

Brasil na África: Périplos e escritos de franceses e brasileiros no continente africano na primeira metade do século XX

RESUMO

O presente artigo se propõe desvendar o caráter das relações que intelectuais nacionais e estrangeiros estabeleceram com o continente africano e a sua influência na formação do que tem sido denominado *Pensamento Social Brasileiro* durante a primeira metade do século XX. Com este intuito, serão abordados alguns aspectos das trajetórias e périplos pela África junto com as produções acadêmicas, artigos jornalísticos e diários de viagens decorrentes das mesmas de intelectuais como Gilberto Freyre, Pierre Verger, Luís da Câmara Cascudo e Roger Bastide.

PALAVRAS-CHAVE: África, intelectuais, *Pensamento Social Brasileiro*.

ABSTRACT

This article aims to unravel the nature of the relationships that national and foreign intellectuals established with African continent and its influence on the formation of what has been called *Pensamento Social Brasileiro* during the first half of the twentieth century. For this purpose, will be addressed some aspects of the paths and journeys through Africa with academic productions, journalistic and daily travel articles derived therefrom intellectuals like Gilberto Freyre, Pierre Verger, Luís da Câmara Cascudo and Roger Bastide.

KEYWORDS: Africa, Intellectuals, *Pensamento Social Brasileiro*.

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2015

Fecha de aceptación: 02 de mayo de 2015

Brasil na África: Périplos e escritos de franceses e brasileiros no continente africano na primeira metade do século XX

Isabel Cristina Naranjo Noreña *

De Áfricas e Brasis

Desde as últimas décadas do século XIX a busca por referências africanas no Brasil tem sido uma impronta característica do seu imaginário social. As polêmicas que caracterizaram as discussões em torno da identidade nacional brasileira acabaram moldando a prática intelectual que nesse momento se consolidava debatendo-se entre os ditames modernos e a diversidade própria da sociedade brasileira; a dilatada geografia do país abrigava alteridades que contrastavam com ideários de civilização importados da Europa fazendo deste a habitação de pequenas áfricas que perpetuavam suas formas no desenho da nação.

Se existe um consenso em relação às narrativas produzidas por estudiosos e pesquisadores sociais em território brasileiro este é sem dúvida o do seu persistente interesse pela compreensão da sua própria sociedade. Vários são os autores que ratificam a vocação de auto-referência das Ciências Sociais brasileiras, preocupadas desde sua concepção no estudo das particularidades do processo de definição do Brasil como nação moderna (Peirano, 1981; Vilhena, 1997; Peixoto, 2000; Motta e Oliveira, 2012). Diante desta constatação, é possível perceber a busca por alteridades e o encontro de heterogeneidades internas dentro das próprias fronteiras que demandavam minucioso análise dos homens de “ciências” e de “letras”. É também neste contexto, que imagens da África se tornaram frequentes no momento de enunciar a existência da diversidade racial e cultural brasileira. Não era por tanto, e conforme a afirmação do antropólogo Luíz Rodolfo Vilhena (1997: 128), o anseio por conhecer aspectos da realidade sociocultural da África incentivo suficiente para se debruçar no estudo desta porção do planeta senão a forma como o conhecimento sobre este continente poderia contribuir no entendimento da “África brasileira”.

Percorrendo a rota traçada pelas pesquisas que nos derradeiros anos do século XIX empreenderam Sílvia Romero e Raimundo Nina Rodrigues no campo da crítica literária e da medicina legal respectivamente, o pensamento social brasileiro apropriar-se-ia de uma tradição acadêmica e intelectual que fornecia um lugar privilegiado ao estudo dos aportes africanos à cultura e ao desenvolvimento social do Brasil. A sobrevivência de práticas religiosas de matriz africana em vários territórios do país mas especialmente na Bahia, amparou a origem de um vínculo com a África mediante o qual poderia ser referendada a autenticidade de ditas heranças conferindo à população negra do país a tarefa de cuidar de um patrimônio cultural prestes a desaparecer. África sobrevivia no Brasil dispensando a necessidade de viagens transatlânticas para conhecer a sua realidade.

As reflexões sobre a mestiçagem e seus efeitos na composição racial do povo brasileiro que durante décadas estiveram imbuídas pelo pessimismo de autores que enxergaram nela a sina de barbárie e atraso da nação, sofreram uma guinada na década de 1930 sob o impacto da

* Doutora em Ciências Sociais no Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre as Américas da Universidade de Brasília (CEPPAC/UnB). Mestra em História do México pela Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Graduada em História pela Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.

obra de Gilberto Freyre. Segundo Antônio Motta e Luiz Oliveira (2012: 223), o ensaísmo no Brasil exaltava a “volta às origens” fazendo da miscigenação racial uma virtude e da ancestralidade africana um bem cultural bastante prezado. Esta transição no modo de pensar os “problemas nacionais” significou por sua vez a reedição da “identidade nacional” que agora reservava lugar especial às manifestações culturais materiais e imateriais dos descendentes africanos no Brasil as quais, modeladas pelas convenções oficiais, se tornariam mais tarde em símbolos da Nação.¹

