre a sensação estranha que sentiram ao chegar nessa cidade. Akinkunmi Oladepo Akinpelu, um estudante de medicina nigeriano, declarou que “O Brasil tem muito em comum com a África. [...] É fácil entender o seu povo. O jeito de vestir, especialmente das mulheres, lembra o estilo da costa ocidental da África.” Essas entrevistas foram publicadas numa edição “especial” em inglês do *Jornal da Bahia*, escrita em colaboração com pesquisadores e funcionários do CEAO, para ser distribuída na África.⁴⁹ Ao promover o intercâmbio de estudantes, apresentá-los à africanidade da Bahia e, ao garantir a propagação na mídia de suas impressões sobre as

⁴⁷ “Bolsistas africanos”, *A Tarde*, [25]/11/1961, op. cit.

⁴⁸ Uma série de artigos sobre o CEAO e as conexões e cultura afro-baianas apareceu na imprensa da Bahia no início da década de 1960. Ver por exemplo “Nigéria”, *Diário de Notícias*, Suplemento Dominical, 2-3/10/1960; “1º Navio brasileiro para África partiu ontem”, *Jornal da Bahia*, 11/8/1962; “Brasil-África”, *Jornal da Bahia*, 7/07/1962; “Notícias da África”, *Diário de Notícias*, 22/10/1960, entre muitos outros. Ver também “Trans-Atlantic Dialogue for Domestic Consumption: The CEAO and the Bahian Press”, em Alberto, “Terms of Inclusion”, cap. 5. Existiam várias conexões entre o CEAO e a imprensa baiana neste período; por exemplo, Nelson de Araújo e Flávio Costa, diretores dos setores de publicações e de informação e intercâmbio do CEAO, respectivamente, eram funcionários do *Jornal da Bahia*. Ver “Special Edition for Africa”, *Jornal da Bahia* [documento em inglês], dezembro de 1962, p. 2, Schomburg Center for Black History and Culture (Nova York), Archive and Manuscript Collection, Melville J. Herskovits Papers, cx, 73, maço 728.

⁴⁹ “Life Among the Grantees”, “Special Edition for Africa”, op. cit.

semelhanças da Bahia com a África, o CEAO e o Itamaraty realizaram um encontro africano-baiano que foi basicamente “para africano ver.”

A aliança do Itamaraty com o CEAO para divulgar a cultura afro-baiana podia parecer uma estratégia previsível e até culturalmente conservadora. Por um lado, a produção acadêmica do CEAO sobre a cultura africana do Brasil contribuiu para o fortalecimento da tradição da antropologia afro-baiana estabelecida por Nina Rodrigues, cujas pesquisas sobre a preservação dos traços culturais africanos na Bahia marcaram os seus sujeitos como inextricavelmente vinculados a um continente “estrangeiro”.⁵⁰ Além do mais, Agostinho da Silva, o fundador do CEAO, acreditava no poder da mestiçagem para promover a harmonia racial, ecoando de certa forma a visão cada vez mais conservadora de Freyre. As convicções desses dois homens de que o Brasil, e principalmente a Bahia, tinha algo a oferecer às nações emergentes da África veio da celebração da experiência supostamente benevolente do Brasil com a escravidão, as relações raciais e a mistura cultural.⁵¹ No começo dos anos de 1950, a ideia de Freyre de “lusotropicalismo” – uma teoria sobre a capacidade singular da cultura e do povo português para prosperar nos trópicos – tornou-se mais conservadora quando o pesquisador viajou pela África a convite do ditador Salazar, exaltando as maravilhas do colonialismo português.⁵² Da mesma forma, no final da década de 1950, Agostinho da Silva acreditava quase com fervor religioso num ressurgimento de um “império” português ou luso-brasileiro nos trópicos, no qual o Brasil (fazendo a ponte entre a Europa e a África) iria gradualmente usurpar a liderança histórica de Portugal.⁵³

⁵⁰ Raymundo Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros bahianos*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935; Raymundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935; ver também Arthur Ramos, *Aculturação negra no Brasil*, São Paulo: Editora Nacional, 1942; Arthur Ramos, *O negro brasileiro*, São Paulo: Editora Nacional, 1940.

⁵¹ Ver o artigo de Agostinho da Silva sobre o destino da Bahia na África: Agostinho da Silva, “Missão para a Bahia”, *Diário de Notícias*, Suplemento Dominical, 2-3/10/1960.

⁵² Gilberto Freyre, *Aventura e rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*, Rio de Janeiro: J. Olympio, 1953; Gilberto Freyre, *Um brasileiro em terras portuguesas*, Rio de Janeiro: J. Olympio, 1953.

⁵³ As ideias de Agostinho da Silva eram conservadoras num sentido mais profundo. Seu filho, Pedro Agostinho, explicou que o interesse do pai na união luso-brasileira com a África devia-se ao seu sebastianismo, ou seja, reverência ao rei português do século XVI que desapareceu no

Mas, em retrospecto, a parceria do Itamaraty com o CEAO abriu espaço para que um conjunto de ideias inovadoras sobre a cultura africana do Brasil ganhasse *status* oficial. Apesar da semelhança com a posição conservadora de Freyre, a visão de Agostinho da Silva em relação à posição do Brasil no mundo Atlântico tinha raízes e implicações políticas distintas. A concepção do fundador do CEAO sobre as relações transatlânticas não considerava Portugal e suas referências raciais e culturais europeias como guias, nem celebrava a existência de uma democracia racial plena; pelo contrário, Agostinho da Silva via essa união como uma irmandade, um exemplo de solidariedade na luta contínua pela igualdade social, econômica e racial. Se o lusotropicalismo de Freyre envolvia um compromisso com a autoridade colonial, as ideias de da Silva sobre uma união lusófona tinham um toque místico e revolucionário bem definido. Para ele, o lusófono “Império do Espírito Santo” era o que “outros chamam sociedade sem classes”.⁵⁴

Acima de tudo, a proposta dos estudos acadêmicos do CEAO sobre a afro-Bahia se distinguia de outros trabalhos anteriores porque da Silva e seus colegas consideravam os traços africanos “estrangeiros” como marcas positivas, mais do que alienantes, da diferença. Numa entrevista ao *Diário de Notícias*, o professor Vivaldo da Costa Lima revelou a perspectiva intelectual particular do CEAO sobre os traços africanos da Bahia. Ele explicou que embora os pesquisadores do Centro devessem muito a precursores como Nina Rodrigues e Arthur Ramos, eles queriam livrar a pesquisa contemporânea da “[...] orientação alienada que a ciência oficial emprestou até hoje aos estudos afro-brasileiros”.⁵⁵ Na verdade, nas suas perspectivas sobre as conexões africanas da Bahia o CEAO rompeu consideravelmente com as tradições estabelecidas por Nina Rodrigues e outros antropólogos afro-baianistas da primeira metade do século XX. Esses antropólogos viam a Bahia – cada vez mais isolada da

norte da África na cruzada contra o Islã. O culto à figura mítica de Sebastião (que desapareceu no auge da expansão colonial do reino português), e as previsões da sua volta, eram ligados à esperança pelo ressurgimento da grandeza imperial de Portugal. Pedro Agostinho, “Agostinho da Silva”, pp. 11-4.

⁵⁴ Pedro Agostinho, “Agostinho da Silva”, pp. 11-4.

⁵⁵ Vivaldo da Costa Lima, “O ensino do iorubá na Universidade da Bahia”, *Diário de Notícias*, Suplemento Dominical, 2-3/10/1960.

África e dos africanos contemporâneos – como uma espécie de laboratório para o estudo das estratégias africanas de adaptação cultural no novo mundo. Principalmente na década de 30, no auge dos estudos antropológicos afro-baianos, a preocupação nacional com o processo de integração cultural ajudou a despertar um interesse complementar em documentar a “sobrevivência” de traços “puros” da cultura africana. Animados pela retórica de várias lideranças religiosas do Candomblé, os pesquisadores desenvolveram ideias sobre a “pureza” dos traços africanos da Bahia, uma pureza que dependia da réplica fiel de práticas herdadas de uma África distante no espaço e no tempo.⁵⁶ A visão do CEAO sobre a “pureza” da essência africana, no entanto, não dependia do isolamento físico ou temporal, ao contrário, celebrava a existência de laços transatlânticos vibrantes entre a Bahia e uma África contemporânea. Quando outro pesquisador perguntou a Costa Lima se o curso de iorubá do CEAO – dirigido à comunidade religiosa afro-baiana mas ministrado por um professor visitante da Nigéria – iria adulterar o iorubá como é falado tradicionalmente na Bahia, ele respondeu: “É precisamente contra este saudosismo culturalógico que nos batemos.” Vivaldo da Costa Lima e outros integrantes do CEAO não achavam estar ameaçando a “pureza” da experiência baiana ao colocá-la em contato direto com a cultura africana. Pelo contrário, acreditavam fortemente que o caráter africano da Bahia seria reforçado com a retomada de contato. O curso de iorubá, ele disse, atraiu inúmeros baianos descendentes de africanos que buscavam “[...] recompor o laço cultural partido [...], ligar o que se desligara”.⁵⁷

Essa perspectiva singular dos intelectuais do CEAO sobre as conexões africanas da Bahia, que as colocava como diretas, contemporâneas e indissolúveis, surgiu em grande parte de contatos com o mundo intelectual e religioso do Candomblé baiano. Em décadas anteriores, mesmo quando as elites brasileiras tentaram desafricanizar a população, os candomblés mantiveram-se voltados para a África. Até o final do século XIX, pessoas

⁵⁶ Para uma crítica das ideias de uma África “primordial”, que definiram estudos antropológicos sobre a afro-Bahia anteriores à década de 1950, ver J. Lorand Matory, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton: Princeton University Press, 2005, pp. 38-45.

