



O navio de volta para casa: tropos analíticos como mapas da e para a história cultural da diáspora africana¹

J. Lorand Matory²

Tradução: Ana Claudia Lopes³ e Hasani Elioterio dos Santos⁴

Resumo: O foco do debate são as várias metáforas paradigmáticas que, de acordo com o autor, têm orientado as análises sobre a vida e cultura dos afrodescendentes nas Américas e sobre suas relações com a África. Ao debater as perspectivas abertas por metáforas-chave, como sobrevivências, crioulização e memória coletiva, o autor desenvolve suas próprias reflexões teóricas, propondo o “diálogo” como alternativa para tratar o tema.

Palavras-chave: África; metáforas; diálogo.

The Homeward Ship: Analytic Tropes as Maps of and for African-Diaspora Cultural History

1 Uma primeira versão deste texto foi publicada como Matory, Lorand. “The Homeward Ship: Analytic Tropes as Maps of and for African-Diaspora Cultural History”. In: Rebecca Hardin, Kamari Maxine Clarke (Orgs.). *Transforming Ethnographic Knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press in August 2012, pp. 93-112.

2 Department of African and African American Studies - Duke University – EUA - jm217@duke.edu

3 Programa de Pós-Doutorado em Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) – São Paulo – Brasil – opesanaclau@usp.br

4 Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) – São Carlos - Brasil - hasanisantos@gmail.com

Abstract: *The focus of the debate are the various paradigmatic metaphors that, according to the author, have guided the analyses of the life and culture of Afro-descendants in the Americas and their relations with Africa. In discussing the perspectives opened by key metaphors such as survival, creolization and collective memory, the author develops his own theoretical reflections, proposing “dialogue” as an alternative to address the issue.*

Keywords: *Africa; metaphors; dialogue.*

Sou apaixonado pela África desde os cinco anos de idade, em parte, devido a um livro. Fisicamente, tudo o que resta de meu *Illustrated Book about Africa*, de Felix Sutton e H. B. Vestal (1959), é a capa, as primeiras trinta páginas de texto e as vívidas litografias, além das tiras de fita adesiva que minha mãe tantas vezes usou para consertá-las. Por meio daquelas páginas, aprendi sobre o Aoudad do deserto, a naja egípcia, o damão-do-cabo, o feneco e a abetarda, assim como sobre o okapi “selvagem”, poucos dos quais eu já havia visto em um zoológico. Passei então anos procurando essas criaturas em zoológicos, parques de diversão, *pet shops* e livros dos Estados Unidos. No entanto, nada naquele livro me fascinava mais do que “as mulheres sara com seus discos labiais”, os ashanti em seus tecidos kentê, os “tuaregues encobertos de azul”, o beduíno falcoeiro, a mulher herero de mangas bufantes, e o dançarino “watusi” com sua saia vermelha, suas varas de dança, e seu capacete que lembra as costas de um *colobus*. Há algum tempo, considero racista essa fusão indiscriminada de etologia e etnologia, mas esse livro se tornou a semente, ou a raiz, de meu igualmente indiscriminado amor pela África e anseio de abraçá-la.

Viagens pelos tropos

Esse abraço, porém, foi fruto das bênçãos de inúmeros “casamenteiros”. Antes mesmo que visitasse a África, eu a conheci por intermédio de uma *santera* cubana – como são chamados os praticantes da santería (ou *ocha*), religião inspirada na África – que era professora de espanhol na Howard University, em Washington D.C. Os cinco braceletes de ouro no pulso silenciosamente anunciavam que a Dra. Contreras era devota e protegida pela divindade atlântico-iorubá *Ochún*. Antes de saber do que se tratava, desconfiei que houvesse algum mistério no significado daqueles braceletes e, assim, tentei alcançá-los com a mão para investigar. Com a velocidade de uma serpente e a delicadeza de uma bailarina, Contreras os retirou de meu alcance. Seguindo o mapa desenhado por

Roger Bastide em “As Religiões Africanas do Brasil” ([1960] 1978), também fez uma parada no Brasil, refazendo o caminho do que ele e William Bascom (1972) identificaram como o grande arco da influência iorubá nas Américas. Desse episódio em diante, a Iorubalândia era a capital da África que eu buscava.

Yvedt, minha falecida irmã e meu modelo exemplar, também amava a África. Ela seguiu sua paixão pela arte africana – uma paixão nutrida pelos livros e aulas dançadas, de Robert Farris Thompson, professor de história da arte na Universidade Yale –, e conectou nossa família a um grande circuito de peregrinação negra [*black pilgrimage circle*] que, dos anos 1960 até os dias de hoje, fez da viagem para a África um rito de passagem quase tão importante para a classe média afro-americana quanto o *tour* pela Europa é para nossos amigos euro-americanos de classe média. Na geração anterior à de minha irmã, no início dos anos 1950, minha tia materna e sua família tinham vivido na Libéria. Nos anos 1970 e 1980, o sobrado ultramoderno em que moravam em Nova Jersey era decorado com esculturas, máscaras e lanças africanas, algumas provinham da Libéria e muitas outras foram adquiridas em uma galeria de Manhattan chamada *Merchants of Oyo*. Meu primo que nasceu na Libéria casou-se com uma nigeriana, assim como eu, e agora ambos vivemos e trabalhamos em dois continentes. Uma prima de primeiro grau por parte de pai converteu-se ao islã e casou-se com um senegalês. E, muito antes de qualquer um desses eventos, meus pais se conheceram por intermédio de um colega de classe nigeriano da Howard University, um homem que (assim como pelo menos um outro colega deles da Howard) seguidamente recebeu a mim e minha irmã em sua casa na Nigéria.

Ainda assim, o papel da África em nossas vidas nunca foi sem controvérsia. Na verdade, a controvérsia era um elemento estrutural desse papel. Quando eu tinha oito anos, eu e Wade, meu primo mais novo, erguíamos um clamor jubiloso, enquanto bradávamos e pulávamos nos fundos da confortável casa que nossos avós tinham em Norfolk, Virgínia. Nosso avô, com suas roupas, sapatos e a falta apenas momentânea de uma comitiva, parecia um chefe ashanti ganês. Contudo, quando furiosamente abriu a porta de vidro da casa, ele gritou: “Parem com essa barulheira! Vocês estão parecendo um bando de africanos!” Com igual inocência e ardil, retruquei: “Mas, vovô, nós somos africanos!”. Ele resmungou e fechou a porta. Duvido, no entanto, que tenha conseguido retomar sua soneca. Eu e Wade sossegamos, pelo menos por algum tempo, mas meu avô não conseguiria fechar a porta às minhas palavras ou à África no seu quintal.

Apesar da aparência de africano ocidental, vovô era um bispo pentecostal americano. Igrejas como as inúmeras que ele fundou, no estado da Virgínia, para a Igreja de Deus em Cristo [*Church of God in Christ*] constavam no modelo

de Melville J. Herskovits como o principal exemplo de africanismos, ou de influências africanas, na cultura americana – isto é, a exaltação [*shouting*], ou a forma de exaltação e dança transcendentais que revelam a presença do Espírito Santo no corpo do fiel.

Meus últimos cerca de trinta anos de pesquisa na África Ocidental, no Brasil e com as populações negras dos Estados Unidos, têm sido de diferentes maneiras dedicados à questão sobre o que, para além da cor de chocolate da minha pele, da espessura de meus lábios, e dos impedimentos sociais que meu avô e eu compartilhamos com outros descendentes de africanos escravizados, me faz ser um afro-americano. Os tipos de conexões culturais que pareciam tão óbvias para afro-brasilianistas e afro-cubanistas, e que são prontamente nomeadas por brasileiros e cubanos, vêm sendo veementemente debatidas entre os norte-americanos. Este artigo reflete sobre como as escolhas que fazemos em nossa linguagem acadêmica moldam vidas humanas reais. Como, em suma, o barril de nosso discurso descritivo dá sabor ao vinho de nossa relação pan-americana com a África.