A apropriação de temáticas africanas, prática acadêmica comum a partir dos anos trinta, não alterou de maneira significativa o conjunto de imagens deturpadas sobre África, seus habitantes e os seus descendentes do outro lado do Atlântico. Todavia, este interesse renovado estimulou o restabelecimento de rotas entre o Brasil e a Costa Ocidental africana fazendo cada vez mais frequente o trânsito de intelectuais e de pais e mães de santo dos terreiros de Candomblé da Bahia interessados em garantir a pureza da sua ancestralidade cultural e religiosa. Por sua parte, este intercâmbio atentou para a presença brasileira neste continente lembrando os percursos de gentes e mercancias que se fortaleceram durante o século XIX.²

A existência e a permanência de laços que uniram a África e o Brasil com maior ou menor intensidade de acordo com o passo do tempo e com as conjunturas que este fato comporta, incentivaram pesquisas e deslocamentos transatlânticos da mais diversa índole. Entre os périplos mais conhecidos se contam os realizados pelos franceses Pierre Verger e Roger Bastide cujos rumos se cruzaram na devota busca dos rastros da África no Brasil e deste nela, em uma troca constante de papéis que faz de Verger guia e informante de Bastide em solo africano, em quanto em terras brasileiras é ciceroneado por este último, pelos recantos africanos da Bahia. A trajetória de Verger também se encontra com a do Gilberto Freyre na forma de reportagem jornalística para a revista *O Cruzeiro* no ano de 1951. Nesta ocasião, Freyre é encarregado de criar o texto que acompanharia as fotografias tiradas por Verger na Nigéria e no Benim retratando a vida dos descendentes de ex-escravos brasileiros que retornaram a África (Lühning, 1999). É também *O Cruzeiro* que posteriormente liga de maneira transversal os destinos e interesses de Freyre e Luiz Câmara Cascudo ao do continente africano e o Estado Novo português. É sobre estas convergências de expectativas, anseios e interesses que nos debruçaremos a continuação.

Bahia é África com menos dendê, África, Bahia com mais ginga³

¹ Transformação similar sofreriam expressões culturais oriundas do litoral Caribe colombiano em especial os ritmos musicais associados aos negros e ao continente africano por extensão –*cumbia* e *porro*— que a partir da década de 1920 substituíram o *bambuco* –ritmo musical do interior andino— como símbolo da música “nacional”. Isto claro, depois de ter sofrido uma redefinição que “amenizava” o carácter “selvagem” e “estridente” dos sons africanos “embranquecendo” estilos musicais para torná-los expressões nacionais. Para entender melhor este processo, recomendo a leitura do livro Peter Wade (2000): *Music, race and nation; música tropical in Colombia*. The University of Chicago Press, Chicago. O artigo publicado na revista de *Estudos Afro-Asiáticos* –também da sua autoria—, é bastante esclarecedor ao respeito: “Compreendendo a “África” e a “negritude” na Colômbia: a música e a política da cultura”. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, n.1, 2003, pp. 145-178.

² São vários os antropólogos e historiadores que têm se dedicado ao estudo da presença brasileira na Costa Ocidental da África, se pode contar entre eles os trabalhos de Pierre Verger (1968), Manuela Carneiro da Cunha (1986), Milton Guran (2000) e Alberto da Costa e Silva (2003).

³ O subtítulo é uma incipiente tentativa de imitar a fórmula da conhecida música popular gaditana (natural da cidade de Cádiz na Espanha) “Habaneras de Cádiz”, evocação da grande similitude entre esta cidade e La Habana e que faz referência a um período específico da história de ambos países durante o qual o tráfico de bens e pessoas foi bastante fluído e a reciprocidade das influências musicais determinante. Para obter mais informação

Litorais, sertões, savanas, chapadas e desertos cabem na distância que separa a África do Brasil; essa distância mediada pelo mar Atlântico desenha a proximidade outrora existente. Brasil se desprende da África, misturando seus destinos em geografias diversas que se concretizam na pena criteriosa de apaixonados estudiosos. A atração destes pelo achado em solo brasileiro se confunde com o encanto exercido pelos sons, cheiros e movimentos vindos do continente africano. Desde o Brasil os franceses Pierre Verger e Roger Bastide partem à procura da África até chegar nela. São Paulo é o lugar de encontro e Bahia o ponto de partida. Fotógrafo autodidata e viajante contumaz, Verger se radica na cidade de Salvador de Bahia no ano de 1946. Bastide por sua parte, desembarca no Brasil em 1938 como parte da Missão de professores franceses para ocupar a cadeira de Sociologia deixada por Lévi-Strauss na recém criada Universidade de São Paulo permanecendo no país até 1954 (Massi, 1989: 410-460).

