

África e Brasil: novas aproximações

uma entrevista com Luis Nicolau Parés

Luis Nicolau Parés é doutor em Antropologia da Religião pela Universidade de Londres e professor da Universidade Federal da Bahia. Publicou **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia** (Campinas: Editora da Unicamp, 2006), além de diversos artigos em livros coletivos e periódicos no Brasil e no exterior. Foi editor da Revista Afro-Ásia entre 2005 e 2008. Sua produção acadêmica situa-se na fronteira entre a história e a antropologia, com foco nas populações afro-brasileiras e da África ocidental, privilegiando abordagens comparativas. Vem desenvolvendo e orientando pesquisas sobre religiões africanas e afro-brasileiras, etnicidades africanas no Brasil e antropologia visual.

Entrevista concedida por correio eletrônico a Fábio Baqueiro Figueiredo em julho de 2009, a partir de roteiro elaborado por Carlos Francisco da Silva Júnior e Fábio Baqueiro Figueiredo.

No seu livro, “A formação do candomblé”, você discute o papel que a tradição da área vodum - de onde provinham os jejes na Bahia - desempenhou na estruturação do candomblé no século XIX, que costumava ser atribuída pela historiografia basicamente à tradição nagô. O que sua pesquisa revela sobre esse momento das práticas religiosas afro-brasileiras?

Embora, na Bahia de meados do século XIX, os nagôs fossem demograficamente dominantes entre a população africana, no âmbito do Candomblé - uma instituição já bem organizada naquele período - a presença de referentes culturais originários da área *gbe*, ou seja, jejes, era bem mais expressiva do que a literatura sobre o tema e a tradição oral tem geralmente reconhecido. Sem querer estabelecer qualquer juízo de valor sobre a superioridade ou predominância cultural de uma tradição africana sobre a outra, como fizera Nina Rodrigues ao privilegiar aos nagôs, parece fora de dúvida que as tradições jejes, dedicadas ao culto dos voduns, exerceram um papel determinante na institucionalização do Candomblé. Entre outros aspectos, destaco a agregação de múltiplas divindades num mesmo templo e sua celebração conjunta como característica estrutural que pode ter sido inspirada pelos cultos aos voduns. Pesquisadores como Vivaldo da Costa Lima, Julio Braga e Yeda Pessoa de Castro já alertaram para a importância da terminologia jeje no Candomblé contemporâneo, inclusive nas casas que se consideram como puramente nagôs. A minha pesquisa documental sobre o jornal *O Alabama* (1863-1871) mostra o uso sistemático do termo “vodum” para se referir às divindades africanas naquele período, frente à ausência quase absoluta do termo iorubá “orixá”, hoje mais conhecido. Também nas denúncias contra os candomblés que se veiculavam nesse jornal, a terminologia jeje era dominante, ou, pelo menos, de igual peso que a nagô, e, dos terreiros que podem ser identificados pela sua nação, a maioria parece ter sido jeje. Essa evidência sugere que os cultos aos voduns importados pelos africanos da área *gbe* atuaram como *modelo organizacional* na formação do Candomblé baiano.

Um dos mais longos debates envolvendo historiadores e antropólogos nas Américas tem sido o estatuto das práticas culturais e instituições africanas nas culturas negras do lado de cá do Atlântico, entre “africanistas”, de um lado, e os chamados “crioulistas”, de outro. Como você avalia o debate atual entre essas duas tendências, e em que termos é possível identificar elementos culturais presentes na área de culto vodum que “sobreviveram” na Bahia do século XIX?

Desde os anos de 1970 e, sobretudo, nos de 1980, houve essa polarização teórica, muitas vezes ideológica, também, entre os “africanistas”, que enfatizavam as continuidades culturais africanas nas Américas, e os “crioulistas”, que tendiam a destacar a importância do contexto histórico americano, em detrimento da “procura obsessiva” por sobrevivências ou africanismos. A minha opinião é que seria desejável transcender essa dicotomia teórica de modo a melhor compreender a imbricação indissolúvel entre as transferências culturais e suas transformações. Tentativas historiográficas mais recentes com estudos biográficos de indivíduos concretos, como os trabalhos de João Reis ou James Sweet, abrem espaço para novas perspectivas mais nuançadas e complexas que levem em conta as ambiguidades e paradoxos entre as supostas continuidades e as aparentes adaptações, ressignificações, recriações ou invenções. A simples procura pelas origens não leva muito longe (o exercício denota geralmente uma intencionalidade política muitas vezes anacrônica), mas, no âmbito dos estudos afro-americanos, também resulta limitador prescindir de forma sistemática do conhecimento das realidades africanas, quando sabemos do fluxo e refluxo histórico de produtos, idéias e pessoas entre ambas as partes do Atlântico. Ao analisar o processo de formação do Candomblé, eu me interesso por compreender o movimento, a interação entre as continuidades e as transformações, entre a memória de práticas e experiências vividas e suas atualizações em novos contextos sociais que exigem novas respostas e significados. Eu penso que o método comparativo e a identificação de diferenças significativas – entre momentos históricos e elementos efetivamente comparáveis – é um caminho possível para esse exercício interpretativo.