Metáforas que guiam nosso pensamento

Em *Metáforas da vida cotidiana* (1980), Lakoff e Johnson argumentam que as metáforas estruturam toda a nossa linguagem. São onipresentes. Metáforas podem ser semipoéticas, como na sentença “Ele fechou a porta à África”, ou “esse livro tornou-se a semente de meu amor pela África”. Em outro sentido, metáforas podem ser tão prosaicas como são estas expressões convencionais:

“Claro que ele está nervoso: Você derrubou cada argumento que ele levantou.”

“Suas reivindicações são indefensáveis.”

“Ele atacou todos os pontos fracos da minha argumentação.”

“Suas críticas foram bem no alvo.”

“Eu nunca ganhei uma discussão dele.”

Todas essas expressões incorporam a metáfora convencional de que discussões são como uma guerra (Lakoff e Johnson, 1980: 04). Qualquer metáfora – que compara uma coisa com outra – destaca similaridades entre os objetos comparados e oculta aquilo que não é similar. Pensar uma discussão como uma guerra destaca a natureza competitiva e naturaliza o motivo de destruição mútua entre os participantes. Quais aspectos de uma discussão são mais bem destacados e potencializados quando comparamos uma discussão com, por exemplo, um ato de amor? “Seus pensamentos provocaram em mim um clímax intelectual que eu nunca havia imaginado”. Ou ainda, “Sua argumentação foi

forçada e desastrosa. Uma argumentação mais cuidadosa poderia ter preenchido a minha, em vez de deixá-la arrasada”.

Lakoff e Johnson afirmam que as metáforas são tipicamente naturais. Por exemplo: “Estou com o humor lá em cima” baseia-se, para eles, na tendência de corpos saudáveis a ficarem na vertical, e de doentes, na horizontal. Discordo que metáforas sejam tipicamente naturais, mas considero que sejam onipresentes, mesmo em nossa linguagem acadêmica. Chamemos “metáforas analíticas” às metáforas que usamos em nossas descrições e análises. Anteriormente, anunciei que este texto se ocupa de algumas metáforas analíticas e outros tropos analíticos que estudiosos têm empregado para destacar o que é relevante na história cultural que liga a África à diáspora do Novo Mundo. Agora, vou procurar esclarecer o que está em jogo nesses enquadramentos linguísticos.

Para cada tropo analítico que discuto, conto uma história sobre as dimensões da história cultural que esse tropo destaca, assim como as igualmente valiosas dimensões da história cultural que esse tropo oculta, e, em alguns casos, o efeito que seu uso teve nas culturas assim descritas. Por conseguinte, este texto pode ser interpretado como uma autobiografia. No entanto, este texto é também uma história, uma história intelectual de uma etnografia multissituada. Uma gama de autores – incluindo, além de mim, Kamari Maxine Clarke, Paulla Ebron, Aihwa Ong – temos feito pesquisas de campo sobre populações transnacionalmente móveis e identidades transfronteiriças, firmando nossas análises não em teorias a priori e referências secundárias, mas na desordem de trocas monetárias, mudanças de língua, inspeções de passaporte, pedidos de suborno, inspeções policiais e alfandegárias, e no mundo repleto de fronteiras de vidas fisicamente itinerantes.

Como história intelectual, este ensaio escava os precedentes acadêmicos subestimados, pouco examinados e pouco investigados, da etnografia transnacional nos estudos da diáspora africana, uma tarefa que compartilho com outros pesquisadores que também contribuíram para uma recente coleção da School of American Research (Yelvington, 2006). Como história dos eventos, este ensaio retraza os precedentes afroatlânticos que são ignorados no hoje badalado transnacionalismo. Como autobiografia, o ensaio narra os motivos pelos quais me foi difícil desconsiderar esses precedentes intelectuais e históricos.

Esse reexame das rotas há muito cartografadas da história cultural do Atlântico negro oferece um modelo teórico e uma crítica da linguagem que temos usado para descrever as novas comunidades transnacionais, assim como as formas de intercurso translocais e trans-étnicas que, de longa data, moldam a história cultural intra-africana – ao longo de rotas comerciais, na convergência

de tutsis e hutus, hausas e fulanis, bantos e “pigmeus” ou khoisans, “árabes” e “africanos”, dentre outros. O que as metáforas empregadas por estudiosos e pesquisadores destacam e ocultam a respeito dessas interações complexas e mutuamente transformadoras? E como essas metáforas remodelam a vida social local no terreno?

Sobrevivências

Melville J. Herskovits já foi o bode expiatório, mas hoje é o modelo preeminente das discussões afro-americanas sobre nossas conexões culturais com a África. A metáfora das “sobrevivências” – ou restos recalcitrantes do estado historicamente originário de um povo – é o eixo de suas análises. Herskovits pergunta: quais aspectos da cultura africana “sobreviveram” nas Américas? Onde “sobreviveram”, e de que modo? Sustento que a escolha de uma metáfora analítica por Herskovits suscita a questão do que ele procura e para onde olhará para encontrá-lo.

Foi o antropólogo e evolucionista social E. B. Tylor o primeiro a estabelecer o termo *sobrevivência* [*survival*] entre as metáforas analíticas da antropologia do início do século XX. Para Tylor, o termo *sobrevivência* referia-se às práticas remanescentes dos estágios primários da evolução de uma sociedade, as quais, por sua vez, forneceriam indícios de que a sociedade havia atravessado aquele estágio antes de ter alcançado o estágio atual. Da mesma forma, para Herskovits, o termo *sobrevivência* descrevia as antigas e atemporais práticas africanas que remanescem – em qualquer população negra do Novo Mundo – após a aculturação na cultura euro-americana dominante.

Esta metáfora implica (e as investigações de Herskovits pressupõem) que a África é o passado do presente americano. O pressuposto é que a África é imutável e está tão isolada do resto do mundo que, por exemplo, poderíamos encontrar na cultura do Daomé do século XX indícios da cultura que chegou ao Haiti no século XVIII e que, desde então, ali sobrevivera. De acordo com a metáfora da “sobrevivência”, a África está para o passado assim como as Américas negras estão para o presente.

Herskovits fez parte do grupo de estudiosos que, entre os anos 1920 e 1930, empregou essa metáfora analítica e uma série de correlatos, incluindo “memórias”, “herança”, “retenção”, a metáfora indumentária dos “vestígios” – que, literalmente, sugere vestimenta – e suas extensões metafóricas. Hortense Powdermaker, por exemplo, compartilhava com Herskovits das dúvidas de que o cativo tivesse tornado os afro-americanos – em uma extensão a metáfora

da vestimenta – “culturalmente nus” (Herskovits, [1941] 1958: 29). No entanto, nem todos esses estudiosos concordavam com Herskovits sobre a importância e a profundidade das “sobrevivências” africanas.

A principal contribuição de Herskovits foi amplificar essas metáforas ao inverter a imagem indumentária do “vestígio”. Assim, afirma-se que, em vez de estarem exteriormente vestidos com sua africanidade, afro-americanos e afro-americanas contêm ou incorporam suas heranças como uma inconsciente “lógica subjacente”, ou que “caem” em formas exteriores aparentemente euro-americanas, como quando se é entusiasticamente preenchido pelo Espírito Santo durante os encontros dominicais na Igreja de Deus em Cristo do avô. Não obstante, todas essas metáforas analíticas sugerem que o contato de afro-americanos e afro-americanas com a África está limitado ao passado, e que a “sobrevivência”, a “memória”, o “vestígio” ou a “retenção”, são como um objeto imutável que existe por si e que teria sido transmitido aos vivos pelos antepassados mortos.

Esse objeto imutável aparece, ao longo do tempo, em diferentes vestimentas ou com diferentes máscaras, mas o objeto permanece o mesmo. Imitando o afro-brasilianista Arthur Ramos, Herskovits chamou “sincretismo” a essa re-roupagem ou máscara. O caso paradigmático é o “mascaramento” de divindades afro-latino-americanos em estátuas e litografias de santos católicos. Por exemplo, os *santeros*, em Cuba e na diáspora cubana, usam estátuas de Santa Bárbara, padroeira dos bombeiros, para representar *Changó*, o deus do trovão, dos raios e do fogo, que tem filiação iorubá. Por extensão, Herskovits considerava a “exaltação” nas igrejas protestantes norte-americanas, como a de meu avô, uma sobrevivência sincrética de uma antiga prática religiosa africana – isto é, um caso de possessão espiritual africana adaptada e ocultada sob um nome e uma concepção de Deus cristã ocidental.