Para estes dois pesquisadores, o Brasil se revela através das influências africanas. Como professor universitário, Bastide é intérprete privilegiado do Brasil e parte integrante de uma importante comunidade intelectual dentro da qual mantém prolíferos diálogos com o grupo modernista de São Paulo e com figuras seminais do pensamento social brasileiro como Gilberto Freyre e Florestan Fernandes.⁴ A elaboração de sua perspectiva analítica focada na interpenetração de civilizações esteve desenhada pela sua prolongada estadia no país. Conforme afirma a antropóloga Fernanda Peixoto, o Brasil não só forneceu um vasto campo de pesquisas como também permitiu a confluência de abordagens e tradições intelectuais abrindo um amplo leque de temáticas e linhas teóricas. À sua rica trajetória pela academia francesa, Bastide soma o conhecimento apurado da produção intelectual brasileira a respeito da África e a leitura criteriosa da tradição africanista da antropologia estadunidense ancorada na figura de Melville Herskovits quem se dedica ao estudo dos processos de aculturação e cujo conceito de “reinterpretação” foi tão caro à pesquisa de Roger Bastide (Peixoto, 2000: 102-103).

Em solo brasileiro, a tradição acadêmica estadunidense teve forte influência na obra de Roger Bastide. O contato com os professores deste país contratados pela *Escola Livre de Sociologia e Política* de São Paulo o familiarizou com os problemas e métodos da Escola de Chicago. Por sua vez, Gilberto Freyre apresentou o trabalho de Franz Boas e a sua influência sobre a escola culturalista marcando com este fato, um dos tantos momentos em que ambos coincidiriam. No seu empenho por compreender as imbricadas trilhas pelas quais transitaram as representações religiosas de origem africana no Brasil, Bastide estabeleceu distinções básicas entre o campo e a cidade que ao mesmo tempo revelavam a tácita divisão entre tradição e modernidade aproximando-se de maneira definitiva à leitura crítica que Freyre faz do processo modernizador na sua análise da sociedade brasileira.

Reconhecendo o mundo do Candomblé como reduto privilegiado da resistência africana, Bastide se debruça de maneira minuciosa sobre os diversos aspectos que caracterizam os cultos de matriz africana adivinhando os vaivéns do intrincado processo dos contatos culturais e os efeitos decisivos da modernização nas expressões religiosas. Na primeira parte da sua tese doutoral *As religiões africanas no Brasil*, posteriormente publicada

ao respeito ver o artigo de Nuñez, Faustino (2002): “Cuba en la música española y andaluza” en Jesús Navarro García, organizador, *Cuba y Andalucía entre las dos orillas*, CSIC, Sevilla, 2002, pp. 261-300.

⁴ Sobre o período brasileiro de Roger Bastide e os diálogos estabelecidos com a intelectualidade brasileira ver: Fernanda Arêas Peixoto. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Fapesp/Edusp, 2000.

como livro, o autor se detém nas características da transição à modernidade na sociedade brasileira:

Contudo, esse movimento se opera com velocidade variável nas diversas regiões do Brasil. Às vezes se diz que o Brasil se compõe mais de estratos históricos que de camadas sociais e que uma viagem do litoral ao interior nos faria passar sucessivamente da civilização contemporânea à civilização imperial, depois à colonial, para chegar finalmente à neolítica dos índios do campo ou da grande floresta amazônica. Sem chegarem até essas nuances, os geógrafos ou sociólogos franceses que se ocuparam do Brasil opõem o Brasil arcaico ao moderno. [...] As estruturas e as civilizações, rurais e urbanas, não são idênticas; as estruturas das cidades do Nordeste, onde a industrialização é menos acentuada, diferem daquelas do Sul e, mesmo nêle, o capitalismo ainda se apresenta em suas diversas etapas, de uma região a outra. Uma vez que o negro seja camponês, artesão, proletário, ou constitua uma espécie de subproletariado, sua religião se apresentará diversamente ou exprimirá posições diversas, condições de vida e quadros sociais não identificáveis (Bastide, 1971 [1960]: 31).

A oposição entre o Brasil arcaico e moderno, tal como a encontramos na passagem recém citada, será uma constante na obra de Bastide. Com frequência, a África que o autor se empenha em procurar descansa na mística religiosa profundamente atrelada à fase arcaica do país. Paradoxalmente, o processo de modernização frente ao qual Bastide se posiciona de maneira crítica fornece em alguns casos espaços e ferramentas que favorecem a reafrikanização de certas práticas confirmando a existência de uma complexa relação espaço-temporal na qual o arcaico não está necessariamente associado ao passado nem o moderno ao contemporâneo, da mesma maneira que as dimensões urbana e rural não possuem propriedades unívocas que beneficiem ou menoscabem as reinvenções das Áfricas brasileiras.

Depois de analisar a plasticidade das representações religiosas africanas atentando para as correspondências estabelecidas com a tradição religiosa europeia e que compreendem as trocas culturais e os intercâmbios simbólicos, base para o entendimento do fenômeno de interpenetração de civilizações que caracterizaria as sociedades do Novo Mundo e em especial, a sociedade brasileira, Bastide dedica sua tese complementar ao exame detalhado do rito nagô no candomblé da Bahia. Mais interessado em observar as formas africanas que sobreviveram à abrangência do contato com o Brasil, o autor inicia o percurso que acabaria na África. Desde o outro lado do Atlântico se aproxima do continente africano dando começo a um percurso que acabaria por escudrinhar as impressões brasileiras além-mar.