Ainda sobre seu livro, você informa, no prefácio, que a obra trata da “historiografia de duas palavras: “jeje e vodun”; mais tarde, propõe uma hipótese alternativa para o etnônimo jeje. Como seu trabalho se insere nos estudos sobre a identidade étnica na diáspora africana, e como ele pode contribuir para identificar os africanos escravizados para o Brasil?

Na minha interpretação dos processos de identificação étnica na diáspora africana, recorro às teorias relacionais e situacionistas inauguradas pelos trabalhos de Frederik Barth e Abner Cohen, porém tento estabelecer um balanço entre as perspectivas que enfatizam a liberdade de escolha dos indivíduos e aquelas que destacam a importância da coação exercida pela estrutura social, ou seja, tento pensar na coexistência de identificações primordiais de caráter subjetivo, por vezes estratégicas e instrumentais, e as identificações impostas de fora, pela sociedade mais abrangente, que parecem desconsiderar as opções subjetivas. Para reconciliar essa dicotomia, sugiro pensar em termos de *processos de identificação*, mais do que em identidades fixas e, sobretudo, em *processos de identificação múltipla*. E só levando em conta essa multiplicidade identitária que poderemos imaginar as experiências dos africanos nas Américas. Eu achei o caso de um escravo chamado Lorenzo que, em diversos documentos do inventário do seu senhor, foi identificado ora como savalu, ora como jeje, ora como mina. Podemos supor que ele devia ser ainda identificado como africano ou negro. Cada uma dessas categorias podia surgir segundo contextos e interlocutores diferenciados e devia implicar em emoções, experiências e ações sociais diferenciadas. Se não conseguimos entender essa multiplicidade e esse dinamismo situacional não avançaremos muito na compreensão da configuração das nações africanas no Brasil. Todavia, na sua dimensão coletiva, penso que os processos de identificação étnica não se reduzem a um vago sentimento de pertença cultural, mas que eles estão sempre permeados por uma dimensão política, implícita ou explícita. Quanto aos estudos sobre as etnicidades africanas no Brasil, penso que um caminho interessante é examinar a historiografia e as trajetórias espaço-temporais das categorias, levando em conta os contextos africanos e brasileiros e, na medida do possível, os significados atribuídos a essas categorias pelos próprios sujeitos. Nesse sentido, é importante analisar os comportamentos, as dinâmicas associativas e as instituições sociais onde essas categorias se manifestavam.

A aproximação entre História e Antropologia data já de algumas décadas, com resultados múltiplos do lado da História. Esse mesmo período assistiu a profundas redefinições na Antropologia. Como você foi levado a esse diálogo, e o que você recomenda a jovens historiadores interessados no estudo da cultura?

Na minha pesquisa, a interface entre a antropologia e a história se deu sempre de uma forma bastante espontânea e não refletida. Parecia óbvio, para mim, que, se eu quisesse entender as transformações das práticas religiosas, deveria entender os sujeitos praticantes, e que, se quisesse entendê-los, precisava conhecer o seu passado, os antecedentes que permitiram a sua expressão presente. Uma coisa levava à outra. Quando se está interessado em compreender como uma determinada prática cultural se transforma, será preciso algum tipo de abordagem diacrônica, compreender o contexto histórico e os valores que estavam em jogo em um determinado momento e aqueles que estavam em jogo num momento subsequente. Depois vem o exercício de tentar interpretar as modulações e razões do movimento que leva de um ao outro. Eu não saberia dar conselhos, apenas me parece importante, para entender uma determinada prática social, analisar o contexto social e os significados possíveis naquele contexto, de modo a poder limitar a interpretação. Por outro lado me parece importante o exercício de reflexividade e crítica epistemológica postulada pela antropologia pós-moderna, sobretudo para minimizar o risco (aliás, inevitável) de subjugar a interpretação à subjetividade ideológica.

Recentemente, um número crescente de pesquisadores brasileiros vem recorrendo à História da África para explicar a própria formação do Brasil entre os séculos XVII e XIX. Você mesmo chegou à Bahia no âmbito de esforço comparativo. Como você vê essa aproximação, e em que medida é possível desenvolver pesquisas a partir do Brasil sobre a África pré-colonial?