Por fim, todas essas metáforas analíticas sugerem que as heranças culturais vestidas e incorporadas exercem pouca diferença funcional ou estrutural na vida dos herdeiros e herdeiras. Não importa o quanto “exaltem”, cristãos afro-americanos ainda formam igrejas *cristsãs*. Não importa o quanto, como africanos, ritmicamente cantem e arem os campos, as fileiras ainda são aradas e cultivadas com o algodão e a cana do senhor.

Nas minhas observações, porém, a África exerce uma diferença funcional e estrutural na vida dos afro-americanos. Por exemplo, em um sentido que não é nada trivial, sou lembrado do papel da África em autocompreensões e más compreensões, nas minhas e nas de meu avô. Nosso olhar para África, assim como as imagens que esse olhar revela, tem sido estruturais e funcionais em

ambas as nossas vidas, ainda que, talvez, com efeitos opostos. Estou vivo por causa tanto da África antiga como da moderna: as já mencionadas conexões na Howard University entre meus pais e colegas de classe nigerianos nos anos 1950. Casei-me com uma mulher africana – outra filha de *Oşun*, de acordo com as revelações de um sacerdote brasileiro –, e toda a minha carreira baseia-se no estudo da África. Embora meu avô se parecesse a um chefe ashanti, seu relacionamento com a África era litótico – isto é, era estruturado pelo tropo da negação.

Empregamos o tropo dos lítotes quando, em resposta a “como você está?”, respondemos “não estou mal”. Dizemos como não estamos, deixando que o ouvinte infra logicamente nosso estado atual. Em geral, lítotes indicam eufemismos, mas nem sempre esse é o caso. O *blackface* nos menestréis, por exemplo, permitiu que imigrantes irlandeses e judeus – cuja branquitude [*whiteness*] foi por muito tempo questionada na Europa – amplificassem suas diferenças em relação ao anti-cidadão negro da república dos EUA, e, com isso, ratificassem sua própria branquitude e merecimento de cidadania. A maquiagem branca ao redor dos olhos revelava a “real” branquitude que existia por debaixo, em contraste com a negritude [*blackness*] do pó de cortiça queimada no restante do rosto. Mesmo imigrantes negros e negras nos Estados Unidos participavam desse processo litótico de automodelagem [*self-fashioning*]. Muitos imigrantes negros esforçam-se para declarar em forma de palavras, sotaques e atitudes, que “não somos como os negros americanos”, em parte para disciplinar seus filhos e para se eximirem do racismo que onera a vida dos negros e negras americanos. De maneira similar, meu avô não era africano. Ele pensava que aquela afirmação da inferioridade africana e a simultânea negação da semelhança de nosso comportamento com o dos africanos tiraria dos ombros dos negros e negras americanos o peso de nossa opressão. Entretanto, ou, na verdade, a África permanece central para nossa autoconstrução, a dele e a minha. Assim como não podíamos remover a cor de nossa pele, não podíamos nos despir de nossas preocupações interiores com a África.

Além disso, contrariamente às implicações da metáfora da “sobrevivência”, nossas compreensões sobre a África e os africanos são derivadas de fontes contemporâneas – as minhas vieram de um livro, e as dele, de contos de aventuras missionárias e uma apologética segregacionista. Nenhuma de nossas percepções foi um objeto herdado dos antepassados africanos que desembarcaram em Jamestown ou Charleston. Também contrariamente ao modelo de Herskovits, o papel contínuo da história cultural africana em nossas vidas não conta com nosso isolamento e pobreza, os quais Herskovits afirmou serem as condições usuais para as “sobrevivências” africanas nas Américas. Assim, a história narrada

anteriormente endereça o que a metáfora de Herskovits ocultou: que a África está viva na vida literária, religiosa, educacional e turística das Américas negras urbanas e, não raro, de elite.

A próxima história endereça de modo ainda mais direto os pressupostos de Herskovits. Nos Estados Unidos, o *locus classicus* das “sobrevivências” africanas tal como pensadas por Herskovits são os gullah, ou *geechee*, do Low Country e das Sea Islands, na costa da Carolina do Sul. Os gullah há muito são o foco de investigações acadêmicas sobre o que permanece culturalmente africano nos negros norte-americanos. Diferentes estudiosos procuraram explicar essa subcultura local em termos de “sobrevivências” da cultura gola, da atual Serra Leoa. De fato, na segunda metade do século XVIII, os proprietários das plantações de arroz das Sea Islands retiraram muitos de seus trabalhadores das regiões produtoras de arroz de Serra Leoa e da Libéria, e pode ser que o termo *gullah* tenha derivado de “gola”, etnônimo serra-leonês.

Por outro lado, também chegaram a essas ilhas cativos de várias outras regiões da África, e especialistas na variedade local da língua crioula, que também é conhecida como *gullah*, identificaram um conjunto bastante diverso de origens africanas no léxico dessa variedade, assim como na devidamente famosa tradição de cestaria da região. Desse modo, autoridades importantes identificam “Angola”, uma terra distante de Serra Leoa, como a fonte mais provável do termo *gullah* (Rosengarten, 1986; 1997; Turner, 1949).

Na época de meu avô, a africanidade era uma fonte de vergonha; mas, hoje, Oprah Winfrey recebe orgulhosamente a prova de DNA de sua ascendência kpelle, e Whoopi Goldberg recebe sua ascendência zulu com o mesmo orgulho. Conforme negros e negras norte-americanos cada vez mais almejam abraçar a África como modelo cultural e emblema de identidade coletiva, a “aculturação” dos gullahs – isto é, o declínio de sua língua e ofícios característicos – sofreu uma inversão. Por exemplo, a “africanidade” das cestas gullah passou a ser o principal chamariz e fonte de renda para muitas artesãs do litoral da Carolina do Sul, o que aumentou o incentivo das cesteiras para produzirem formatos que são tidos como africanos (como as peneiras de arroz) e até mesmo para vestirem trajas africanos.

Foi Joseph Opala (antropólogo euro-americano que foi membro do Peace Corps em Serra Leoa), no entanto, quem recentemente estabeleceu a convicção local de que Serra Leoa era a fonte particular da africanidade dessa população ilhéu e o alvo apropriado para seu “retorno” à terra mãe. Além disso, era recíproco o interesse nesse específico laço a-histórico. Em 1986, Joseph Momo, presidente de Serra Leoa, fez uma amplamente divulgada visita oficial às Sea

Islands e encorajou os residentes das ilhas a visitarem o que ele chamou de “terra natal ancestral”, o que foi feito por parte dos ilhéus em 1989.

O presidente Momo deu continuidade à tradição americana de atribuir a especificidade linguística dos habitantes das ilhas a suas raízes africanas, e, como prova, identificou a similaridade da língua *gullah*, da Carolina do Sul, com o *krio*, o crioulo de Serra Leoa. Note-se que ele não estabeleceu uma conexão entre a língua *gullah* e a similarmente chamada *gola*, língua serra-leonesa. Diferentemente do *gola*, o *gullah*, da Carolina do Sul, e o *krio*, de Serra Leoa, têm léxicos predominantemente em inglês, pois o *krio* surgiu da interação entre afro-americanos que retornaram à África ocidental e diversos recapturados de formação britânica – isto é, cativos de outras regiões da África que foram resgatados pelos britânicos de navios negreiros que tinham as Américas como destino. O *krio* serra-leonês também é devedor da língua dos administradores coloniais britânicos e dos missionários anglófonos de Freetown. Assim, as variedades crioulas de Serra Leoa e da Carolina do Sul compartilham componentes sobretudo por conta das circunstâncias paralelas de suas gêneses, e não porque o *gullah* é uma “sobrevivência”, uma “retenção”, uma “memória”, um “vestígio” ou uma “lógica subliminar” do *krio* – muito menos do *gola* ou de qualquer língua angolana.