⁵⁷ Vivaldo da Costa Lima, “O ensino do iorubá”, *Diário de Notícias*, 2-3/10/1960.

nascidas na África dominaram os candomblés, construindo suas práticas e instituições religiosas a partir das lembranças de suas experiências no outro lado do Atlântico. Na virada do século XX, quando os contatos com a África e com os africanos diminuíram, os candomblés baianos começaram a olhar para a África para reinstaurar as tradições que consideravam mais “puras” e “autênticas”.⁵⁸ Essas tradições africanas “reinventadas” – nas quais vários líderes religiosos do Candomblé tiveram um papel fundamental como informantes e intelectuais – se tornaram os novos símbolos de prestígio e poder espiritual para terreiros como o Gantois, o Engenho Velho e o Ilê Axé Opô Afonjá na primeira metade do século XX.⁵⁹ A busca pela autenticidade e tradição entre muitos candomblés do começo do século XX, a qual os antropólogos da época interpretavam como uma fidelidade ao passado, era na verdade uma busca pelo acesso a novas fontes de conhecimento na África contemporânea.⁶⁰

Laços diretos com a África passaram a ser um bem valioso neste contexto. Embora em escala muito reduzida, durante as primeiras décadas do século XX ainda existiam algumas rotas regulares entre a Bahia e a costa ocidental da África. Até a década de 1930, muitos comerciantes agudás da costa atlântica da África ainda ganhavam a vida trocando tecidos africanos e objetos rituais religiosos por produtos baianos como carne-seca, fumo ou cachaça.⁶¹ Na Bahia, a liderança do Ilê Axé Opô Afonjá usou com sucesso essas rotas de viagem e comércio para aumentar o pres-

⁵⁸ Kim Butler, “Africa in the Reinvention of Nineteenth-Century Afro-Bahian Identity”, e João José Reis, “Candomblé in Nineteenth-Century Bahia: Priests, Followers, Clients”, in Kristin Mann e Edna Bay (org.), *Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil* (Nova York e Londres: Frank Cass, 2001).

⁵⁹ Butler, “Africa in the Reinvention”. Para outras perspectivas sobre o assunto, ver (entre outros) Stefania Capone, *La quête de l’Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil*, Paris: Karthala, 1999; Beatriz Góis Dantas, *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro: Graal, 1988; Matory, *Black Atlantic Religion*, cap. 1; Ordep Serra, *Águas do rei*, Petrópolis: Vozes, 1995.

⁶⁰ Matory, *Black Atlantic Religion*, pp. 38-72. Alguns antropólogos, trabalhando nas décadas de 1930 e 1940, perceberam que vários candomblés de prestígio buscavam conexões privilegiadas com a África, e que usaram explicitamente as ideias de pureza africana como forma de obter poder simbólico. Ver, por exemplo, Ruth Landes, *The City of Women*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.

⁶¹ Matory, *Black Atlantic Religion*, pp. 306-7 nota 31; Donald Pierson, *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact in Bahia*, Chicago: University of Chicago Press, 1942, p. 243; Olinto, *Brasileiros*, pp. 168, 265-7.

tígio do seu terreiro. As várias viagens à Nigéria do babalaô Martiniano do Bomfim em busca de conhecimento religioso ficaram famosas.⁶² Sua contemporânea, Mãe Aninha, fundadora e ialorixá do Opô Afonjá de 1910 a 1938, frequentemente negociava com comerciantes agudás para conseguir os objetos necessários para os rituais do seu candomblé.⁶³ Esse comércio não só projetou a imagem do terreiro de Aninha como aquele que manteve de forma mais rigorosa as tradições africanas. Antes disso, o lucro com a venda de produtos africanos no Mercado Modelo nos anos anteriores à fundação do Opô Afonjá foi o que deu a Aninha condições para comprar o terreno e estabelecer o seu candomblé.⁶⁴

Os desafios para manter os contatos com a África aumentaram para os candomblés baianos ao longo da década de 1930, quando as rotas regulares de navegação se tornaram ainda mais esporádicas. Aparentemente essa mudança foi o resultado de transformações que começaram na África Ocidental no final do século XIX. O estabelecimento de formas mais diretas de domínio colonial endureceu as atitudes raciais e aumentou a penetração comercial de firmas europeias, o que gradualmente acabou com os negócios independentes dos comerciantes agudás. Apenas alguns conseguiram manter suas atividades durante a década de 1920 e no começo da década de 1930.⁶⁵ No final dos anos 30, a Segunda Guerra Mundial cortou os últimos contatos que existiam entre a Bahia e a África Ocidental.⁶⁶ Essa situação criou um problema para a sucessora de Mãe Aninha no Opô Afonjá, Maria Bibiana do Espírito Santo (Mãe Senhora), que assumiu o posto de ialorixá em 1942. Ela era uma líder ambiciosa que queria preservar o prestígio, o poder e a imagem de pureza e autenticidade africana que o Opô Afonjá tinha alcançado sob a liderança de sua legendária antecessora.⁶⁷ A perda das conexões materiais e espirituais com a África ameaçaram a prática do

⁶² Landes, *City of Women*, p. 22. Sobre outros viajantes religiosos, ver Matory, *Black Atlantic Religion*, 305 nota 16.

⁶³ Butler, "Africa in the Reinvention", p. 144; Olinto, *Brasileiros*, pp. 265-7.

⁶⁴ Butler, "Africa in the Reinvention", p. 144.

⁶⁵ Guran, *Agudás*, pp. 273-4; Lindsay, "To Return", pp. 30-1.

⁶⁶ Olinto, *Brasileiros*, p. 199.

⁶⁷ Cida Nóbrega e José Félix dos Santos, *Mãe Senhora: saudade e memória*, Salvador: Corrupio, 2000, pp. 19-23.

ritual religioso, o poder simbólico da casa de candomblé e a própria autoridade de Senhora.

Foi nesse contexto que Mãe Senhora conheceu Pierre Verger. Como outras mães de santo, Senhora manteve a prática iniciada por seus predecessores de acolher membros da elite intelectual e política no seu candomblé como uma forma de ganhar respeito, visibilidade, poder e proteção para as religiões afro-brasileiras (principalmente até a década de 1930, quando essas religiões eram constantemente perseguidas pela polícia). Mas Verger ofereceu algo diferente da maioria dos outros acadêmicos que Senhora conhecia: a oportunidade de renovar contatos com a África. Numa época em que poucos pesquisadores viajavam para a África, Verger, um francês com acesso a financiamentos internacionais, fez várias viagens ao longo das décadas de 1940 e 50. Quando ele falou para Senhora sobre a viagem que iria fazer em 1948, ela aproveitou a oportunidade para colocar Verger no mesmo papel dos viajantes que durante séculos haviam intermediado a troca de saudações, presentes e informações entre líderes espirituais dos dois lados do Atlântico. Senhora consagrou a cabeça de Verger a Xangô e o enviou como seu próprio “embaixador” para restabelecer contatos com a terra que havia se tornado, num passado recente, muito distante.⁶⁸ Para Senhora, o projeto de preservação da “pureza” de seu candomblé não se baseava na preservação de costumes herdados de um passado distante. Pelo contrário, a garantia de práticas africanas autênticas dependia da renovação de contatos diretos e contemporâneos com a costa ocidental da África.

Assim, na ausência das relações comerciais mais antigas entre a Bahia e a África Ocidental, Mãe Senhora encontrou novas maneiras de manter as conexões de seu candomblé com a África e de transformar esses contatos valiosos na base do seu poder religioso e político.⁶⁹ Como

⁶⁸ Angela Lühning, “Pierre Fatumbi Verger e sua obra”, *Afro-Ásia* n. 21-22 (1998/99), pp. 320-21; Angela Lühning, *Verger/Bastide: dimensões de uma amizade*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, p. 15.

⁶⁹ Neste período, outras mães de santo, como Menininha do Gantois e Olga do Alaketo, também restabeleceram laços com a África através de Verger, mas Senhora foi a que melhor soube aproveitar essas conexões para criar uma reputação nacional e internacional para seu candomblé. Nóbrega e Santos, *Mãe Senhora*, p. 155.

Romana da Conceição do lado oposto do Atlântico, Senhora contava com Verger como mensageiro para se fazer conhecida na outra margem do oceano, e para lhe trazer notícias, nos anos subsequentes à Segunda Guerra Mundial. E como Romana, que ganhou sua tão desejada viagem ao Brasil através desses contatos, o relacionamento com Verger aumentou o poder e o prestígio de Senhora. Em 1952, o Alafin de Oyo (Nigéria) enviou uma carta à Senhora através de Verger, dando a ela o título honorífico de Iyanaso, sacerdotisa de Xangô na corte real de Oyo, uma sede do antigo império iorubá. Como resultado desta carta, e no contexto da contínua cooperação de Senhora com Verger, a sua visibilidade cresceu muito na Bahia e no Brasil em geral. Em 1958, por exemplo, no 50º aniversário da iniciação de Senhora, o presidente Kubitschek enviou representantes à Bahia para participarem de uma festa em sua homenagem.⁷⁰ As viagens de Verger para a África também proporcionaram à Senhora uma nova fonte de renda. Como Aninha, Senhora ajudou a financiar o seu candomblé através da venda de produtos africanos religiosos importados numa barraca no Mercado Modelo.⁷¹ O relacionamento também trouxe vantagens a Verger, porque proporcionou a sua aproximação com a pessoa que se tornaria sua mãe de santo e porque o acesso a figuras como Senhora o ajudou a construir sua carreira como etnógrafo.

No começo da década de 1960, quando os intelectuais do CEAO buscavam estabelecer contatos com a África e com a comunidade afro-baiana do Candomblé, procuraram líderes religiosos poderosos como Senhora e contataram Pierre Verger, que na época permanecia algo afastado dos círculos acadêmicos locais. A interpretação do CEAO das relações africano-brasileiras como baianas, “puras” e contemporâneas (em vez de nacionalizadas, misturadas e históricas), portanto, reflete uma história religiosa e intelectual mais profunda ligada ao Candomblé baiano desde o início do século, e principalmente, o interesse de certos terreiros em reatar esses laços nas décadas de 1940 e 50. O viés intelectual que fez do CEAO um parceiro atraente para o projeto do Itamaraty de criar imagens vibrantes e

⁷⁰ Nóbrega e Santos, *Mãe Senhora*, pp. 104-7, 25.