Desvendando as continuidades brasileiras e africanas junto com Pierre Verger, Bastide realiza sua viagem a África em 1958 no marco da missão no Daomé e na Nigéria financiada pelo Instituto Francês de Estudos Africanos. Da mesma forma que o seu conterrâneo, Bastide também se mostra instigado pela presença brasileira no continente africano, registrando as festividades e ritos que transitaram de uma costa a outra:

Aqueles que viveram no Brasil, não podem esquecer o país. Eles o procuraram por toda parte. É esta vontade de encontrar o Brasil que me levou, nessas férias, para Uidá, Porto Novo e Lagos, a ver esse Brasil importado para terra da África pelos descendentes dos antigos escravos que retornaram ao país ancestral, mas lá retornaram com a religião, a língua e os costumes do Brasil. No dia mesmo em

que eu descí do avião, sem ter tempo de arrumar a minha mala, de me instalar, Verger me arrastou a Uidá para assistir a uma “Burrinha” bem saborosamente brasileira. Os brasileiros negros mantinham na África as grandes festas do Brasil, a “Burrinha”, a Festa do “Sr. Do Bonfim”, os “Sambas”, ao mesmo tempo que os valores da cultura brasileira” (Bastide apud Verger, 1993: 32).

O interesse por presenciar algumas cerimônias religiosas além de atender à sua curiosidade acadêmica respondia aos laços que Bastide estabeleceu no Brasil com o Candomblé. Consagrados ao culto de Xangô pela sua comum Mãe-de-Santo –Mãe Senhora–, Verger e Bastide assistem à iniciação dos sacerdotes de Xangô na África ressaltando as rupturas e continuidades com as cerimônias realizadas na Bahia:

Após o falecimento daquele o daquela que era voltado a esse deus, o deus tem necessidade de um outro cavalo para se encarnar. Então se evocará a alma do morto ou da morta, que aparecerá para dar seu consentimento. Assim, o culto se perpetuará... A procissão se desenrola na noite quente dos trópicos, ao som de tambores, enquanto cantos nostálgicos se elevam na obscuridade, saudando o todo-poderoso deus do trovão. Na manhã seguinte se dará a descida para a baixada onde os novos iniciados serão lavados na água do mar ou do rio para nela se despirem de sua antiga personalidade. A cerimônia é a mesma que do Brasil. A procissão desce, as gentes na fila, uns atrás dos outros, pois o caminho é estreito, com a orquestra atrás e Exu na frente, aquele que ‘abre os caminhos’. Como no Brasil ainda. Na saída do banho, os iniciados abandonam suas velhas roupas para vestir roupas novas. Depois do retorno à aldeia, dança-se para Xangô na praça negra de tanta gente” (Bastide apud Verger, 1993: 36).

Os registros etnográficos e as análises realizadas e consignadas nos seus cadernos de campo constituem os esboços de artigos que publicaria posteriormente, muitos deles, acompanhados pelas fotografias de Pierre Verger⁵ quem teria se interessado com certa antecedência pelas trocas entre a Costa Ocidental Africana e a Bahia de todos os Santos. É para o artigo enviado à revista *O Cruzeiro* que Bastide em 1958 descreve a dança de “A ‘burrinha’ de Uidá” e o Verger fotografa o evento. Sete anos antes, este último teria retratado para a mesma revista diversos aspectos das vidas dos “brasileiros” retornados à África desta vez com escritos de Gilberto Freyre, quem, diga-se de passagem, não teria visitado a África para esse momento. À diferença de Bastide, o contato de Verger com o mundo africano e afro-brasileiro esteve mediado pela sua intensa relação com a fotografia mas sobretudo com o Candomblé. Depois de ter sua cabeça consagrada a Xangô, Verger é iniciado como babalaô na sua visita a Daomé no ano de 1953 (Lühning, 1999: 321).

Mais conhecido por ser o autor de séries fotográficas dedicadas às mais diversas dimensões das culturas africanas e afro-brasileiras, Verger ingressa no mundo acadêmico ao obter em 1968 o título de doutor em Estudos Africanos pela Sorbonne com a tese intitulada *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*, publicada no Brasil no ano de 1987. Desde 1946, ano em que

⁵ Para entender a dimensão da parceria e da amizade entre Roger Bastide e Pierre Verger, sugiro consultar o livro organizado pela música, antropóloga e historiadora Ângela Lüning (2002) titulado *Verger-Bastide: dimensões de uma amizade*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro. e o artigo da antropóloga Fernanda Arêas Peixoto “Bastide e Verger entre “áfricas e “brasis”: rotas entrelaçadas, imagens superpostas” publicado pela revista IEB no ano de 2010.

radicou-se no Brasil, até 1951 realizou inúmeras fotorreportagens para *O Cruzeiro*, a maioria delas com textos do jornalista pernambucano Odorico Tavares com quem compartilhava o interesse pela investigação da influência dos ex-escravos africanos e os seus descendentes na Bahia. Seu passo pela África e o papel de “mensageiro” assumido dentro do Candomblé fazem de Verger um interlocutor privilegiado entre os dois lados do Atlântico; a estreita conexão destes dois mundos se traduz na sensação de transposição expressada por seu mais dedicado intérprete:

Encontrei uma maneira de estar sempre em outro lugar. Quando estou na Bahia, é sempre mais ou menos na África que penso estar quando vou a candomblés que lembram a Nigéria ou o Daomé, e quando estou nesses países, é na Bahia que penso estar, pois em cada canto há descendentes de antigos escravos libertados que voltaram para lá no século passado e conservaram algo de brasileiro (Verger apud Souty, 2011: 378).