A História da África pode ser um complemento importante para decifrar certas realidades brasileiras, mas também não devemos pensar que a África é a chave mágica para revelar qualquer aspecto da história brasileira, nem mesmo da afro-brasileira. Tendemos a pensar a partir de categorias fechadas como “África”, “Brasil”, “Europa”, mas estas palavras, atreladas a supostas origens, geografias e culturas diferenciadas, podem ofuscar, mais do que iluminar, a compreensão de dinâmicas culturais que, de

fato, se desenvolvem num marco de circularidade atlântica. Nesse sentido, levando em conta séculos de fluxo e refluxo intercontinental, penso que é possível examinar desde o Brasil certos aspectos dessa África atlântica pré-colonial, não só através dos vestígios encriptados numa pluralidade de manifestações culturais afro-brasileiras, mas também em termos da documentação escrita conservada nos arquivos brasileiros, passível de contribuir para o conhecimento do passado africano. Acho que há, também, por parte dos historiadores africanos, uma crescente consciência do potencial desses olhares cruzados para enriquecer uma compreensão mútua.

Este ano comemoram-se cinquenta anos de fundação do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, a primeira instituição acadêmica brasileira voltada para a produção de conhecimento sobre a África. Como você vê o estado dos Estudos Africanos hoje no Brasil e na Bahia, em termos de temas, períodos e regiões?

Os Estudos Africanos no Brasil estão conhecendo um crescimento sem precedente, e o CEAO, tanto pelo seu passado institucional, como pelo seu programa de pós-graduação mais recente, está se constituindo num centro de excelência nessa área do conhecimento. Todavia, o desafio é grande e será necessário bastante esforço para que esse projeto venha a se consolidar. Na Bahia há dinâmicas sócio-políticas bastante complexas que às vezes parecem dificultar a cooperação, mas talvez a diversidade de iniciativas seja também criativa e enriquecedora. Eu penso que os Estudos Africanos feitos no Brasil podem abarcar qualquer tema, período ou região. Seria absurda qualquer limitação nesse sentido. Todavia, pela história do país é compreensível que exista uma ênfase relativa no que chamei de África atlântica (incluindo aqui Moçambique). Porém, cabem duas ressalvas. Uma é a necessidade de não confundir ou circunscrever essa África atlântica à África lusófona, o que implicaria o risco de reproduzir padrões coloniais. A outra seria evitar limitar a África atlântica à história da escravidão. Por um lado, a História da África excede em muito a história da escravidão, e, por outro, não podemos pensar a escravidão apenas em termos da experiência americana, desconsiderando as condições específicas do contexto africano. Nesse sentido, penso que, do mesmo modo que é importante estimular uma História da África que permita melhor conhecer o Brasil, também devemos nos esforçar por não interpretar a África apenas em clave brasileira. Ou seja,

é preciso desenvolver conhecimento sobre a África a partir das próprias realidades africanas.

Os “Estudos Africanos” surgiram no contexto estadunidense do pós-guerra, profundamente marcados pela herança colonial e escravista, e pela necessidade de conhecer os novos espaços de exercício da hegemonia dos Estados Unidos. O desafio, em todas as partes do mundo, tem sido superar essa herança. Estamos, aqui no Brasil, suficientemente atentos às demandas e às questões colocadas pela produção acadêmica da própria África? Como você avalia a importância disso?

Seria desejável uma comunicação mais aberta e fluida com os intelectuais africanos para identificar quais são essas demandas, assim como uma colaboração institucional para desenvolver pesquisa conjunta adequada a essas demandas. Sabemos que isso não é fácil pelas dificuldades de financiamento e, às vezes, pelas barreiras linguísticas, mas esses obstáculos podem e devem ser superados. Os Estudos Africanos no Brasil, pela sua estreita vinculação com a história e a cultura afro-descendente, estão, de uma forma ou de outra, atrelados às demandas e às agendas políticas dos movimentos sociais negros de luta antirracista e desenvolvimento social. Isso está resultando numa crescente politização do conhecimento. Mas essa dinâmica não é exclusiva do Brasil e está acontecendo algo semelhante nos centros intelectuais africanos onde a crítica pós-colonial é mais forte. Eu defendo a necessidade de uma crítica epistemológica sistemática na produção do saber acadêmico, pois sabemos que este, embora concebido como instrumento libertador e de empoderamento, pode vir a reforçar relações de dominação e outras assimetrias de poder. Os intelectuais brasileiros que trabalham sobre a África não podem se eximir dessa responsabilidade, e deveriam estabelecer um diálogo horizontal e permanente com seus pares africanos para não reproduzir padrões indesejáveis do passado. Todavia, a reflexividade epistemológica deveria servir para que a inevitável politização do saber, sobre a África ou qualquer outro domínio, não acabe por convertê-lo em simples instrumento ideológico.