Em resumo, as características compartilhadas pelas variedades linguísticas *gullah* e *krio* são indícios demasiadamente ambíguos das raízes serra-leonesas ou mesmo africanas dos *gullah*. No entanto, dada a vontade compartilhada de reconhecer essas similaridades linguísticas como produto das “sobrevivências”, o *gullah* tornou-se um poderoso emblema de um novo “parentesco transmarítimo” – entre *gullahs* e serra-leoneses. Apesar da ambiguidade nos indícios linguísticos desse caso célebre, a língua crioula fornece a segunda mais influente metáfora analítica – depois de “sobrevivências” – na história cultural da diáspora africana.

Crioulização

A história cultural afro-americana deve a Sidney Mintz e Richard Price ([1976] 1992) o modelo de “crioulização”. Esse modelo salienta instituições sociais, organizações e espaços sancionados do Novo Mundo, que possibilitaram a prática de modelos criativos africanos nas Américas. De acordo com Mintz e Price, as populações afro-americanas não chegaram às Américas equipadas com culturas africanas inteiras e particulares (como a cultura *gola*, por exemplo), mas chegaram com a miscelânea de crenças e práticas que as “multidões” culturalmente heterogêneas de africanos carregaram para qualquer localidade

do Novo Mundo. Novas culturas afro-americanas formaram-se nos espaços e no entorno de aspectos da vida social em que a classe latifundiária dominante permitia que essas culturas se distinguissem.

Além disso, argumentam Mintz e Price, essas novas culturas afro-americanas formaram-se rapidamente e de forma duradoura – primeiro, nos navios negreiros e, depois, nos primórdios todas as sociedades escravagistas americanas. Essas culturas formaram-se rapidamente pois tiveram de responder à necessidade local de pessoas de culturas e línguas originárias diversas que estavam trabalhando sob o mesmo regime de trabalho na plantation, de modo que pudessem comunicar-se e cooperar o mais depressa possível com os senhores e entre si.

A metáfora da língua crioula empregada por Mintz e Price, particularmente quando interpretada à luz das *plantations* dominadas por brancos, sua inspiração, sugere que as culturas afro-americanas são sistemas locais limitados e internamente sistemáticos. Essas culturas estariam isoladas pela imobilidade dos escravizados, o controle exercido pelos senhores e a estabilidade de longo prazo dos sistemas sociais locais resultantes. Depois de Mintz e Price, não mais poderíamos acompanhar Herskovits e apenas contabilizar as heranças arbitrariamente ordenadas e não funcionais que ele localizou em um passado africano.

Nos anos 1980, alguns brasilianistas contaram uma história sobre as religiões afro-brasileiras que confirmava muitas das implicações do modelo de crioulação. No candomblé e no xangô afro-brasileiros, assim como entre as religiões afro-cubanas, as denominações com filiação iorubá gozam de um prestígio desproporcional em relação ao número de adeptos (e desproporcional em relação ao número de cativos que vieram do que hoje é a Iorubalândia). Além disso, as denominações com filiação iorubá foram financiadas pelo Estado e pela burguesia e protegidas da polícia em muitos casos em que fomento e proteção foram negados a outras denominações etnicamente codificadas.

Ainda assim, ao contrário da abordagem baseada na língua, de Mintz e Price, segundo a qual essas culturas crioulas se formam rapidamente e assim perderam, a literatura brasilianista dos anos 1980 indica que o prestígio iorubá é um desenvolvimento tardio e não resulta de algo originalmente iorubá. Antes, esse prestígio resultaria da disposição de muitos templos com filiação iorubá a alterarem suas práticas de acordo com as demandas estéticas e os interesses políticos de seus padrinhos brancos. Por exemplo, tiveram de renegar a chamada magia negra e substituíram as estampas coloridas por roupas brancas. Além disso, ao aceitarem a premissa de que pertenciam a uma cultura africana distinta, consentiram com sua marginalização em relação ao Estado e à economia capitalista.

No entanto, tal como Mintz e Price, defensores dessa interpretação da religião afro-brasileira – que incluem Peter Fry, Beatriz Gois Dantas, Jim Wafer, Diana Brown, Collin Henfrey e Roberto Motta – atribuem um papel definidor e estrutural aos contextos local, político e institucional americanos, na formação de culturas crioulas locais que seriam constituídas por unidades distintas e internamente integradas (isto é, a patronagem). Essa integração local de culturas delimitadas e constituídas por unidades distintas é análoga às concepções estruturalistas sobre como as línguas operam – a saber, como sistemas fechados, internamente ordenados e sincrônicos –, daí o papel paradigmático dado às línguas crioulas no modelo de crioulização de Mintz e Prince.

Memória Coletiva

Conto uma história, algo diferente a respeito do surgimento do prestígio e do apadrinhamento às denominações atlântico-iorubás. Mas gostaria de introduzi-la com uma reflexão sobre uma metáfora analítica que regularmente se sobre põe à metáfora da “crioulização”. Trata-se das concepções de “memória coletiva” e “esquecimento” como o principal mecanismo de reprodução sociocultural e o principal mecanismo da relação das diásporas com as terras natais. Roger Bastide, Joan Dayan, Karen McCarthy Brown, dentre outros, acompanharam Maurice Halbwachs e argumentaram que a preservação de mitos, por exemplo, só pode ocorrer quando permanecem intactos os lugares ou relações sociais a que esses mitos se referem e, do mesmo modo, as instituições em que são relevantes. Bastide ([1960] 1978) argumenta, por exemplo, que a divindade iorubá *Yemojá* continua a ser pensada como uma mãe no Brasil porque as famílias afro-brasileiras de classe baixa tendem a ser o que ele denomina “matriarcal”.

Ainda assim, os malogros de sua metáfora da “memória coletiva” também são instrutivos. Essa metáfora oculta ainda muita coisa. Por exemplo, de diferentes maneiras, a reprodução de uma imagem ou o ensinamento e o aprendizado de uma técnica em sociedade podem não ser formas auto-evidentes de “preservação”. É também possível que sejam formas de apropriação, de citação, de escárnio, de nostalgia propagandística, e assim por diante. Por exemplo, quando uma criança escarnece do pedido dos pais para que “Pendure seu casaco, Janet! Pendure seu casaco!”, ela não está tão e simplesmente “lembrando” o pedido feito pelos pais. Ela expõe sua objeção a esse pedido, ensaia uma futura resistência a ele e dá sinais de que, da próxima vez que chegar em casa, vai se “esquecer” de pendurar o casaco. Da mesma forma, hoje, quase todos os filmes afro-americanos fazem alguma piada visual com um gay extravagante e afeminado. A contínua difusão dessa

imagem parece “lembrar” a presença de gays em nossa comunidade apenas em um nível superficial. Seu objetivo notório é ridicularizar, condenar e marginalizar essa presença, e seu efeito notório não é tanto o de reproduzir aquele papel social ao longo do tempo, mas o de relegá-lo à clandestinidade.

Sem dúvida, poucos teóricos acadêmicos desconhecem os efeitos não literais e, por vezes, deliberadamente deformadores da recordação. O termo *memória*, porém, com sua implicação habitual e de senso comum de ser involuntária e desinteressada, não contribui para esclarecer o caráter sumamente político e não literal da recordação, da celebração e da reprodução de comportamentos em seus contextos sociais efetivos. Na medida em que tem uma realidade ou efeito social, toda memória é uma *celebração* – sempre seletiva, tendenciosa, reconhecida seletivamente, e realizada de acordo com a manutenção dos interesses dos poderosos. “Memória” é uma metáfora muito simples para esse processo.

O próximo exemplo, mais central para minha argumentação, mostra o tipo de “memória” que aliados afro-baianos do candomblé articulavam sobre a África. Cito um afro-baiano que foi entrevistado por Donald Pierson, no fim da década de 1930:

O pessoal aqui na Bahia acha que os africanos são todos bárbaros e incivilizados. Eles não conseguiriam acreditar que escrevemos nossa língua e que há livros impressos nela [...]. Eles não sabem que, em Lagos, há boas escolas, melhores do que as que eles têm na Bahia. Olha isso [disse o informante de Pierson enquanto apontava para uma fotografia de uma escola em Lagos]! Tem alguma escola tão boa como essa na Bahia? (Pierson, 1942: 272).