A perspectiva histórica que assumem as pesquisas de Pierre Fatumbi Verger permite vislumbrar a permanência no tempo e a solidez dos vínculos de ambas as realidades. Tanto para ele como para Bastide, a compreensão do Brasil é indissociável do conhecimento das realidades africanas. Contudo, vale lembrar que são as reflexões de Verger sobre o retorno dos ex-escravos “brasileiros” à África que acabaram inspirando as pesquisas sobre as trocas entre o continente africano e o Brasil não só de Bastide, como também as de Gilberto Freyre (Peixoto, 2000: 150).

A África a convite da metrópole: a propósito de *Aventura e Rotina* de Gilberto Freyre e *Made in África* de Luís da Câmara Cascudo

Que a cultura brasileira fosse tributária da África e os seus descendentes não era um assunto que gerasse dúvidas entre os intelectuais da primeira metade do século XX. A afirmação porém, seria referendada em alguns casos com périplos pelo continente africano que reforçaram teses em torno à experiência colonial compartilhada. A viagem realizada por Gilberto Freyre entre agosto de 1951 e fevereiro de 1952 pelas colônias portuguesas na Ásia e a África foi a mais emblemática a este respeito. A convite do Ministro de Ultramar Manuel Sarmiento Rodrigues, funcionário do governo de Antônio de Oliveira Salazar, Freyre empreende uma visita oficial que será registrada à maneira de diário no livro que será publicado em 1953 *Aventura e rotina* e que por sua vez representou a perfeita oportunidade de fornecer com dados empíricos, as concepções teóricas apuradas desde a publicação de sua obra *Casa Grande e Senzala* na década de 1930.⁶

Com a valorização dos aportes indígenas e sobretudo negros à formação da cultura brasileira, Freyre inaugura um novo ciclo no pensamento social do Brasil que exalta a miscigenação como marca distintiva do processo histórico brasileiro o qual sintetizava o passo da colonização portuguesa por paragens africanas e asiáticas se conjugando harmonicamente, com o aporte indígena encontrado em terras americanas. Para o autor, existem certas constantes no carácter português que permitiram a equilibrada junção dos mais diversos elementos culturais na zona tropical. À sua histórica experiência de mistura racial na própria península ibérica, se somam sua vocação pelas viagens e a sua capacidade de adaptação ao clima dos trópicos. A enorme plasticidade da cultura portuguesa já era evocada,

⁶ *Casa Grande e Senzala*, primeiro livro do autor, foi lançado o dia 1 de dezembro de 1933.

conforme lembra a socióloga Mariza Veloso, nos primeiros textos do autor. Adotando traços das culturas com as que manteve contato, o português imprime suas marcas sobre elas. Esta mistura de tradições caracteriza a cultura portuguesa tanto quanto a brasileira, singular na sua “experiência de permeabilidade entre tradições culturais” (2000: 378-379).

Convencido sobre a existência de uma identidade comum às colônias tropicais lusitanas ancorada em dito carácter português que dá coesão e unidade, Freyre desenvolve o *Luso-tropicalismo* como seu objeto privilegiado de conhecimento. Neste sentido, sua viagem pelo continente africano e a Ásia consolidam uma imagem mítica da extensão civilizatória de Portugal nos trópicos:

A viagem por tantas terras marcadas por presença portuguesa –algumas quase ignoradas pelo brasileiro e pelo próprio português da Europa— revelou-me aspectos novos do que alguém já chamou, a propósito de modernos estudos brasileiros em torno de assuntos lusitanos, de “lusologia”; mas serviu também para confirmar, em mim, critérios de estudo e audácias de generalização esboçadas em antecipação do que acabo de ver com os próprios olhos e tocar com os próprios dedos. Mais de uma vez minha impressão foi a do *déjà vu*, tal a unidade na diversidade que caracteriza os vários Portugais espalhados pelo mundo; e tal a semelhança desses Portugais diversos com o Brasil. Donde a verdade, e não retórica, que encontro na expressão “lusotropical” para designar complexo tão disperso; mas quase todo disperso só pelos trópicos (Freyre, 1980 [1953]: xxxii).

Na qualidade de visita oficial, a viagem não poderia deixar de revelar o traço colonial presente nas províncias africanas e asiáticas. O encontro de Portugal em cada um dos lugares que conhecera no amplo espectro tropical compreendido entre África e Ásia além de confirmar suas hipóteses preconcebidas, deixava em evidência a persistente intervenção oficial ao longo do périplo. Ainda, a sensação de *déjà vu* da qual faz menção no parágrafo anteriormente citado, alude ao deslocamento no espaço e no tempo que segundo o autor, o levou da África ao Brasil colonial. Este vínculo fazia com que a observação da África se tornasse peça chave na compreensão do desenvolvimento sociocultural brasileiro ao mesmo tempo que confirmava a fusão dos destinos de Portugal, África e Brasil.