⁷¹ Ver a correspondência entre Senhora, seu filho Didi, e Verger, disponível no arquivo da FPV. Trechos da correspondência aparecem em Nóbrega e Santos, *Mãe Senhora*, pp. 104-7.

contemporâneas de um afro-Brasil teve suas origens nas iniciativas de pessoas da diáspora africana para manter os laços entre a África e o Brasil. Embora os diplomatas do Itamaraty, como Lauro Escorel de Moraes, provavelmente esperassem encontrar o legado de Nina Rodrigues intacto quando foram à Bahia pela primeira vez, eles aceitaram essas perspectivas não convencionais sobre as conexões africanas do Brasil porque elas encaixavam muito bem com as recentes mudanças na política externa brasileira.

Em contrapartida, neste período o CEAO e líderes religiosos baianos como Senhora ganharam apoio oficial para os seus projetos de redefinir a Bahia como ponto principal de contato entre a África e as Américas e como representante definitivo da africanidade do Brasil. Após décadas de marginalização da Bahia no cenário nacional, essas pessoas esperavam que a atenção do Itamaraty para as conexões africanas da sua cidade ajudasse a Bahia a ganhar mais prestígio dentro do Brasil como símbolo da nova democracia racial projetada para o exterior. Para Senhora, assim como para Romana, esses intercâmbios foram vantajosos. No dia 13 de maio de 1965, dia de comemoração da Abolição da escravidão, Mãe Senhora juntou-se a Romana como uma das poucas mulheres negras a ser publicamente festejadas pelo governo brasileiro. Numa cerimônia oficial no Maracanã no Rio, diante de milhares de espectadores, representantes da UNESCO nomearam Senhora “Mãe Preta” do Brasil – a encarnação dos laços históricos e emocionais do Brasil com o continente africano.⁷²

Os “brasileiros da África”: uma história da proeminência atlântica da Bahia

No começo da década de 1960, o governo brasileiro, com a colaboração de intelectuais baianos, incorporou a ideia comum entre vários candomblés de que a Bahia e a África Ocidental haviam mantido até recentemente fortes vínculos de comércio e cultura e que tais vínculos eram valiosos e deviam ser restaurados. Na África Ocidental, Olinto, entre

⁷² Nóbrega e Santos, *Mãe Senhora*, p. 136. Sobre a relação entre o candomblé e as representações positivas da Mãe Preta, ver Matory, *Black Atlantic Religion*, pp. 200-03; George Reid Andrews, *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*, Madison: University of Wisconsin Press, 1991, pp. 215-18, pp. 330-31.

outros, conheceu o outro lado da antiga relação, agora estremecida, e ouviu uma história semelhante. Romana e a comunidade dos agudás também sentiram falta desses vínculos após a década de 1930 e buscaram restabelecer os laços. O valor que esses agudás davam ao Brasil, de onde haviam saído décadas antes, surgiu da sua experiência como grupo étnico na África Ocidental.

No decorrer do século XIX, milhares de pessoas de ascendência africana – escravos, livres, e principalmente libertos – retornaram ou foram pela primeira vez à costa ocidental da África. Muitos deles viajaram voluntariamente (geralmente depois de comprar a própria liberdade) enquanto outros o fizeram em consequência de deportação, como na repatriação em massa após a famosa rebelião de 1835 na Bahia.⁷³ Em cidades da costa atlântica como Lagos, Ouidah e Porto Novo, eles formaram distintas comunidades coesas em torno de suas identidades de “brasileiros da África” ou agudás, uma denominação iorubá que significava estrangeiro, brasileiro ou católico. Eles construíram suas casas e estabeleceram negócios próximos uns aos outros, criando “bairros de brasileiros” dentro de cidades maiores.⁷⁴ Historiadores e antropólogos que pesquisaram os agudás explicam que eles se consideravam uma espécie de elite – um grupo que, apesar de sua história de escravidão no Brasil, soube transformar o que tinha adquirido de cultura ocidental em vantagens para sua inserção nas sociedades africanas. Os pesquisadores destacam o orgulho dos agudás com o seu português; com uso de sobrenomes portugueses nas famílias; com a religião monoteísta (a maioria era católica, embora muitos fossem muçulmanos); com sua cu-

⁷³ João José Reis, *Slave Rebellion in Brazil*, Baltimore e Londres: Johns Hopkins University Press, 1985, cap. 12.

⁷⁴ Sobre os agudás, ver Manuela Carneiro da Cunha, *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo: Brasiliense, 1985; Guran, *Agudás*; Lindsay, “To Return”; Matory, *Black Atlantic Religion*, cap. 1; Olinto, *Brasileiros*; Alberto da Costa e Silva, *O vício da África e outros vícios*, Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1989; Verger, *Fluxo e refluxo*; J. Michael Turner, “Les brésiliens: The Impact of Former Brazilian Slaves upon Dahomey” (Tese de Doutorado, Boston University, 1975); Lorenzo Turner, “Some Contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigeria, West Africa”, *Journal of Negro History*, v. 27 (1942); e os seguintes ensaios em Kristin Mann and Edna G. Bay (org.), *Rethinking the African Diaspora*: Olabiyi Babalola Yai, “The Identity, Contributions, and Ideology of the Aguda (Afro-Brazilians) of the Gulf of Benin: A Reinterpretation”, pp.72-82; Elisée Soumonni, “Some Reflections on the Brazilian Legacy in Dahomey”, pp. 61-71; e Robin Law, “The Evolution of the Brazilian Community in Ouidah”, pp. 22-41.

linária e hábitos alimentares; com suas habilidades como pedreiros, alfaiates, marceneiros e comerciantes (para os homens) e como costureiras e confeitadeiras (para as mulheres); e até mesmo com a cor da pele, que eles consideravam mais clara. Assim como os candomblés na Bahia expressavam o seu *status* através de conexões com a África, os agudás reivindicavam um *status* mais alto por causa de suas ligações com o Brasil.⁷⁵

Os laços transatlânticos eram também essenciais para os agudás por razões práticas. No começo do século XIX, quando o tráfico de escravos ainda existia, alguns dos primeiros agudás ganharam *status* social e econômico ao se associarem (através de negócios ou casamentos) a poderosos traficantes de escravos, portugueses e baianos, que residiam em cidades portuárias ao longo da costa dos escravos. Na segunda metade do século XIX, à medida que os países europeus consolidavam sua influência na África Ocidental e que a Inglaterra buscava uma mudança do tráfico de escravos para o comércio de produtos “legais”, como azeite de dendê, os agudás ganharam uma posição de destaque como comerciantes (contando com suas conexões com o Brasil) ou como trabalhadores especializados. No final do século XIX e começo do século XX, os agudás eram os comerciantes responsáveis pelo envio de itens religiosos da África para pessoas, como Mãe Aninha, em troca de ingredientes da culinária baiana de que tanto gostavam, como a carne de sol.

A partir da segunda metade do século XIX, os agudás cultivaram o seu *status* especial de quase-brancos – ou “brancos pretos” como diziam os africanos nativos. A alfabetização, as habilidades no trabalho e no comércio e os traços culturais ocidentais dos agudás os tornaram atraentes para os colonizadores europeus, que frequentemente os elogiavam e tentavam contratá-los como aliados no seu projeto colonial.⁷⁶

⁷⁵ Ver, especialmente, Guran, *Agudás*, pp. 4-17, pp. 91-105; Cunha, *Negros, estrangeiros*, pp. 143-9; Lindsay, “To Return”, pp. 31-6.

⁷⁶ Guran, *Agudás*, p. 273; Verger, *Fluxo e refluxo*, pp. 619-29; Cunha, *Negros, estrangeiros*, pp. 137-9. Os agudás eram os intermediários entre o mundo cultural e político ocidental e o africano. Em diversos momentos, diferentes grupos de agudás apoiaram o colonialismo europeu ou as elites nativas. Lindsay, “To Return”, pp. 39-40. Como mostra Matory, muitos agudás de elite até rejeitaram a ocidentalizada identidade brasileira, participando de movimentos “nacionalistas” para reivindicar a identidade iorubá. Matory, *Black Atlantic Religion*, pp. 57-61.



*Romana em reunião oficial com diplomatas no Itamaraty.
Fotos: Acervo do Arquivo Nacional (Rio de Janeiro),
Coleção Fotos Correio da Manhã, PH/FOT '7042*

Mas esse *status* de estrangeiro poderoso tinha um lado negativo. Segundo Milton Guran, que fez história oral entre os agudás do Benin no final do século XX, o povo local considerava (e continua a considerar) os agudás como pessoas marcadas pela escravidão. Não somente porque muitos dos fundadores destas comunidades haviam sido escravizados no Brasil, mas também porque os agudás também se encaixavam nas definições locais de escravos, como pessoas sem conexões ou proteção. Segundo Guran e outros, quando os agudás retornaram do Brasil, foram considerados “africanos genéricos” pelas pessoas da terra – ou seja, pessoas sem parentes, sem aldeia, sem nome e sem um rei. Foi somente transformando essa marca negativa de “estrangeiro” em triunfo que os agudás puderam obter uma posição de destaque nos seus respectivos estados africanos. Desse modo, os agudás usaram as suas ex-

periências e lembranças do Brasil como ponto de partida para construir uma nova e positiva identidade como “brasileiros”, uma alternativa às etnicidades da África Ocidental como Fon e Mina.⁷⁷

Este resgate de um passado comum brasileiro uniu um grupo bastante diversificado de pessoas em comunidades de “brasileiros da África”, incluindo a última leva de agudás, que chegou depois da abolição da escravatura no Brasil, como a família de Romana. A identidade coletiva suplantou qualquer identificação étnica anterior e ajudou a atenuar as tensões envolvendo diferenças de cor e de classe entre os membros da comunidade. Acima de tudo, o orgulho de um passado brasileiro em comum – celebrado como o momento de aquisição da cultura ocidental – ajudou os agudás a combater a marca da escravidão. Até hoje os agudás mantêm “um acordo tácito” de nunca mencionar a experiência da escravidão, porque além de diminuir o grupo diante de outros africanos podia criar desavenças na comunidade entre os descendentes de escravos e descendentes de traficantes de escravos.⁷⁸

A partir do século XIX os agudás suprimiram a história da escravidão enfatizando a aquisição da cultura brasileira – mais identificada com os senhores do que com os escravos – que trazia modernidade e civilização para as sociedades africanas consideradas por eles primitivas. Ao avaliarem as suas experiências no Brasil como ocidentalização, e não degradação, e ao se posicionarem como protagonistas na construção das nações africanas modernas, os agudás reinterpretaram a história da escravidão e de sua estrangeirice em uma reivindicação de alto *status* nas sociedades africanas.⁷⁹ As comunidades agudás, portanto, tendiam a idealizar a sua terra de origem – o Brasil, e especificamente a Bahia, o porto de onde eles ou seus antepassados embarcaram para a África. Um baiano de nome Francisco, que chegou à Nigéria na primeira metade do século XIX, disse a um missionário católico: “Eu vinha de um país civilizado, e de repente me encontrava entre os selvagens”. Quando percebeu onde havia desembarcado ele correu de volta para a

⁷⁷ Guran, *Agudás*, 4; Cunha, *Negros, estrangeiros*, p. 145.