Não estou questionando a veracidade desta recordação, mas apenas ressalto a natureza seletiva e motivada das recordações em geral e seu poder para contestar posições ideológicas inimigas. Desse modo, a recordação – isto é, o tipo mais literal de memória – e, mais ainda, as *performances*, como desfiles comemorativos, guardam um alcance e um tipo de não literalidade e agência que são ocultadas pela metáfora da “memória” de Bastide.

Ainda que Bastide compreendesse o candomblé como uma “memória” da África que, embora involuntária, é socialmente estruturada, e os etnógrafos do candomblé na década de 1980 considerassem essa “memória” um produto da manipulação branca e burguesa, esses estudiosos sabiam muito bem que as principais figuras do candomblé do século XIX e do início do século XX – como Martiniano do Bonfim, Felisberto Sowzer e Joaquim Devodê Branco – foram viajantes transatlânticos que frequentaram Lagos e Porto Novo (Matory, 2005). Esses viajantes costumavam ser fluentes em inglês ou francês, e, como alguns de

seus pares da religião afro-cubana, muitos estudaram em escolas missionárias anglófonas da África ocidental, onde os professores eram africanos anglófonos.

Nas viagens de volta de Lagos para a Bahia e para Havana, esses viajantes carregaram consigo não apenas memórias de uma África do passado, mas também o nacionalismo cultural da Lagos do fim do século XIX, que era à época uma colônia britânica. Em Lagos, o ascendente racismo britânico das décadas de 1880 e 1890 inspirou um vigoroso movimento literário e cultural denominado Renascimento Cultural Lagosiano, o qual documentou as práticas regionais diversas, que seriam redefinidas pelo movimento como cultura “iorubá”, e proclamou a dignidade singular daquela cultura.

Essa nova identidade étnica “iorubá” amalgamava inúmeras vertentes culturais outrora distintas. Ao que tudo indica, o termo *Yoruba* provém de um termo usado pelos hausa para se referir a Oyo, um reino da região da savana que só posteriormente seria amalgamado na mesma identidade pan-étnica com os egba, os egbado, os ijebu, os ife, os awori, e assim por diante (grupos étnicos que são parte das atuais Nigéria e República Popular do Benin). Essa identidade pan-étnica provavelmente primeiro tomou forma nos fortes de escravos da África ocidental e nos blocos de leilão das Américas. Muitas das identidades étnicas afro-americanas foram nomeadas por traficantes transatlânticos após a embarcação nos portos africanos, onde em geral eram reunidos cativos e cativas de diferentes filiações étnicas.

Como Gerhard Kubik (1979) salienta, inicialmente, os etnônimos que vieram a descrever os africanos no Novo Mundo não eram muito mais do que “marcas registradas”. Os portadores dessas marcas registradas não se tornaram grupos étnicos nas Américas porque sempre tinham sido assim na África. Antes, eles vieram a se entender como grupos étnicos unificados devido a uma série cumulativa de razões. Eles assim o fizeram, primeiro, porque as pessoas que eram reunidas no mesmo porto africano frequentemente eram selecionadas pelos mesmos compradores, nas Américas, por suas habilidades técnicas similares; e, segundo, porque a Igreja Católica costumava realizar missões por intermédio de irmandades que tinham por alvos específicos tais “marcas registradas”.

As similaridades culturais descobertas nas Américas não tinham muita importância consciente no contexto de suas vidas na África, tal como nigerianos e nigerianas que vivem na Nigéria hoje raramente se reconhecem como membros da “raça negra”. Eles só começam a se entender como “negros” e “negras” quando se mudam para o Ocidente, onde sua aparência os aloca em uma minoria visível e os sujeita a uma experiência de discriminação baseada na cor da pele. Da mesma forma, no século XIX, foram poucas as ocasiões em que os habitantes de Oyo, de Ekiti ou de Ijebu, puderam se entender como um só povo. No

século XIX, no contexto pré-colonial do interior do Golfo do Benin, África, as diferenças entre as respectivas variedades linguísticas e as organizações políticas muito provavelmente tinham para eles uma importância sobremaneira maior do que as relativas similaridades que foram descobertas nas Américas, lugar em que chegaram para viver entre falantes do que hoje chamamos de efik, ewe, twi, kikongo, tupi, espanhol, português, e assim por diante. Só então os oyo, os ekiti, os ijebu, e assim por diante, teriam passado a se entender como unidos sob termos como “lucumí”, “nagô”, e, só muito depois, como “iorubá”.

Os lucumí, em Cuba, e os nagô, no Brasil, estavam entre esses grupos de “marcas registradas” que passaram a se enxergar como grupos étnicos primeiramente nas Américas. Só muito posteriormente seus pares na África receberam o nome “iorubá”. Eles receberam esse nome não no que hoje se chama Iorubalândia, mas em Freetown, Serra Leoa. O missionário negro Samuel Ajayi Crowther improvisou um dialeto, novo e híbrido, cujo objetivo era ser igualmente compreensível para os oyo, os egba, os egbado, os awori, os ijebu, e assim por diante, que, novamente, até então nunca haviam se entendido como um único grupo étnico. Crowther e seus colaboradores sistematizaram aquela língua para a escrita – o primeiro livro nessa língua foi a Bíblia – e tornaram-na um emblema para uma nova identidade étnica. Muito de seu vocabulário veio da diáspora, conforme milhares de *lucumis* cubanos e *nagôs* brasileiros, que ou tinham obtido alforria ou tinham sido expulsos das sociedades latino-americanas, “retornaram” para a África e se estabeleceram no protetorado britânico de Lagos. Posteriormente, a eles se juntaram milhares de outros “retornados” de Freetown. Juntos, eles estabeleceram uma próspera sociedade crioula em Lagos, cujo núcleo foi construído no estilo arquitetônico brasileiro. Sua língua híbrida escrita, a que Crowther nomeou “yoruba”, tornou-se o primeiro símbolo compartilhado de uma identidade comum de mesmo nome, e sua capital era Lagos, não Oyo.

E, assim como os retornados ajudaram a criar a identidade iorubá na África ocidental, os produtos do nacionalismo cultural africano ocidental transformaram as culturas da América Latina. Por exemplo, o fundador, no século XIX, dos estudos afro-brasileiros (Raimundo Nina Rodrigues) e o fundador, no século XX, dos estudos afro-cubanos (Fernando Ortiz) leram as publicações do Renascimento Cultural Lagosiano e citaram-nas como prova da superioridade iorubá em relação a outros africanos. No Brasil e em Cuba, eles citaram essa literatura em defesa das denominações com filiação iorubá.

Rodrigues fiou-se nas traduções e interpretações de Martiniano do Bonfim, seu informante, que havia ele próprio introduzido uma série de inovações nas práticas religiosas afro-baianas baseando-se não no que aprendera em Oyo, o

reino do interior cujas divindades são predominantes no candomblé brasileiro e na santería cubana, mas com base em suas elaborações fictícias sobre a história de Oyo. O ensejo das elaborações desse sacerdote afro-brasileiro foi uma estada em Lagos entre 1875 e 1886.

Os pais de Martiniano o enviaram para estudar em uma escola presbiteriana em Lagos, então colônia britânica, e, simultaneamente, ele recebia a formação de *babalawo*, sacerdote dedicado à adivinhação. Quando retornou à Bahia, Martiniano usou de seu prestígio e credibilidade para inventar tradições “africanas” para as quais não havia qualquer precedente africano. Por exemplo, ele criou uma instituição de Oyo que justificaria a fundação de uma instituição afro-brasileira de mesmo nome. No terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá, ele fundou um conjunto de cargos chamado os doze ministros de Xangô – patronos seculares advindos em grande parte da burguesia baiana não religiosa. Martiniano, porém, afirmava que estava devolvendo o candomblé à sua forma original. Ele usou essa invenção para conferir distinções e para trazer mais apadrinhamentos da burguesia para sua protegida – Mãe Aninha, cujo templo veio a ser considerado o mais imutável e “puramente africano” das instituições religiosas afro-brasileiras – e, possivelmente, de toda a diáspora africana.