Essa África que a ele só tinha chegado na figura dos africanos escravizados no Brasil e através das leituras e descrições de viajantes se materializa diante dos seus olhos em uma reminiscência do antigo Brasil:

Em contato com indivíduos desses vários grupos, diferentes nas formas do corpo, na cor da pele e sobretudo nas formas de cultura que, dentro dos meus limites de tempo, venho visitando nas suas próprias aldeias, tenho a impressão de que vejo os próprios começos africanos do Brasil. Domina-me às vezes a sensação –sensação física– de que estou aqui dentro duma máquina inventada por um novo Wells, ao contrário do inglês –todo empenhado em ver o futuro–, proustianamente decidido a capturar o tempo perdido. O passado. Máquina que me teria trazido até uma Guiné não só pouco europeizada no espaço como no tempo: um tempo que seria, ainda, em certas áreas, socialmente quase o mesmo dos dias decisivos da colonização portuguesa do Brasil. Há pretas, pretalhonas, moleques, mulecas, mulecotas, negros velhos que aqui me surgem aos olhos –alguns quase nus e

mesmo nus, outros tatuados, vários com seus panos de cor, seus tímões ou seus camisolões brancos de mandingas, algumas pretas com seus turbantes, suas pulseiras, suas chinelas, seus peitos gordos e em bico e às vezes suas nádegas e os seus próprios sexos inteiramente à vista— não como figuras inesperadas ou quase fantásticas, mas como conhecidos velhos.” (Freyre, 1980 [1953]: 209)

Para Freyre, a África com a que se encontra está, indefectivelmente, presa ao passado; parada no tempo esperando pelo toque civilizador lusitano que tantos triunfos vem coletando por terras tropicais. A convicção respeito da existência de uma unidade cultural luso-tropical é reiterada com constância em cada uma das passagens de *Aventura e rotina*. À diferença de qualquer empresa colonial europeia, a portuguesa parece ter sido destinada ao cultivo dos trópicos:

O português, mesmo quando minoria insignificante em relação com outros europeus estabelecidos em área africana, custa a desaparecer nos trópicos. Há entre ele e os trópicos uma espécie de aliança íntima ou confabulação secretamente maçônica de um grau ou de uma profundidade ainda não alcançada por outros europeus. (Freyre, 1980 [1953]: 191)

O que é preciso é que a colonização da Guiné seja, como foi a do Brasil, um processo português de assimilação de valores tropicais; e não a pura exploração desses valores. Descendo a esses fundos de prato em que, na Guiné lusitana — região quase toda de terras sem relevo—, começa a ferver ou a cozinhar um novo tipo de homem, de cultura ou civilização tropical à moda portuguesa — predominantemente mas não exclusivamente europeia, predominantemente mas não exclusivamente Católica romana—, tenho a impressão de que, nesta parte da África, se esboça novo triunfo português [...] À substância nativa, aqui de uma variedade rara, deve juntar-se o tempero decisiva e inconfundivelmente português. Sei que a ação do fogo civilizador apenas principia: **a Guiné vive dias plásticos e por isto mesmo decisivos. A substância nativa ainda se apresenta, em grande parte cru, e sem formas definidas**, como se a Guiné fosse para Portugal o que o interior do Amazonas ou de Mato Grosso é para o Brasil.” (Freyre, 1980 [1953]: 220-221. Grifos meus.)

A missão civilizatória com a que firmemente se comprometeram esses homens portugueses dispostos a encarar os perigos que escondem as terras hostis contrasta com “a substância nativa, em grande parte cru” com a que se deparam no continente africano. Conforme aponta a doutora em Letras Alejandra Mailhe, o uso do adjetivo “cru” é bastante recorrente na definição dos espaços coloniais e possui evidentes conotações etnocêntricas (Mailhe, 2008a: 338). O apelo de Gilberto Freyre a esta categoria classificatória responde ao afã de salientar o heroísmo de colonizadores e autoridades lusitanas em terras africanas e asiáticas. Não por acaso sua obra tornou-se objeto-propaganda do Estado Novo português legitimando sua ação colonial nas suas províncias ultramarinas (Motta e Oliveira, 2012: 233).

Pese à indiscutível incorporação das ideias de Gilberto Freyre pelo oficialismo salazarista e as suas relações intelectuais com Sarmiento Rodrigues —de quem recebe o convite— e Adriano Moreira —ambos ideólogos do regime—, a postura do pensador brasileiro no que se refere ao Estado Novo e a sua incursão em Ultramar, foi, em alguns casos, ambivalente. Dita indeterminação, vale a pena lembrar, respondeu em primeira instância às

diversas fases que a recepção da obra de Freyre teve em Portugal e na África.⁷ Do rechaço do qual foi objeto nos anos trinta por contradizer posições racialistas que caracterizavam ao Estado Novo à aceitação e adaptação teórica que nos anos cinquenta o transforma em retórica que poderia justificar a intervenção lusitana em países africanos entendida como campanha civilizadora de coesão de diferenças raciais, o *lusotropicalismo* atende diversos interesses e suscita múltiplas leituras e interpretações. Em um contexto onde os movimentos anticolonialistas crescem e as lutas pela independência dos países africanos cobram cada vez mais força, Freyre decide tomar distância acenando para o teor sociológico da sua concepção teórica *lusotropical* em detrimento do seu uso político (Mailhe, 2008a: 345).