⁷⁸ Guran, *Agudás*, p. 270.

⁷⁹ Guran, *Agudás*, pp. 105, 270-2; Cunha, *Negros, estrangeiros*, p. 145.

praia, mas o barco que os trouxera para a África já havia partido. ““Oh Bahia, Bahia, meu doce país, adeus! ’ Caí na areia, enlouquecido...”⁸⁰

Histórias como essa ainda eram comuns entre os agudás na segunda metade do século XX.⁸¹ Quando Romana conheceu Antonio Olinto em 1962, ela contou uma história semelhante de separação dolorosa do Brasil e de uma chegada triste à Nigéria, e da pobreza aliviada somente através dos laços com o Brasil. “Nossa avó vivia falando como era bom viver na África” e “achava que não havia lugar melhor para se viver”, mas o retorno da família foi desde o início pouco auspicioso. Os ventos eram fracos durante a travessia transatlântica, recordou Romana, e o capitão do precário e superlotado veleiro, o *Aliança*, era incompetente. Durante a longa viagem de seis meses muitos passageiros morreram de fome e doenças. Ao chegarem ao porto de Lagos, Romana e seus companheiros de viagem foram recepcionados de forma rude pelos oficiais ingleses, que por medo de infecções ordenaram que os passageiros se desfizessem de suas roupas e objetos pessoais e os colocaram em quarentena em outro barco.⁸² Quando finalmente desembarcaram, relatou Romana, “Minha avó chorou quando viu que minha mãe, eu, e meus irmãos, que éramos brasileiros, não íamos nos acostumar depressa aqui”. Depois de poucos dias, a avó de Romana faleceu e a família (assim como muitos outros agudás) recorreram à qualificação profissional que tinham adquirido no Brasil para garantir a sobrevivência. Os homens trabalharam como carpinteiros, enquanto Romana e sua mãe trabalharam como costureiras e confeiteiras. Durante a Primeira Guerra Mundial, quando houve escassez de pão na Nigéria, Romana e sua mãe começaram a fazer e vender com sucesso broas brasileiras aos nigerianos. Mais adiante, Romana abriu um pequeno bar e uma loja onde, aproveitando os barcos que faziam viagens regulares entre a Bahia e Lagos até a década de 1930, vendia produtos brasileiros como azeite de dendê e carne do sol para outros agudás nostálgicos de Lagos.⁸³

⁸⁰ Guran, *Agudás*, pp. 70-71.

⁸¹ Cunha, *Negros, estrangeiros*, p. 145.

⁸² O relatório do oficial de Lagos que registrou a chegada do navio indica que a travessia atlântica aconteceu entre 13 de abril e 24 de junho de 1899, e que os passageiros finalmente desembarcaram, depois da quarentena, em 12 de setembro. Verger, *Fluxo e refluxo*, pp. 629-31.

⁸³ Olinto, *Brasileiros*, pp. 165-6, 212. As citações diretas são de Olinto, “De como Romana veio ao Brasil”, *O Globo*, 8/08/1963.

Assim como algumas mães de santo na Bahia, a sobrevivência e autoestima de Romana vinham da sua relação com o outro lado do Atlântico. Mas, durante as duas décadas anteriores à chegada de Pierre Verger e Antonio Olinto, essa relação tinha esfriado. Joseph Sebastian Nicolas, um agudá do bairro brasileiro em Lagos, conversou com Olinto sobre o difícil período de trinta anos durante o qual as notícias e os produtos do Brasil pararam de chegar à Nigéria. No final da década de 1930, ele contou, os contatos começaram a diminuir, até que ao final da Segunda Guerra Mundial a travessia do Atlântico “foi como travessia do deserto feita por brasileiros. E ninguém acreditava que as comunicações com o Brasil voltassem a ser feitas”. Romana narrou esta cronologia em termos da sua própria vida:

Quando eu tinha vinte anos, imaginava que podia vir logo ao Brasil; aos trinta, comecei a achar isto difícil. Depois dos quarenta perdi as esperanças. Quando cheguei aos cinqüenta, pensei que estava perto da morte e para quê pensar no Brasil que eu nunca mais veria? Aos sessenta anos já estava conformada.⁸⁴

No começo da década de 1960, na véspera de sua importante visita ao Brasil, Romana, com setenta e poucos anos, era uma das últimas sobreviventes da geração de agudás de Lagos que tinham morado no Brasil. De acordo com Olinto, foram justamente esses agudás e suas famílias – os últimos que tinham conhecido o Brasil pessoalmente – que foram os que mais intensamente tentaram manter os laços da comunidade com o país e a cultura. Eles temiam que o fim dos laços com o Brasil pudesse ameaçar a existência da própria comunidade. Romana explicou à Olinto que até a chegada da embaixada em Lagos, “Foi morrendo brasileiro, foi morrendo, ficava cada vez menor o número de pessoas falando português e o Brasil parecia muito longe”.⁸⁵

Esse sentimento de nostalgia pelo Brasil aumentou ainda mais a partir do surgimento do nacionalismo na Nigéria e em outras colônias da África Ocidental depois da Segunda Guerra Mundial. Durante o pe-

⁸⁴ Olinto, *Brasileiros*, p. 199, 264.

⁸⁵ Olinto, *Brasileiros*, pp. 166-7.

ríodo colonial o fato de os agudás serem estrangeiros e se identificarem com a civilização ocidental foi vantajoso. Mas nas décadas de 1950 e 1960 essa estrangeirice revelou-se um problema, ou como disse Olinto, “um lado negativo da permanência das tradições brasileiras na África”.⁸⁶ Um agudá do Benin explicou ao antropólogo Milton Guran que nos anos 60 e 70, os agudás foram completamente isolados da vida pública, vítimas do forte sentimento anticolonialista. Na Nigéria, a situação parece ter sido parecida. Olinto conta que em 1964 um grupo de agudás em Lagos criou um partido político chamado “*Brazilian Democrats*”. Em resposta, o jornal *Daily Telegraph* de Lagos publicou um editorial expressando que se os membros do partido não tinham orgulho de sua cidadania nigeriana deveriam ser deportados de volta para o Brasil.⁸⁷ O período que antecedeu a visita de Romana ao Brasil, então, foram anos em que os agudás de Lagos estavam sentindo não somente a sensação de perda dos laços de sua comunidade com o Brasil, mas também a queda de *status* dentro da própria Nigéria.

Mesmo antes de Olinto conhecer Romana, e através dela descobrir os bairros de agudás de Lagos, a história dos “brasileiros da África” e seu amor pelo Brasil chegou aos ouvidos dos brasileiros através de um historiador agudá, A.B. Laotan. Em 1943, ele publicou o que veio a ser a primeira história sobre os agudás em Lagos, com o título revelador *The Torch-bearers*. Laotan retratou os “brasileiros da África” como “pioneiros” do cristianismo e da civilização ocidental em uma terra selvagem. Ele escreveu extensivamente sobre o papel pioneiro dos brasileiros na introdução do cristianismo, técnicas de cultivo, idiomas, negócios, arquitetura, contatos comerciais e outras contribuições essenciais para a construção de uma Nigéria moderna. Laotan enfatizou principalmente o respeito com o qual os colonizadores britânicos tratavam a cultura, as habilidades profissionais e a dedicação ao trabalho dos agudás. Consistente com o que os agudás pensavam de si mesmos, Laotan escreveu uma história que fez da cultura adquirida no Brasil a base para as reivindicações dos agudás de não só gozarem de direitos plenos como cidadãos, mas de

⁸⁶ Olinto, *Brasileiros*, p. 182.

⁸⁷ Guran, *Agudás*, p. 274; Olinto, *Brasileiros*, p. 279.

serem nigerianos privilegiados. Devemos lembrar, no entanto, que Laotan escreveu o seu trabalho em meados dos anos 40, período em que a situação dos agudás estava piorando na Nigéria e em outros países africanos. Visto dessa maneira, o texto de Laotan soa como uma nostálgica afirmação da grandeza de uma comunidade em declínio, uma tentativa de lembrar ao público nigeriano da relevância e contribuições dos brasileiros no momento em que o país entrava na luta anticolonialista.⁸⁸ Mas visto a partir do outro lado do Atlântico nos anos que se seguiram, a história de Laotan soava como uma exaltação do contínuo e crescente poder da cultura brasileira – especificamente da Bahia – no exterior.