As metáforas de “sobrevivência”, “memória” e “crioulização” são insuficientes para dar conta dos elementos mais importantes dessa história – as auto-invenções quiméricas, estratégicas, seletivas, transfronteiriças e dialéticas, que produzem identidades étnicas não apenas no mundo do Atlântico negro, mas em toda parte. Com efeito, essas metáforas analíticas convenceram estudiosos que provavelmente conheciam muito bem as viagens transatlânticas de candomblecistas para que não as levassem em consideração ou ignorassem seus poderosos efeitos transformadores. A genealogia linear e os espaços delimitados de autonomia cultural – ambos implícitos na família reinante das metáforas analíticas da diáspora africana – são menos mapas de uma história cultural real do que declarações de uma independência futura de estilo nacional.

Dores de Crescimento: Uma Família de Metáforas em Conflito

Como notei anteriormente, os objetos que estão sob uma determinada rubrica condicionam a maneira de se compreender esses mesmos objetos e, em contrapartida, de se compreender outros objetos. A maneira como expressamos conhecimento e compreendemos o intercâmbio de conhecimentos molda o próprio conhecimento: metáforas são importantes. Metáforas sobre o crescimento e a reprodução de uma planta forneceram uma outra família de metáforas sobre a

história cultural. O reino vegetal, porém, fornece um conjunto diverso de formas que podem ser selecionadas, e cada uma dessas formas sugere uma imagem diferente sobre as unidades e fluxos que constituem a reprodução cultural. A seguir, abordo algumas dessas formas e as produtivas controvérsias por elas fertilizadas.

Em primeiro lugar, temos as populares metáforas das “raízes” e da “diáspora”: ambas podem ser vistas como elementos do que Deleuze e Guattari ([1980] 1987) chamam de “metáforas arborescentes”. O termo *raízes* compara (1) a relação entre (1a) uma cultura ancestral ou da terra natal e (1b) seus descendentes ou sua diáspora com (2) a relação entre (2a) as raízes de uma planta e (2b) seu tronco, ramos ou folhas. O termo *raízes* sugere um fluxo ascendente e unidirecional de substâncias que constituem a vida e a integridade da planta. O termo indica a posterioridade [*later-ness*] temporal e a superioridade dos ramos, em conjunto com a rudimentariedade, o primitivismo, a sujeira e a falta de refinamento das raízes.

Também o termo *diáspora* é uma metáfora arborescente na medida em que compara a dispersão de um povo ou de um modo de vida com a disseminação e germinação de sementes. A diáspora inverte, sem subverter, as premissas que também subjazem à metáfora das *raízes*. Pensada em termos de diáspora, a história de uma cultura envolve a mesma propagação unidirecional e desigualdade temporal sugerida em “raízes”. “Diáspora” também implica a autenticidade singular, a natureza imutável e o caráter definidor da terra natal.

Por outro lado, Deleuze e Guattari identificam nos “rizomas” uma morfologia vegetal não arborescente, uma metáfora de história cultural que, para eles, é menos tributária das presunções autoritárias do Estado, e melhor esclarece os fluxos transversais e não ancestrais que moldam qualquer nação ou comunidade. Paul Gilroy (1993) foi o primeiro a chamar atenção para as virtudes dessa metáfora na história cultural da diáspora africana. No entanto, como “rizomas” ainda não é amplamente empregado, seu uso acadêmico não exhibe um padrão claro de pressupostos.

Em comparação com as metáforas arborescentes, o objetivo de “rizoma” é, proveitosamente, solapar a presunção de hierarquia e a centralização da legitimidade. Essa metáfora desafia o monopólio de governantes e de antepassados diretos sobre a definição de autoridade cultural e de associação a um grupo. Ainda assim, sua fonte biológica sugere uma unidade de organismo, e não uma unidade de processo, uma implicação inadequada, a meu ver, para o que realmente se passa na história cultural. A cultura não se manifesta em unidades delimitadas temporal, geográfica ou populacionalmente; são nossas metáforas e metonímias que a fatiam em unidades e mapeiam uma lógica do ser e da ação coletivos.

Tal como entendo, na história dos movimentos circum-atlânticos e das transformações de pessoas e ideias – tais como raças, tribos, classes, nações, denominações religiosas, ou o todo da família circum-atlântica de culturas e nações –, quaisquer unidades sociais comparáveis a organismos se desintegram e se reagrupam diariamente, se não a cada hora. Quer dizer, em determinada hora, uma pessoa pode agir sobretudo em coordenação com sua nação e, na hora seguinte, pode agir em coordenação com sua raça, grupo étnico ou religião. Além disso, o critério de pertencimento em qualquer desses agrupamentos está em constante debate.

A metáfora dos “rizomas” talvez possa se adaptar a esses fatos. Segmentos que foram cortados de um sistema rizomático podem formar organismos novos e distintos; mas, até o ponto que sei, uma vez formado, um organismo filho jamais vai poder se reunir com sua mãe como o mesmo organismo. Agrupamentos humanos podem. Enxertos e estaquias são ações humanas, inevitavelmente distorcidas pela aparente claridade das metáforas de natureza imaculada sobre plantas.

Os “rizomas” inspiraram Paul Gilroy a retomar vários tropos analíticos chave da literatura afro-diaspórica existente – “sincretismo”, “crioulização”, “etno-história”, e o próprio “Atlântico negro”. Em um dos mais irônicos casos de falta de atenção às lições dos estudos da diáspora africana, Gilroy parece desconsiderar que esses termos e conceitos têm origem em um conjunto de obras que ele descarta – algumas vezes, injustamente – como sendo “essencialistas”.

O tropo analítico mais memorável que ele extrai dessa literatura é o “navio”. Gilroy descreve a história cultural da diáspora africana fundamentalmente como um intercâmbio cultural descontínuo – como se fosse transportada por um navio sem âncora – que se move entre as diversas populações da diáspora africana. Navios e outros veículos semelhantes levaram povos africanos e seus descendentes de um lugar a outro, durante e depois do tráfico de escravizados, permitindo que se influenciassem por meio das fronteiras nacionais. Livros, gravações e ideias também foram levados, o que solapa tanto a noção de que o que as populações geograficamente dispersas da diáspora africana têm em comum são principalmente as “sobrevivências” africanas, como a noção de que as culturas da diáspora africana são autossuficientes e separadas umas das outras por fronteiras nacionais.

Extraíndo exemplos sobretudo das populações negras anglófonas da Inglaterra, dos Estados Unidos e do Caribe, em *Atlântico negro*, Gilroy sustenta que os componentes culturais compartilhados pelos grupos da diáspora africana resultam não tanto das sobrevivências ou memórias culturais compartilhadas sobre a África, mas das respostas mutuamente influentes que as populações do Atlântico negro deram à também compartilhada exclusão dos benefícios, no Ocidente,

do legado iluminista de cidadania nacional e igualdade política. Ao cartografar a história da cultura anglófona do Atlântico negro, em lugar da “memória” da África, territorialmente divergente, embora ininterrupta, que foi postulada por Bastide e pelos que acompanham Melville J. Herskovits, a metonímia do “navio” usada por Gilroy prioriza o intercâmbio cultural que cruza fronteiras territoriais.

Gilroy, porém, permanece curiosamente confortável com a noção de uma “memória” contínua da escravidão na diáspora africana. Por exemplo, ele acredita que as canções do Atlântico negro sobre o amor perdido rememoram simbolicamente a escravidão. Mas quando gêneros inaugurados por um grupo étnico, nacionalidade, ou raça, são adotados por outros (como o soul na Jamaica, o reggae em Porto Rico, ou a rumba na África Ocidental e no Congo/Zaire), de quem é o passado coletivo que é “lembrado”, e quem o lembra? Os regimes de escravidão em diferentes comunidades, nações e regiões “que se lembram” não eram diferentes? Será que a diversidade nos gêneros musicais nomeados não indica que aqueles que se lembram são distintos e, ao menos parcialmente, constituídos por nacionalidade ou localidade?