Por outro lado, o desprestígio de Portugal no nível internacional é visto por Freyre como uma oportunidade para insinuar a liderança do Brasil no mundo lusófono em tanto síntese do processo colonizador português. A sugestão tem como alicerce as convergências históricas do Brasil com as demais colônias portuguesas e que são, constantemente retratadas no seu diário de viagem:

O Arquivo de Goa está à espera de um bom pesquisador brasileiro –um Honório Rodrigues, um Silva Bruno ou um Gonsalves de Melo— capaz de, paciente e minuciosamente, recolher destes velhos papéis as muitas evidências daquelas relações íntimas do Brasil com o Oriente, através da Índia, cuja insuspeitada importância suponho ter sido o primeiro a considerar do ponto de vista sociológico, sugerindo estudos especializados sobre assuntos até hoje superficialmente estudados. [...] Como centro de monopólio da Coroa Portuguesa, Goa deu, por algum tempo, aquela “coordenação ao comércio de oriente”, de que ainda ontem me falava o pesquisador Anjos Ferreira; e daqui iam regular ou irregularmente naus portuguesas para o Brasil com especiarias e sedas que, junto com outros valores orientais, madrugaram naquelas partes da América Portuguesa mais favorecidas pelos lucros do açúcar. O Brasil orientalizou-as mais do que Portugal em vários dos seus estilos de vida e até em algumas de suas técnicas senão de construção, de decoração de casas e de igrejas e de proteção de casas e pessoas contra excessos tropicais de luz, de calor e de sol. Varandas, esteiras chamadas da Índia, palanquins, palanques, chapéus-de-sol, leques, tecidos, plantas profiláticas como o manjerição, telhas côncavas, alpendres de proteção das próprias igrejas contra a violência das chuvas, do sol, da luz, folhas e flores contra o mau-olhado e as chamadas malícias do ar são alguns dos traços orientais ainda visíveis na paisagem do Brasil (Freyre, 1980 [1953]: 275-277).

A confluência dos destinos das colônias asiáticas e africanas com o brasileiro estaria mediada, segundo Freyre, pelo papel reservado ao Brasil dentro do âmbito denominado por ele mesmo como *lusotropical*. A inerência da sua capacidade modeladora subsidiária de dinâmicas históricas que fizeram do país o exemplo de confluência racial e cultural, estaria sendo chamada para dar continuidade à missão civilizadora portuguesa nos trópicos consagrando *Aventura e rotina* como uma consigna política mas que o tratado sociológico que pretendia ser e a África, ainda que ocupando um papel central, novamente investida do seu histórico papel de dependência.

⁷ Sobre as diversas fases pelas quais passa a recepção da teoria freyriana em Portugal ver: CASTELO, Cláudia. *O modo português de estar no mundo*. Lisboa: Afrontamento, 1999.

Também simpatizante do regime salazarista embora não tenha se engajado com formulações teóricas à maneira freyriana, o folclorista potiguar Luís Câmara Cascudo empreende viagem às Áfricas oriental e ocidental dez anos depois que o pernambucano Gilberto Freyre, com o intuito de compilar informações que referendassem “influências recíprocas, prolongamentos, interdependências, contemporaneidade motivadora nos dois lados do Atlântico ou do Índico” (Câmara Cascudo, 1965: 1). Mais interessado em rastrear as influências africanas na cozinha brasileira, Câmara Cascudo confecciona uma coleção de ensaios com um alto nível de erudição nos quais dá conta das inúmeras semelhanças que unem a África e o Brasil. Neste livro gestos, danças, palavras, instrumentos, costumes navegam de um lado ao outro do Atlântico carregando consigo história.

Talvez o nome mais importante do folclore brasileiro, Câmara Cascudo fez parte do grupo de intelectuais que se dedicaram à construção das chamadas metanarrativas nacionais atentando para as representações regionais da cultura popular brasileira. Convencido da abrangência do processo de mestiçagem, celebra a participação de diversos elementos na formação cultural do povo brasileiro apontando para os traços sincréticos que identificaram às práticas religiosas e cotidianas no país. Neste cenário, a contribuição africana se misturava aos hábitos indígenas e europeus integrando o “nós nacional”. Porém, e lembrando aos antropólogos Antônio Motta e Luiz Oliveira (2012: 253), à diferença de Sílvia Romero e Gilberto Freyre, Câmara Cascudo não concedia a mesma centralidade para África no concerto da cultura nacional. Várias são as razões que explicam este fato, entre elas, a centralidade do sertão nordestino na sua obra e a sua crença na baixa participação do elemento africano nesta região (Motta e Oliveira, 2012: 244).