Um grupo de baianos e outros intelectuais brasileiros descobriram o trabalho de Laotan através das visitas de Pierre Verger à África nos anos 40 e 50. Verger não publicou suas pesquisas sobre a história dos agudás na década de 1960, mas disponibilizou seu material de pesquisa e fotografias para a série de artigos que Gilberto Freyre escreveu para a revista *O Cruzeiro* em agosto e setembro de 1951.⁸⁹ Freyre não fez pesquisa pessoalmente sobre os agudás, mas percebeu nos trabalhos de Laotan e Verger conteúdo para escrever não só sobre a África, mas também sobre o Brasil. Ele facilmente transformou os agudás em evidência para as suas teorias sobre a força, o hibridismo e a tolerância singular da cultura luso-brasileira nos trópicos – neste caso, da cultura brasileira na África. Freyre, um nordestino, identificava a cultura brasileira dos agudás como especificamente baiana (como fez Verger em seu trabalho posterior). Seus artigos, mais tarde republicados com o título “*Acontece que são baianos*”, descreveram os agudás como “abaiados”, “amaciados, urbanizados, polidos pela Bahia”, um lugar de onde saíram ou por onde tiveram que passar para chegar até a África.⁹⁰ Especi-

⁸⁸ A.B. Laotan, *The Torch-Bearers, Or, Old Brazilian Colony in Lagos*, Lagos: Ife-Olu Printing Works, 1943. Ver também A.B. Laotan, “Brazilian Influence on Lagos”, *Nigeria Magazine*, agosto de 1961. Este último trabalho sobre os agudás, lembrando os nigerianos da importância histórica do grupo, apareceu num momento igualmente importante de transição na própria Nigéria: logo após a independência e no centenário da fundação de Lagos.

⁸⁹ Mais tarde, os artigos de Freyre foram republicados em Gilberto Freyre, *Problemas brasileiros de antropologia*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1959, pp. 263-313; Gilberto Freyre, “Acontece que são baianos”, in Edson Nery da Fonseca (org.), *Bahia e baianos* (Salvador: Fundação das Artes/ Empresa Gráfica da Bahia, 1990). Sobre a origem desses artigos, ver Angela Lühning, *Pierre Verger: repórter fotográfico*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, p. 21.

⁹⁰ Freyre, “Acontece que são baianos”, p. 96.

ficamente na edição de 1959, Freyre previu os usos que o Itamaraty iria fazer da cultura compartilhada. Segundo ele, “homens modernos do governo” deveriam reconhecer que a força da cultura brasileira cada vez mais colocava o Brasil, e não Portugal, na “situação de líder natural do ‘mundo que o português criou’”.⁹¹

Jornalistas e intelectuais baianos também circularam a história dos agudás no final da década de 1950 e começo de 60, vendo nela um sucesso cultural brasileiro, especialmente baiano. Por exemplo, numa edição especial do *Diário de Notícias* comemorando a independência nigeriana em 1960, repleta de artigos sobre o passado e o destino compartilhados do Brasil e da África, Pierre Verger informou ao público baiano da “presença do Brasil na Nigéria”. Seu artigo repetia a descrição de Laotan sobre os agudás como portadores da civilização ocidental, ressaltando várias citações de funcionários do governo colonial britânico que viam os brasileiros (chamados de “africanos autoemancipados”) como “negros educados e diligentes”, uma espécie de modelo do que africanos locais poderiam se tornar se devidamente preparados.⁹² O artigo de Verger foi um entre muitos que saíram na imprensa baiana e em publicações do CEAO para o exterior que citava como fundamental o trabalho de Laotan sobre os agudás.⁹³ Desse modo, a imprensa baiana e os intelectuais ligados ao CEAO reinterpretaram o orgulho de Laotan na identidade brasileira dos agudás como evidência do poder histórico e sucesso da cultura baiana no exterior.

Quando no governo de Quadros o Itamaraty buscou a colaboração de intelectuais baianos para a construção de um discurso sobre a semelhança cultural com a África, esses intelectuais usaram a história de Laotan. Uma das guinadas mais úteis para eles foi a inversão das visões tradicionais sobre a direção de influência entre o Brasil e a Áfri-

⁹¹ Freyre, “Acontece que são baianos”, pp. 91-2.

⁹² Pierre Verger, “Presença do Brasil na Nigéria”, *Diário de Notícias*, Suplemento Dominical, 2-3/10/1960. Ver também “Notícias da África”, *Diário de Notícias*, 22/10/1960.

⁹³ Por exemplo, o artigo “Brazilian Influence on Lagos” (“Special Edition for Africa”, *Jornal da Bahia*, dezembro 1962) republicou um trecho do artigo de Laotan de 1961, originalmente publicado na *Nigeria Magazine*, como fez o *Brazilian Report* do CEAO de março-abril de 1962, com o mesmo título.

ca. Enquanto as narrativas dominantes sobre a cultura afro-brasileira (principalmente nos trabalhos de Gilberto Freyre) tipicamente entenderam que foi a África que havia deixado marcas no Brasil, os agudás eram a prova viva de uma história de influência linguística, religiosa, cultural e econômica brasileira em cidades importantes da África Ocidental. Além do mais, o trabalho de Laotan não simplesmente transformou os agudás em exemplos do sucesso brasileiro (ou baiano), mas também fez deles um claro precedente para os novos esforços diplomáticos e econômicos do Itamaraty na África ambos os quais tinham pretensões civilizadoras. Quando a publicação do CEAO em inglês para a África, *Brazilian Report*, republicou um artigo de Laotan sobre os agudás da Nigéria na edição de março-abril de 1962, os editores escreveram uma introdução explicando a relevância desta história para a política externa contemporânea: “Este artigo oferece uma nova perspectiva para entender os laços que unem os dois países: laços agora reforçados por uma política de aproximação entre o Brasil e a África”.⁹⁴

A descrição de Laotan dos agudás como “colonos” parece ter influenciado a percepção brasileira sobre eles, animando as ambições quase colonialistas de algumas empresas brasileiras que queriam entrar no mercado africano. A Companhia de Navegação Lloyd Brasileiro, por exemplo, deixou a relação entre “colonos” antigos e contemporâneos muito clara em um anúncio vendendo suas novas rotas de navegação para a África. O anúncio apareceu em inglês na “*Special Edition for Africa*”, publicada pelo CEAO e *Jornal da Bahia* em dezembro de 1962 para ser distribuída na África Ocidental. “O Brasil deveria procurar um terreno neste imenso território através do comércio, uma tarefa que será facilitada pela história de muitas nações da África negra que agora ganharam a sua independência.” O artigo explicou que os africanos contribuíram para o sangue e a cultura da nação brasileira, mas que o Brasil também deixou a sua marca histórica na África. “Não devemos esquecer que ainda hoje podemos encontrar inúmeros descendentes de africanos que fo-

⁹⁴ “Brazilian Influence on Lagos”, *Brazilian Report*, março/abril de 1962. O artigo “Vozes d’África”, *A Tarde*, 20/03/1957, já fazia um argumento similar, antes da nova política externa para a África.

ram trazidos para o nosso país”.⁹⁵ Esses laços de família, o artigo sugeria para os leitores africanos, deveriam fazer do Brasil um parceiro comercial natural, e garantir seu “terreno” (uma metáfora colonialista) na África.

A história dos agudás também forneceu evidência transatlântica da democracia racial do Brasil. Narrativas do orgulho dos agudás pela identidade brasileira, e a maneira como eles minimizavam o seu passado escravo, pareciam confirmar as noções na imprensa baiana de que a vida desses ex-escravos na Bahia e em outras partes do nordeste não podia ter sido tão horrível. A história de Laotan, como aparece em publicações baianas, explicou que os escravos brasileiros tinham aprendido a língua, profissões e também a religião, com senhores “liberais” preocupados com a educação de seus escravos. Os agudás contribuíram tanto para a sociedade de Lagos “porque não existia segregação na sua sociedade [no Brasil]”, permitindo que esses escravos e os libertos desenvolvessem o seu potencial. Reproduzindo o clichê sobre o Brasil como paraíso racial, Laotan acrescentou que os agudás eram “tradicionalmente um povo feliz dedicado à vida comunal”, “que gostavam de aproveitar a vida” e adoravam “dança de salão e o samba”.⁹⁶ Sendo assim, quando intelectuais como Freyre ou Verger refletiam sobre os agudás, podiam descrever a escravização dos africanos no Brasil como um período marcado por um intercâmbio cultural “recíproco”.⁹⁷

Nesses artigos que abordavam amplamente o tema da presença do Brasil na África, escritores baianos deixaram claro que a Bahia foi o lugar através do qual o Brasil projetou sua imagem no exterior. A Bahia, em outras palavras, foi o portal de entrada do Brasil para a África e foi ponto de referência no país para os assuntos relacionados aos contatos africano-brasileiros antigos e contemporâneos. Artigos como o de Verger passaram rapidamente de uma menção do “Brasil” no título para a abordagem de assuntos como a arquitetura ou a culinária “baiana” dos agudás.⁹⁸ Um editorial do *Diário de Notícias* promovendo a criação de uma casa de

⁹⁵ “Lóide Opens Shipping Lines to Africa”, “Special Edition for Africa”, *Jornal da Bahia*, dezembro de 1962. Para exemplos de como os brasileiros usaram a história dos agudás para promover negócios internacionais ver Santos, *O poder*, p. 44, p. 72 nota 37; Olinto, *Brasileiros*, p. 207.

⁹⁶ Encontra-se em “Brazilian Influence on Lagos”, *Brazilian Report*, março-abril de 1962.

⁹⁷ Verger, “Presença do Brasil”, *Diário de Notícias*, 2-3/10/1960.

⁹⁸ Verger, “Presença do Brasil”, *Diário de Notícias*, 2-3/10/1960.

cultura brasileira em Dahomey também falou sobre a origem e orientação baiana da cultura agudá nesse país: “E muitos deles, saídos da Bahia, levaram para o Dahomey os costumes bahianos, as coisas da Bahia, os nomes da Bahia, a língua portuguesa e de tal modo que ainda hoje permaneceu o gôsto e o amor pela terra e pela gente bahianas”.⁹⁹

Essas interpretações baianas sobre a história dos agudás estabeleceram o tom que os políticos e a imprensa nacional usariam durante a visita de Romana da Conceição em 1963. Os relatos da própria Romana sobre os seus laços com o Brasil reproduziram e amplificaram a história contada por Laotan e difundida por Freyre, Verger, CEAO e imprensa baiana. A visita de Romana ajudou a confirmar não só a democracia racial do Brasil, agora concebida em parte como resultado dos vínculos diretos com a África, mas também o *status* da Bahia como a principal representação de um Brasil africano.