No entanto, Gilroy, tal como o teórico do transnacionalismo Arjun Appadurai (1990) representa a nação territorial, assim como as identidades locais por ela produzida, como contradições (e não como agentes ou objetivos opcionais) desses cruzamentos culturais nascidos a bordo. Sim, identidades locais estão em diálogo umas com as outras cruzando fronteiras, mas identidades delimitadas continuam a estruturar boa parte do diálogo. Quer dizer, o intercâmbio de ideias, objetos e pessoas, certamente cruza fronteiras nacionais, étnicas e outras fronteiras sociais. No entanto, inúmeros e poderosos atores sociais mantêm seu interesse direto em definir e policiar essas fronteiras e em falar pelas populações por elas confinadas de modo condicional. O poder de falar em prol de um grupo, para proteger seu monopólio sobre certos recursos ou meios de subsistência, e de determinar o acesso a esses recursos e meios, mantêm as identidades coletivas ardentemente vivas e faz com que seja impossível que interlocutores transculturais as ignorem. Os conteúdos e as fronteiras alteram-se o tempo todo – frequentemente sob a influência dos que as cruzam –, mas os elaborados esboços dos obituários de Estado-Nação, raça e tribo, não estão prontos para publicação.

O fato de um enorme intercâmbio entre locais e populações não deve nos cegar para o fato de que reificações do grupo social delimitado – como as implícitas nas metáforas arborescentes e em outras metáforas orgânicas sobre a sociedade (isto é, as representações da sociedade como um corpo vivo) – desempenham um trabalho efetivo e poderoso em prol dos atores sociais e políticos que a elas recorrem. E nenhum ator pode ignorar esses fatos sociais, mesmo na mais translocal das interações.

E se, para Gilroy, “memória coletiva” tão proveitosamente destaca algo sobre a relação dos afro-atlânticos com seu passado, por que seu modelo reserva a negação para a “memória” da África? A credibilidade dessa representação de história cultural do Atlântico negro fia-se menos na refutação do papel da África do que em um silêncio sobre esse papel. A seguir, apresento um brevíssimo resumo de uma metáfora analítica alternativa na história cultural do Atlântico negro, uma metáfora analítica que não antecipa os tropos e as pedras de toque que as pessoas possam usar para pensar o vir a ser de suas coletividades.

Diálogo

Minha metáfora de um “diálogo” Atlântico negro (Matory [1994] 2005; 1999; 2005) sugere que gullahs e serra-leoneses, iorubás e os que cultuam, no Novo Mundo, divindades que vieram a ser iorubás, afro-americanos, britânicos negros e jamaicanos, e brasileiros de pele clara e escura, não são sistemas ou culturas constituídos por unidades distintas [*discrete systems or cultures*], mas são participantes de um diálogo contínuo e mutuamente transformador. Nenhuma população local lembra-se ou herda coletiva e isoladamente um passado nacional autossuficiente. Antes, a coletivização de recordações e de outras performances são respostas às reivindicações de outras classes autoproclamadas de atores.

Agrupamentos étnicos ou nacionais não articulam as fronteiras que os separam na medida em que foram historicamente insulados e isolados uns dos outros, mas sim na medida em que tomaram parte em diálogos e confrontos entre si. A metáfora do diálogo afro-atlântico coloca as tradições –, ou genealogias de reprodução cultural, estrategicamente construídas – em um contexto transoceânico mais amplo que ultrapassa nação e religião. Culturas locais não meramente resultam de heranças ou da inércia local de sistemas que se formam rapidamente e se alteram lentamente. Em vez disso, os atores produzem suas culturas em diálogo.

Ainda assim, esse diálogo não é uma conversa entre iguais. Ele congrega atores mais poderosos e atores menos poderosos. Riqueza relativa, proficiência linguística, nacionalidade e acesso desigual aos meios de comunicação e recompensa, distinguem uma classe de atores da outra. Por outro lado, a metáfora do “diálogo” postula um tipo de igualdade: a igualdade temporal. Essa metáfora postula a coetaneidade radical (cf. Fabian, 1983) entre África, América Latina e Estados Unidos, em um diálogo que, mesmo com o fim do tráfico de escravizados, têm ininterruptamente remodelado todas essas regiões. Em outras palavras, a África não está para sua diáspora como o passado está para

o presente. Antes, a África é um interlocutor contínuo da história cultural que nos forma a todos – na América do Norte tanto quanto na América Latina e no Caribe.

Igualmente evidente é o fato de que as metáforas com as quais pensamos nossa conexão afro-americana com a África molda como vivemos nossas vidas. Para mim, há um provérbio iorubá que resume bem esse fenômeno é: “Ewe ti d’òşę” – “A folha virou sabão”. Embora costume ser usado para se referir ao modo como *outsiders* residentes de longa data tornam-se *insiders* na comunidade, esse provérbio também sugere que a folha que colheu e deu forma a uma quantidade de sabão acaba se desfazendo no próprio pedaço de sabão, e apenas os que têm sabedoria histórica estão cientes de que a forma do pedaço de sabão não se deve ao sabão, mas sim a uma folha agora invisível. Tal é o papel de tropos analíticos na remodelagem [*re-shaping*] das realidades sociais que outrora descreviam apenas poeticamente. É quando a metáfora morre que ela se torna o mapa mais inescapável para uma realidade vivida.

Assim, nos anos 1970 e 1980, as metáforas das “raízes” e “sobrevivências” ofereceram aos afro-americanos um novo modo de imaginar e interagir com a África. Essas metáforas modelaram e mimetizaram nossa maior vontade de vestir, casar, cultivar, fazer turismo religioso e de memória, de maneiras que entendíamos refletir um passado africano atemporal. Uma nova compreensão de nosso “parentesco transmarítimo” nos convenceu – no *Free South Africa Movement* e no movimento para barrar as atrocidades cometidas por árabes sudaneses contra a população negra do país – a intervir no presente africano.

No entanto, as metáforas da “sobrevivência” e das “raízes” também acabam convertendo africanos e africanas reais em figurações afrocêntricas de pessoas de papelão que têm tanta realidade quanto os “ubangis” nos filmes do Tarzan. Africanos e africanas reais deixam-nos surpresos com as complexidades da vida africana moderna, simplórios em nosso desprezo pelas diferenças culturais, e atordoados com o fato de africanos ocidentais não reconhecerem os chamados fortes de escravos da costa africana como nossa Auschwitz – solo sagrado que não deve ser contaminado pelo embelezamento ou pela comercialização. Diferentemente dos afro-americanos que fazem turismo de memória, muitos africanos entendem os fortes de escravos como espaços para toda sorte de comércio lucrativo, passado e futuro.

Agora que muitos e muitas de nós não apenas estudam e viajam para a África, mas também têm imigrantes africanos como vizinhos e cônjuges, peço que você imagine o quão mais produtivo poderia ser o diálogo se reconhecêssemos seus ricos precedentes – precedentes que envolvem tanto comércio, intercâmbio

musical, conversões religiosas e lutas transatlânticas contra a dominação europeia, quanto sobrevivências de um passado de 400 anos.

Africanos brancos

Concluo com mais uma história sobre um processo cultural que é pouco destacado ou apreendido pelas metáforas analíticas existentes sobre a história cultural africana ou afro-americana. No início dos anos 1980, Wande Abimbola⁵, adivinho nigeriano, Marta Vega, *santera* afro-porto-riquenha, e Mãe Stela, sacerdotisa do candomblé afro-brasileiro, tentaram formar uma coalizão internacional baseada no culto dos *oriṣa*, as divindades iorubá, compartilhado por eles e seus seguidores. Esse esforço de unificação baseava-se na premissa de longa data segundo a qual essas tradições tinham “raízes” africanas em comum e, portanto, tinham uma essência africana em comum. Por esse motivo, aos olhos de Mãe Stella e de muitos seguidores desse movimento, já era hora de expelir os santos católicos do candomblé e da santería (ou *ocha*).

As tensões começaram a surgir quando a centralidade da África na definição da raiz da religião dos *oriṣas* parecia recomendar, aos olhos de Abimbola, que a conferência mundial do culto de *oriṣa* deveria ser realizada em anos alternados em Ile-Ife, origem mítica da civilização iorubá. Vega, em contrapartida, defendeu que as conferências deveriam começar em Ife, circular pelas seis capitais americanas do culto de *oriṣa*, e só então retornar para Ife. As principais autoridades de cada local das Américas se opuseram a uma maior vinculação à centralidade da África – segundo a qual Abimbola e outros sacerdotes nigerianos seriam mais autênticos em suas práticas e que, portanto, de modo geral, detinham uma autoridade religiosa maior do que as sacerdotisas e sacerdotes americanos.