Romana da Conceição, estrela da mídia: as dimensões transatlânticas da democracia racial do Brasil

Assim como os trabalhos de Laotan, a visita de Romana estimulou uma troca de ideias dirigidas ao público africano, mas que eram na verdade sobre a identidade nacional do Brasil. Isto começou com a encenação oficial que fez de uma humilde descendente de escravos negros uma convidada de honra do governo. A organização da viagem de Romana pelo Itamaraty reflete o desejo de que a visita demonstrasse para o público africano a boa vontade e amizade do Brasil. Da chegada de Romana no Rio, em 17 de maio de 1963, até a sua partida, os funcionários do Itamaraty a acompanharam em todos os encontros importantes com políticos e intelectuais, com amigos e familiares, e nas entrevistas com jornalistas, nas cinco cidades brasileiras que ela visitou. Romana fez o jogo deles e colecionou em um album dedicatórias de vários políticos, intelectuais e empresários. Em São Paulo, Romana foi recepcionada por ninguém menos que o magnata Peri Igel, que colocou um carro com motorista à sua disposição. Romana aproveitou a oportunidade para visitar a cidade de Apare-

⁹⁹ “Rosa dos ventos: apelo”, *Diário de Notícias*, 6/09/1962.

cida, onde agradeceu à Virgem a proteção durante a viagem para a África e no retorno ao Brasil. Igel então emprestou o jatinho particular para ela voltar ao Rio de Janeiro. Sobre este vôo, Romana disse a Antonio Olinto, que viajou ao Brasil na mesma época para fazer a cobertura da visita para *O Globo*, “E me senti gente importante naquele avião só para mim, com um piloto delicado e sorridente”.¹⁰⁰

Quando Romana se reuniu com João Goulart no gabinete da presidência em Brasília, fez um pedido inesperado. Explicou que nos setenta e três anos de vida nunca tinha ido ao dentista, na esperança de que o presidente marcasse uma consulta para ela. E Goulart assim o fez.¹⁰¹ No encontro com o governador da Bahia, Romana pediu duas mantas da aclamada carne do sol para levar para seus amigos agudás.¹⁰² Também conseguiu receber promessas de exportadores brasileiros de recomençar o comércio de carne seca e outros produtos baianos que eram muito importantes para os “brasileiros da África”.¹⁰³ Sem dúvida, o Itamaraty pretendia aproveitar essas reuniões, viagens e a cobertura da imprensa para exibir a famosa tolerância racial do Brasil para Romana, seus conhecidos nigerianos e para um público africano maior. As interações dela com Peri Igel, o presidente Goulart e o governador da Bahia confirmaram o respeito que mesmo os brasileiros poderosos nutriam pelos africanos e a forma gentil com que atendiam os seus pedidos humildes. Numa nação que tradicionalmente respeitava a herança e o povo africanos e que estava agora comprometida com a África contemporânea – como essas manifestações sugeriram – uma visitante africana modesta e idosa podia ser recebida como uma rainha. Ao voltar à Nigéria, Romana continuou a mostrar gratidão pelos anfitriões brasileiros ao dar entrevistas detalhadas a vários jornais locais sobre a hospitalidade que recebeu no Brasil.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Olinto, “Romana reencontra tias no Recife”, *O Globo*, 9/08/1963.

¹⁰¹ Olinto, “Romana reencontra tias no Recife”, *O Globo*, 9/08/1963.

¹⁰² “D. Romana diz que a Nigéria tem interesse na carne seca da Bahia”, *Jornal da Bahia*, 21/08/1963 (mês indicado nos recortes de jornais da biblioteca do CEAO. O conteúdo deste artigo indica que o mês é incorreto. As datas exatas da visita de Romana à Bahia não são muito claras, mas teria sido em junho ou julho).

¹⁰³ Olinto, “Romana reencontra tias no Recife”, *O Globo*, 9/08/1963.

¹⁰⁴ Ver, por exemplo, “In Town”, *Sunday Times* (Lagos, Nigéria), 16/06/1963, e “Woman is Now Stranger at Home”, *Morning Post* (Lagos, Nigéria), 29/08/1963. Agradeço a Jerry Dávila pelas cópias desses artigos.

O teatro montado para a visita de Romana ajudou ao Brasil a se apresentar para a África, mas simultaneamente serviu como polo de atração para representações domésticas de uma democracia racial atualizada. A imprensa nacional consistentemente apresentou não só a visita oficial de Romana, mas também a sua história de vida, como evidência da singular tolerância racial do Brasil. A maneira como Romana narrou a própria história, incluindo uma concepção idealizada do Brasil que refletia sua identidade agudá, se tornou uma evidência de democracia racial para seus interlocutores brasileiros. Romana deu ao Itamaraty e a imprensa uma história que nunca poderiam ter inventado sozinhos, mesmo que quisessem. Tudo que tiveram que fazer foi ligar os microfones.

As palavras e atitudes de Romana ajudaram a imprensa a escrever uma história dos descendentes de africanos do Brasil na qual a escravidão e a desigualdade racial não aparecem. Romana, segundo os jornais, expressou muita alegria em relação à maneira como foi recebida pelos brasileiros. “Romana desceu quase correndo as escadas do avião, sem se importar com os seus 73 anos de idade, tal era a ansiedade de pisar o chão do seu país”; esboçou “... um sorriso de ternura e alegria...”; e exclamou: “Mas é o meu Brasil! É a minha pátria!” Romana acrescentou que só tinha boas lembranças da infância, quando passava o tempo ajudando sua mãe a vender amendoim nas ruas da Bahia.¹⁰⁵ Quase todos os artigos mencionavam que ela havia passado a vida na África arrasada de “saudades” do Brasil.¹⁰⁶ Nos relatos sobre o retorno feliz de Romana à terra natal, uma mulher negra podia aparecer na imprensa brasileira expressando uma profunda nostalgia da infância que se passara nos anos subsequentes a abolição da escravidão – isto num período em que ativistas negros e intelectuais estavam constantemente chamando atenção para o fracasso do Brasil na sua tentativa de integrar ex-escravos e seus descendentes como cidadãos depois da abolição.¹⁰⁷

¹⁰⁵ “Dona Romana realiza o sonho de 63 anos”, *O Globo*, 18/05/1963.

¹⁰⁶ Por exemplo, “Romana voltou para matar o banzo”, *O Cruzeiro*, 8/08/1963; “Matando as saudades”, *Correio da Manhã*, 28/05/1963; “Romana da Conceição: 63 anos de saudades do Brasil”, *Correio da Manhã* 18/05/1963; “Romana reencontra tias no Recife (uma saudade, visitas, e o futuro)”, *O Globo*, 9/08/1963.

¹⁰⁷ Sobre os apelos dos ativistas negros por uma “segunda abolição” ao longo das décadas de 1940 e 50 ver Alberto, *Terms of Inclusion*, cap. 4 e 5. Na década de 50, pesquisas sobre as

As recordações alegres de Romana ofereciam evidência de que algumas pessoas negras sentiam fortemente que eram cidadãos plenos no Brasil. Longe de retratar essas lembranças como a opinião de uma estrangeira que havia vivido fora do Brasil por décadas, ou de alguém que deixou o país como o mais marginal dos brasileiros, a imprensa orgulhosamente se referia a ela como “brasileira”.¹⁰⁸

A forma particular com qual Romana experimentou a travessia do Atlântico também ajudou a minimizar a história do envolvimento do Brasil no tráfico transatlântico de escravos. Nas suas entrevistas à imprensa brasileira, ela fazia piadas sobre o contraste entre as suas duas viagens transatlânticas. Em 1899, ela suportou uma extenuante viagem de seis meses por mar, mas “a viagem de volta foi bem mais confortável do que a ida”.¹⁰⁹ A história de vida de Romana foi marcada pela lembrança de um único deslocamento – sua “ida para a África” – e não vice-versa. A tragédia na sua história foi a dolorosa partida e a cansativa viagem para fora do Brasil, habilmente resolvida pela volta feliz e confortável à sua terra natal em 1963. Devido as suas experiências como *brasileira*, Romana deixou de fora as histórias das viagens transatlânticas originais que definiram a história dos agudás africanos – por exemplo, ela não mencionou a vinda da avó da África para o Brasil como escrava.¹¹⁰ Dessa forma, a história de Romana ofereceu à imprensa uma maneira de falar sobre as viagens transatlânticas dos africanos e seus descendentes sem mencionar a brutal e angustiante travessia dos escravos e o retorno de alguns à África, substituindo histórias de uma cruel e cruciante saída do

“relações de raça” patrocinadas pela UNESCO identificaram vários impedimentos estruturais para a integração dos brasileiros de cor após a abolição; ver, por exemplo: Roger Bastide e Florestan Fernandes, *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*, São Paulo: Anhembi, 1955; Charles Wagley, *Race and Class in Rural Brazil*, Paris: UNESCO, 1952; Luiz de Aguiar Costa Pinto, *O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998.

¹⁰⁸ “D. Romana chega hoje ao Brasil”, *Jornal do Brasil*, 17/05/1963; “D. Romana vê Brasil de novo após 63 anos”, *Ultima Hora*, 18/05/1963; “Dona Romana realiza o sonho de 63 anos”, *O Globo*, 18/05/1963; “De como Romana veio ao Brasil”, *O Globo*, 8/05/1963; “Romana voltou para matar o banzo”, *O Cruzeiro*, 8/08/1963 (aqui *brasileira* aparece em negrito).

¹⁰⁹ “Romana encontra o passado”, *Jornal do Brasil*, 18/05/1963.

¹¹⁰ Em uma entrevista, Romana mencionou vagamente que a sua avó “tinha saído de Abeocutá mutio moça.” “De como Romana veio ao Brasil”, *O Globo*, 8/08/1963.

Brasil e uma volta redentora ao país.¹¹¹ Um artigo na revista *O Cruzeiro* oferece um exemplo extremo da inversão bajuladora, fazendo referências à nostalgia de Romana pelo Brasil durante os anos que viveu na África como “banzo”.¹¹² Nas formulações da revista *O Cruzeiro*, o Brasil era a terra natal da qual Romana, exilada na África, sentia saudade e faria qualquer coisa para alcançar. Embora essas histórias atlânticas atualizadas servissem muito bem aos jornalistas brasileiros, eram também verdadeiras para as experiências pessoais de Romana como uma brasileira nascida livre e uma agudá que não queria falar sobre escravidão.

Romana, sem se dar conta, deu à imprensa brasileira todo o material que precisavam para retratá-la como uma mulher negra, doce, risosa, humilde e com muito amor pelo Brasil e seu povo. Ao fazer assim, a imprensa utilizou uma imagem que ativistas negros brasileiros há muito tinham identificado como contraproducente e até pernicioso: a *Mãe Preta*. Na sua contribuição para o artigo sobre Romana de *O Cruzeiro*, Pedro Calmon, o pesquisador proeminente dos estudos afro-brasileiros, descreveu “Doce ‘Mãe Romana’” como uma “sultana velha de um reino infantil, o reino de sonho das crianças brasileiras para quem todas as ‘mães pretas’ são rainhas assim”.¹¹³ Romana foi realmente tratada como uma rainha no Brasil – mas em termos baseados em interpretações idealizadas, sentimentais e condescendentes do lugar da mulher negra na sociedade brasileira. As mães pretas eram amas de leite escravas, em alguns casos libertas, que amamentavam e cuidavam das crianças dos senhores brancos, mais adiante reverenciadas por Gilberto Freyre e outros como agentes principais do hibridismo cultural brasileiro. Embora os ativistas negros de São Paulo e do Rio de Janeiro tenham estrategicamente usado o símbolo da Mãe Preta como parte das reivindicações para uma integração maior na década de 1920, nos anos 60 os intelectuais negros já se posicionavam contra as suas conotações de

¹¹¹ Vários artigos referiram-se à viagem de Romana ao Brasil como a “volta” ou o “regresso”: “Regressa dona Romana”, *Ultima Hora*, 8/08/1963; “Romana voltou para matar o banzo”, *O Cruzeiro*, 8/08/1963; e os artigos de Olinto sobre Romana em *O Globo* tinham o título coletivo de “História de uma volta”, *O Globo*, 8-9/08/1963.

¹¹² “Romana voltou para matar o banzo”, *O Cruzeiro*, 8/08/1963.

¹¹³ Pedro Calmon, “Pedro Calmon conta a história da ida da africana que voltou”, *O Cruzeiro*, 8/08/1963.

relações benevolentes, íntimas e afetuosas entre senhores e escravas.¹¹⁴ Mas essas são exatamente as conotações que vários artigos davam ao amor de Romana pelo Brasil. Como uma mulher negra que amava o Brasil no passado e no presente, ela parecia aprovar afirmações dominantes de tolerância racial. Aparentemente os organizadores da visita de Romana tinham originalmente planejado sua chegada ao Brasil para 13 de maio (aniversário da Abolição e mesma data da nomeação de Senhora como “Mãe Preta do Brasil”, dois anos mais tarde), demonstrando que tinham antevisto o potencial de Romana para se tornar um símbolo de reconciliação racial.¹¹⁵

As afirmações da harmonia racial do Brasil, no passado e no presente, que a imprensa brasileira construiu em volta da visita de Romana sugerem que havia continuidade entre as antigas formulações de democracia racial (como as de Freyre), que apresentavam o Brasil como um paraíso racial desde a época da escravidão, e a versão nova do começo da década de 1960. Mas ao mesmo tempo, a cobertura de sua visita revela a ascensão de formas alternativas de pensamento sobre as conexões africanas do Brasil originadas a partir de esforços não oficiais de pessoas comuns como Mãe Senhora e a própria Romana, nos dois lados do Atlântico, as quais os jornalistas e intelectuais baianos ajudaram a divulgar. Especificamente, a imprensa nacional começou a ecoar as afirmações dos baianos e agudás sobre o papel central da Bahia na conexão com a África. O artigo de *O Cruzeiro*, por exemplo, referiu-se a Romana como “baiana de nascimento e coração”, embora Romana repetisse com frequência que era pernambucana de nascimento. A atribuição da naturalidade baiana parece ter acontecido de forma natural e se tornou um aspecto fundamental de sua história, apesar de incorreto. No mesmo artigo, Calmon explicou aos leitores de *O Cruzeiro* que em lugares como Ajudá e Lagos, onde agudás haviam se instalado, a palavra Bahia se referia de

¹¹⁴ Sobre as mudanças nas interpretações dos intelectuais e militantes negros sobre a imagem da Mãe Preta ao longo do século XX, ver Andrews, *Blacks and Whites*, pp. 215-18, 31, 302, 30-31 nota 12; Alberto, *Terms of Inclusion*. Sobre a década de 1920, ver também Tiago de Melo Gomes, *Um espelho no palco: identidades sociais e massificação da cultura no teatro de revista dos anos 1920*, Campinas: Unicamp, 2004; Micol Seigel, *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States*, Durham e Londres: Duke University Press, 2009.

¹¹⁵ O mau tempo por vários dias atrasou o seu vôo original. Olinto, *Brasileiros*, p. 262.

forma geral a todas as nações de fora da África.¹¹⁶ O relato de Calmon sobre o proeminente *status* simbólico da Bahia entre os agudás entrelaçou-se com os contínuos esforços de jornalistas e intelectuais baianos de posicionar a cidade como representante de todo o Brasil africano. A visita de Romana à Bahia produziu material novo para este projeto. Artigos na imprensa baiana referiam-se a Romana como uma deles, explicando que Romana havia vivido lá antes de partir para a África; que ela tinha família na Bahia; e que lá tinha frequentado a escola.¹¹⁷

O itinerário de Romana no Brasil também permite enxergar os significados alternativos que a sua visita teve para alguns afro-descendentes brasileiros. No Rio, a irmandade negra de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito celebrou uma missa para agradecer pelo retorno dela ao Brasil. Romana mais tarde explicou a Olinto que este foi um dos momentos mais comoventes e significativos de sua viagem.¹¹⁸ Os documentos mencionam muito brevemente esta missa, mas parece que membros da irmandade viam em Romana uma companheira brasileira descendente de africanos que, como eles, fez do catolicismo parte central de sua vida e identidade num contexto de dificuldade. Mais tarde, na viagem para a Bahia, Romana teve a oportunidade de conhecer uma mulher que era, em vários aspectos, sua equivalente na costa ocidental do Atlântico: Mãe Senhora. Os detalhes sobre a visita de Romana ao candomblé de Senhora são escassos, mas podemos imaginar que a dedicação paralela dessas duas mulheres para restabelecer contatos com o outro lado do oceano (através de meios similares) fez desse um encontro significativo para elas – embora mais por razões de forma do que propriamente de conteúdo, já que o interesse de Senhora era de preservar uma cultura e uma religião africanas, enquanto Romana queria preservar a cultura brasileira e o catolicismo. De qualquer forma, as reportagens na imprensa nacional sobre esse encontro, presumindo que o público conhecia Senhora e que entendia como natural o encontro de-

¹¹⁶ “Pedro Calmon conta a história da ida da africana que voltou”, *O Cruzeiro*, 8 de agosto de 1963.

¹¹⁷ Ver, por exemplo, “Romana da Conceição, a brasileira da Nigéria, estudou no Cais Dourado”, *Jornal da Bahia*, 20/05/1963.

¹¹⁸ Olinto, *Brasileiros*, p. 262.

las, sugerem que a famosa mãe de santo conseguiu se estabelecer como símbolo das conexões africanas da Bahia neste período.¹¹⁹ Esse encontro oferece uma boa ilustração de como a visita de Romana ajudou a realçar a forma e o conteúdo das novas conexões africanas que a Bahia representava – diretas, recíprocas, contínuas e nascidas de uma história de contatos entre pessoas comuns.

Conclusão

A visita de Romana da Conceição em 1963 demonstra como narrativas locais, nacionais e transnacionais sobre a africanidade do Brasil convergiram, por diferentes razões, para o processo de reorganização da política externa na década de 1960. No Brasil, a abertura do governo para a África criou um fórum de asserções sobre certo tipo de africanidade brasileira anteriormente defendida por líderes religiosos e por intelectuais na Bahia, como Mãe Senhora, Pierre Verger e os pesquisadores do CEAO. No começo dos anos 60, quando queriam aproveitar o interesse do Itamaraty de exibir a Bahia como vitrine de um Brasil africano, apresentaram visões das conexões africanas da Bahia como diretas, vibrantes e contemporâneas. Neste contexto, os jornalistas e intelectuais baianos descobriram e interpretaram a história dos agudás como evidência do intercâmbio contínuo entre a Bahia e a África Ocidental e como precursora das iniciativas contemporâneas da política externa. Do outro lado do Atlântico, as mudanças na política externa do Brasil criaram oportunidades para que os “brasilerios da África”, como Romana da Conceição, restabelecessem laços com o Brasil num período de transição e grande nostalgia nas comunidades agudás.

Narrativas de ambos os lados sobre os passados entrelaçados do Brasil e da África se juntaram casualmente no começo da década de 1960 no Brasil. Embora o governo inicialmente tenha ajudado a revitalizar essas histórias transatlânticas para o público africano, elas ajudaram a transformar a forma e o conteúdo das ideologias da democracia racial no Brasil. Em parte, os significados políticos dessa transforma-

¹¹⁹ “Romana reencontra tias no Recife”, *O Globo*, 9/08/1963.