Mãe Stella e Marta Vega abandonaram aquele acordo quando as implicações hierárquicas ficaram claras. Elas se redefiniram funcionalmente não como africanas (ou *fac-símiles* americanas inferiores), mas como uma *candomblecista* e uma *santera* (e como exemplares superiores dessas categorias). Os coletivos mais dispostos a aceitarem sua redefinição como “africanos” eram os que tinham menor senioridade e *status* nos sistemas americanos. Por exemplo,

5 Wándé Abímóólá é um importante líder religioso e intelectual nigeriano. Exerceu, entre outras funções acadêmicas, a de vice-chanceler da universidade Ife-Ife. É doutor em filosofia (especialista em língua e literatura iorubá) e babalawo; em 1981, foi empossado como Àwíṣẹ̀ Awo Àgbàyé pelo Ooni de Ife, seguindo uma recomendação de um conclave de babalawos; no mesmo ano foi eleito presidente do Congresso Internacional de Tradição e Cultura dos Orixás (*International Congress of Orisa Tradition and Culture*) [N.T.].

os candomblecistas ítalo-brasileiros de São Paulo, que só recentemente se converteram da mais híbrida umbanda, além de terem aceitado plenamente a autoridade de Abimbola, são, entre os praticantes americanos, os que mais tendem a vestir trajes africanos durante os rituais.

A metáfora das “raízes” sugere que os que cultuam divindades africanas no perímetro do Atlântico pertencem a um único e mesmo organismo ou família. E isso acabaria legitimando a autoridade singular de Abimbola; já a metáfora da “sobrevivência” convida a uma restauração da integridade supostamente perdida da herança compartilhada, o que daria ainda mais apoio à autoridade de Abimbola. A metáfora da “memória coletiva” pouco contribuiria para explicar a conduta centrada na África dos ítalo-brasileiros convertidos ao candomblé, mas poderia fazer um trabalho igualmente potente (1) para justificar o caráter único e distinto de cada tradição local de culto de *oriṣa* ou, ainda, (2) para legitimar a centralidade e autoridade singulares do sacerdócio nigeriano. Já ouvi sacerdotes empregarem essa metáfora de ambos os modos. Por um lado, nos anos 1970 e 1980, Abimbola (1976) e outros estudiosos do iorubá elogiaram sacerdotes da diáspora por se “lembrarem” de uma quantidade extraordinária de elementos da língua e da liturgia iorubá, o que confirmaria a unidade de uma comunidade religiosa transnacional. Nessa comunidade, a presunção era de que Abimbola e outros sacerdotes iorubás possuíam uma vasta memória trans-histórica – e o domínio duradouro da origem religiosa ancestral e compartilhada –, de modo que Abimbola estava qualificado para distribuir os tão generosos elogios. Com efeito, sua generosidade era a prova de sua liderança. Por outro lado, também ouvi o discurso da “memória coletiva” sendo usado para resistir à afirmação da liderança global de Abimbola. Em 1999, Antonio Castañeda Márquez, *babalao* mulato e presidente do Centro Cultural Iorubá de Cuba, contou-me que seus encontros com *babalawos* nigerianos, incluindo Abimbola, comprovavam que a colonização tinha feito com que sacerdotes nigerianos tivessem se esquecido de muito da tradição que os *babalawos* cubanos, por meio de alfabetização e sigilo, conseguiam se “lembrar”. Contrariamente ao que, pela experiência anterior, ele imaginava ser a intenção de Abimbola, os sacerdotes nigerianos não detinham qualquer autoridade sobre os cubanos.

Contrariamente aos pressupostos implícitos nas metáforas das “raízes”, da “sobrevivência” e da “memória coletiva”, a comunidade mundial do culto de *oriṣa* mantém-se unida tanto por um vocabulário meta-histórico de debate – muito do qual foi compartilhado com antropólogos e antropólogas – quanto por uma origem, prática ou recordação do passado objetivamente compartilhada. Esse debate é uma forma de “diálogo”, como também são os momentos em que praticantes

de locais diversos escolhem para destacar a mesmidade de divindades de nomes similares, a autonomia em relação à autoridade cristã, e o merecimento de respeito singular da religião iorubá entre as tradições religiosas do Atlântico.

Aplicada a esse caso, a metáfora da “crioulização” acertadamente captura a importância histórica da interação mutuamente transformadora entre diferentes grupos subordinados no contexto de dominação euro-americana. No entanto, com o pressuposto de que culturas afro-americanas são fenômenos essencialmente locais que exigem uma explicação local, a metáfora da “crioulização” desconsidera inteiramente aquele contexto translocal da criação local de identidades, da autolegitimação coletiva, e da luta por autoridade. Muito mais do que as metáforas de “sobrevivência”, “raízes”, “memória coletiva”, “crioulização”, “navios” e “rizomas”, a metáfora do “diálogo” transforma o irônico em completamente compreensível. Por vezes, os mais brancos entre nós – como Antonio Castañeda Márquez e os candomblecistas de São Paulo – acabam se tornando os mais africanos. Tal é o poder dessa metáfora na autodelagem, e tal é o poder do “diálogo” sobre “raízes”, “sobrevivências” e “memórias coletivas”.

Referências

- ABIMBOLA, Wande. Yoruba Religion in Brazil: Problems and Prospects. In: *Actes du 42e Congrès International des Américanistes*, Paris, Société des Américanistes Musée de l'Homme, v. 6, 1976, pp. 619-39.
- APPADURAI, Arjun. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture*, v. 2, n. 2, 1990, pp. 01-24.
- BASTIDE, Roger. *The African Religions of Brazil*. Trad. de Helen Sebba. Baltimore, Johns Hopkins University Press, [1960] 1978. [Ed. bras.: *As religiões africanas do Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1989].
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trad. de Brian Massumi. Minneapolis, University of Minnesota Press, [1980] 1987. [Ed. bras.: *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34. 5 v.].
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Objects*. Nova York, Columbia University Press, 1983.
- GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Harvard University Press, 1993. [Ed. bras.: *O Atlântico negro: Modernidade e dupla consciência*. Trad. de Cid Knipel Moreira. 2. ed. São Paulo, Editora 34, 2001].
- HERSKOVITS, Melville J. *The Myth of the Negro Past*. Boston, Beacon Press, 1958.

- KUBLIK, Gerard. *Angolan Traits in Black Music, Games and Dances of Brazil: A Study of African Cultural Extensions Overseas*. Lisbon, Junta de Investigações Científicas do Ultramar/Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1979.
- LAKOFF, George; JONHSON, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980. [Ed. bras.: *Metáforas da vida cotidiana*. Coordenação da tradução Mara Sophia Zanotto. Campinas, SP: Mercado de Letras/ São Paulo: Educ, 2002].
- MATORY, J. Lorand. *Sex and the Empire That is No More: Gender and the Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*. 2. ed. Nova York, Berghahn Books, [1994] 2005.
- . The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yoruba Nation. *Comparative Studies in Society and History*, v. 41, n. 1, pp. 72-103, 1999.
- . *Black Atlantic Religion: Tradition Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton, Princeton University, 2005.
- MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston, Beacon, [1976] 1992.
- PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact at Bahia*. Chicago, University of Chicago Press, 1942.
- ROSENGARTEN, Dale. *Row upon Row: Sea Grass Baskets of the South Carolina Low Country*. Columbia, McKissick Museum, University of South Carolina, 1986.
- . Social Origins of the African-American Low Country Basket. Tese de doutorado, Harvard University, 1997.
- SUTTON, Felix. *The Illustrated Book about Africa*. Ilustrado por H. B. Vestal. Nova York, Grosset & Dunlap, 1959.
- TURNER, Lorenzo D. *Africanisms in the Gullah Dialect*. Chicago, University of Chicago Press, 1949.
- YELVINGTON, Kevin A. *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*. Santa Fe, School of American Research, 2006.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

MATORY, J. Lorand. O navio de volta para casa: Tropos analíticos como mapas da e para a história cultural da diáspora africana. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 969-993.