ção são difíceis de avaliar porque os pesquisadores e ativistas que escrevem sobre os usos que o Estado fez da África tendem a avaliar as políticas dos governos de Quadros e Goulart junto com as políticas dos governos militares do pós-1964.¹²⁰ As interpretações desses escritores sobre a dimensão cultural da política externa independente do Brasil, portanto, reiteram as críticas às subseqüentes políticas culturais da ditadura, mais conhecidas através do relato que o militante e intelectual negro Abdias do Nascimento fez da participação brasileira no Festival de Artes e Culturas Africanas em Lagos, em 1977. Em *Sitiado em Lagos*, Nascimento criticou as formas pelas quais o governo militar e o Itamaraty usaram as conexões africanas do Brasil para propagar no exterior a imagem de um país racialmente democrático e culturalmente africano, ao mesmo tempo em que a ditadura perseguia intelectuais e ativistas que se pronunciavam contra a discriminação no país.¹²¹ Esta interpretação é consistente com a crítica que os acadêmicos e militantes construíram sobre a democracia racial nos anos 70 e 80 – a ideia de que a democracia racial é um mito patrocinado pela elite, uma cortina de fumaça que esconde a desigualdade flagrante no Brasil.

Interpretações das políticas culturais do Brasil para África como pura manipulação fazem sentido no contexto da ditadura, quando tanto as relações do Brasil com a África como as definições da africanidade brasileira mudaram de forma marcante. Citando preocupações com a segurança nacional, os primeiros governos militares de imediato reorientaram sua política para África, distanciando-se das nações africanas que consideravam perigosas por causa da tendência esquerdista pós-colonial, ou porque se encontravam em processo de descolonização e intensificando as relações com a África do Sul.¹²² Os subseqüentes governos militares reconheceram e reataram contatos com outras nações africanas, mas o

¹²⁰ Todos os estudos sobre os usos da cultura africana durante o período da política externa independente (citados na nota 8) são em si pequenos trechos de trabalhos que focalizam primeiramente na ditadura. Isso contribui para enfatizar a continuidade e minimizar as diferenças entre os dois períodos.

¹²¹ Abdias do Nascimento, *O Brasil na mira do pan-africanismo*, Salvador: Edufba/CEAO, 2002. Ver também Elisa Larkin Nascimento, *Pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra*, Petrópolis: Vozes, 1981.

¹²² Saraiva, *O lugar*, cap. 3; Shaffer, “What Will You Do”, p. 24; Dzidziyeno, “African Connection”, p. 140.

fizeram com o objetivo pragmático de fazer negócios lucrativos, sem o espírito de irmandade terceiro mundista que havia inspirado a política externa e independente de Quadros e Goulart. Ao mesmo tempo, os líderes militares brasileiros voltaram a celebrar a misturada e histórica herança africana (principalmente quando lidavam com o exterior), enquanto criavam instrumentos de repressão (polícia secreta, exílio, prisão) para usar contra quem falasse sobre assuntos raciais no Brasil.¹²³

Mas a visão destes usos oficiais da África como uma “cortina de fumaça” que encobria a discriminação no país faz sentido principalmente como uma interpretação do contexto histórico altamente polarizado da ditadura.¹²⁴ Isso não quer dizer que o governo não tenha usado as ideias sobre a harmonia racial do Brasil de forma instrumental em outros momentos da história – certamente as usou. Como vimos, no começo da década de 1960, as pessoas que se esforçaram para manter vivas as relações do Brasil com a África, como Romana e Senhora, ofereceram às elites, ao governo e à imprensa a matéria-prima para que pudessem construir novas imagens da democracia racial brasileira para consumo dentro e fora do país. Mas o contexto mais amplo do início dos anos 60 – no auge da democracia popular, da crença no ideal da democracia racial e da solidariedade por um Terceiro Mundo não-alinhado – devia ser também levado em conta, principalmente porque contrasta radicalmente com o que viria a seguir.

A abertura para a África no começo dos anos 60 ajudou pessoas comuns de ambos os lados do Atlântico a colocar suas visões sobre as conexões africanas do Brasil – baseadas em histórias alternativas da

¹²³ Sobre as ideias de mestiçagem na época da ditadura, ver Renato Ortiz, *Cultura brasileira e identidade nacional*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. Sobre a censura das discussões sobre discriminação, ver Thales de Azevedo, *Democracia racial: ideologia e realidade*, Petrópolis: Vozes, 1975.

¹²⁴ Ao mesmo tempo em que alguns pesquisadores recentemente começaram a questionar a interpretação da democracia racial como mera “cortina de fumaça”, eles também chamam atenção para as maneiras como o ideal de inclusão racial foi utilizado de forma eficaz por alguns brasileiros de descendência africana na reivindicação de uma cidadania plena. Alberto, *Terms of Inclusion*; Caulfield, *In Defense of Honor*; Peter Fry, “Politics, Nationality, and the Meanings of ‘Race’ in Brazil”, *Daedalus* v. 129, n. 2 (2000); Gomes, *Um espelho*; Hebe Maria Mattos, *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista, Brasil, século XIX*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995; Robin Sheriff, *Dreaming Equality: Color, Race, and Racism in Urban Brazil*, Rutgers: Rutgers University Press, 2001.

diáspora – temporariamente no centro da vida nacional. Assim, transformaram a forma e o conteúdo dos discursos oficiais sobre a própria identidade africana do Brasil. Primeiro, os contatos com a África e os africanos contemporâneos ajudaram a reinterpretar a herança africana brasileira como “essência”, algo que não precisava mais ser assimilado, misturado, abasileirado ou branqueado. A possibilidade de se afirmar a africanidade “pura” (cultural, racial, religiosa) e ao mesmo tempo se manter brasileiro – aliás, a afirmação da africanidade como um aspecto central e icônico da brasilidade – passou a fazer parte da cultura brasileira dominante no começo dos anos 60 e permanece ainda hoje no centro da maior parte do ativismo cultural da Bahia. Segundo, o restabelecimento das relações com a África e os africanos contribuiu para a redefinição da “tradição” africana, que deixou de ser algo considerado rígido e congelado, e passou a ser vivo, ativo e plástico, plantando as sementes para os ativistas estudantis dos anos 70, que procuraram inspiração política nos acontecimentos da África contemporânea. Finalmente, os contatos com a África neste período ajudaram a estabelecer a primazia da Bahia na renovação dos encontros transatlânticos e ajudaram a tirar o estado das margens da identidade nacional para o centro de um “afro”-Brasil emergente. Em resumo, a colaboração entre o governo e um grupo de pessoas da Bahia, no começo da década de 1960, conferiu relevância nacional a uma visão baiana sobre a inclusão racial. Em grande parte, esse sucesso veio à custa da visão dos militantes negros do sudeste que procuraram reivindicar o lugar do negro no Brasil usando as concepções legais de cidadania e se afastando das noções de “sentimentalismo” e africanidade. Embora muitos militantes do movimento negro mais tarde deplorassem as representações oficiais de mulheres negras como Romana ou Senhora como mães pretas (e com razão), vale a pena lembrar que elas eram, em parte, autorrepresentações de mulheres que tinham suas próprias agendas políticas e culturais. A história da visita de Romana, portanto, chama a atenção para as diversas trajetórias – e seus inesperados resultados – que estiveram por trás das mudanças nas definições do conceito de democracia racial no Brasil do século XX.

Texto recebido em 16/03/2010 e aprovado em 19/04/2011

Resumo

A conjuntura política, cultural e intelectual do início dos anos 60 no Brasil (e no mundo atlântico de forma mais geral) produziu novas concepções sobre a natureza das relações entre o Brasil e a África e, ao mesmo tempo, sobre a natureza da noção de africanidade e da inclusão racial no Brasil. Embora o enfoque da produção acadêmica tenha ressaltado que essa visão particular da africanidade brasileira serviu a um projeto político de governos nacionais e locais, a idéia na verdade surgiu de uma convergência complexa de projetos e agendas, nas quais africanos e brasileiros afro-descendentes desempenharam um papel fundamental. Este artigo delinea os processos imprevisíveis através dos quais esses diversos grupos convergiram para definir e divulgar uma africanidade brasileira no início dos anos 60, no auge da celebração de uma democracia racial potencialmente inclusiva, antes da instauração da ditadura militar e da rejeição (nos anos 70) da democracia racial como um mito. Através da história da visita oficial ao Brasil, em 1963, de Romana da Conceição (uma brasileira afro-descendente que vivia na Nigéria desde 1900), o artigo procura analisar as implicações políticas daquele momento tal como ele foi sentido por muitos dos que nele participaram: em termos que incluem não só as limitações, mas também as possibilidades que a renovação dos laços atlânticos legou aos brasileiros de origem africana na sua tentativa de definir a sua cidadania e seu lugar no Brasil. Finalmente, o artigo propõe uma compreensão do mundo atlântico que se estende para além do limite temporal tradicional de meados do século 19, para incluir ações de indivíduos – e de estados pós-coloniais – no século 20.

Palavras-chaves: democracia racial – africanidade – Bahia – Itamaraty – Romana da Conceição

Abstract

The political, cultural, and intellectual conjuncture of the early 1960s in Brazil (and in the Atlantic world more broadly) generated new public formulations of the nature of Brazil's connections to Africa, and concurrently, of the nature of Brazil's own Africanness and racial inclusiveness. Though many scholars have focused on the ways that this particular vision of Brazil's African identity served the political project of national and local governments, it emerged out of a complex convergence of projects and agendas, in which Africans and Brazilians of African descent played key roles. This article traces the unexpected processes by which these diverse groups came together to highlight Brazil's Africanness in the early 1960s, a moment that marked the high point of celebrations of a potentially inclusive Brazilian racial democracy, before both the onset of military dictatorship and the dismissal of racial democracy as myth. Using the story of the 1963 official visit to Brazil of Romana da Conceição, a Brazilian of African descent who resettled to Africa in 1900, the article seeks to analyze the political implications of this moment as it was experienced by many involved: in terms that encompass the possibilities as well as the limitations that renewed

Atlantic ties provided African-descended Brazilians in their quest to define their citizenship and belonging in Brazil. Finally, in so doing, it argues for an understanding of the Atlantic world that extends past the traditional temporal boundary of the mid-nineteenth century, to include the actions of individuals—and of post-colonial nation-states—well into the twentieth.

Keywords: racial democracy – africanity – Bahia – Itamaraty – Romana da Conceição