No entanto, seu passo pelas Áfricas portuguesas rendeu além do *Made in África*, dois livros dedicados à cozinha africana e a sua influência na alimentação brasileira.⁸ Convidado por Assis Chateaubriand⁹ e acompanhado pelo repórter da revista *O Cruzeiro* Ed Keffel, Câmara Cascudo também produziu um documentário que reunia danças, histórias e costumes de Angola, Guiné Bissau e Moçambique chamado “Nossos irmãos, os africanos” com grande difusão na rádio estatal do regime de Salazar, Emissora Nacional (Motta e Oliveira, 2012: 237).

Em uma conjunção de expectativas, tanto Freyre como Cascudo se deslocaram ao continente africano na busca de constantes que ratificaram ideias sobre a mestiçagem e o sucesso da expansão colonial portuguesa concebidas antes da realização das suas viagens. Concordando com o regime ditatorial português e com a sua atuação em Ultramar, ambos os intelectuais enxergaram na África, a obra de homens lusitanos não sem antes exaltar, o produto das misturas culturais tão evidente nos corpos, nas formas, nas casas, nos cheiros e nos gostos dos lugares visitados. Certa saudade se adivinhava nas páginas escritas por estes dois intelectuais em e sobre o solo africano tão semelhante ao Brasil de outrora fazendo deste último, uma projeção da África futura. As duas margens do Atlântico em algumas reminiscências dos autores pareciam não estar separadas por um oceano sentindo a África tão brasileira quanto o Brasil africano.

⁸ Cascudo, Luís da Câmara (1964): *A cozinha africana no Brasil*, Imprensa Nacional de Angola/Museu de Angola, Luanda. Cascudo, Luís da Câmara (2004): *História da alimentação no Brasil*, Global, São Paulo.

⁹ Francisco de Assis Chateaubriand Bandeira de Melo (Chatô) foi o dono do maior conglomerado de comunicações em América Latina, os *Diários Associados*, do qual fazia parte a revista *O Cruzeiro*, várias vezes mencionada ao longo deste capítulo. Também esteve no comando da Sociedade de Estudos Históricos Dom Pedro II sendo uma figura bastante controversa no cenário político brasileiro entre as décadas de 1930 e 1960.

Consideração final

Ancorado na análise de itinerários acadêmicos e intelectuais moldados pelas discussões que procuravam salientar o lugar dos aportes africanos na formação das identidades nacionais, este artigo estuda as transformações do cenário acadêmico brasileiro durante a primeira metade do século XX, levando em consideração os efeitos do advento de propostas teóricas e metodológicas oriundas das academias metropolitanas na orientação das pesquisas sobre os vínculos históricos do país com o continente africano. A participação de acadêmicos estrangeiros foi expressiva no estabelecimento de novos rumos na pesquisa antropológica e na implantação de formas de organização institucional. De outro lado, as viagens que atravessaram o Atlântico na tentativa de conhecer e reafirmar os laços que unem o Brasil com a África revalidaram a fluidez das trocas e a força da sua evidência no pensamento social brasileiro marcando de forma decisiva a diferença com o percurso que os olhares sobre a África tiveram em outras instâncias da América Latina.

Bibliografia

Bastide, Roger (1971) [1960]: *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, 2 volumes, Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, São Paulo.

_____ (2001) [1958]: *O candomblé da Bahia: rito Nagô*, Companhia das Letras, São Paulo.

Cascudo, Luís da Câmara (1965): *Made in África*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

Costa e Silva, Alberto da (2011) [2003]: *Um rio chamado atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

Cunha, Manuela Carneiro da (2012) [1985]: *Negros estrangeiros: Os escravos libertos e sua volta à África*, Companhia das Letras, São Paulo.

Freyre, Gilberto (1953): *Um brasileiro em terras portuguesas. Introdução a uma possível luso-tropicologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico*, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro.

_____ (1980) [1953]: *Aventura e rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro.

Guran, Milton (200): *Agudás: os “brasileiros” do Benim*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

Lühning, Angela, “Pierre Fatumbi Verger e sua obra”, *Afro-Ásia*, n° 21-22, 1998-1999, pp. 315-364.

Mailhe, Alejandra (2008), “Janos bifrontes. Paradojas en la percepción del mundo negro en el ensayismo brasileño, 1930-1950”. *VII Jornadas de Investigación en Filosofía*, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación La Plata.

_____ (2008a): “Una celebración de los orígenes espúrios. Mestizaje y cultura portuguesa en el luso-tropicalismo de Gilberto Freyre”, em Alejandra Mailhe; Emir Reitano, organizadores, *Pensar Portugal. Reflexiones sobre el legado histórico y cultural del mundo luso en Sudamérica*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, pp. 331-358.

Massi, Fernanda (1989): “Franceses e Norte-Americanos nas Ciências Sociais Brasileiras (1930-1960)” em Sergio Miceli, organizador, *História das Ciências Sociais no Brasil*, Volume I, Edições Vértice, São Paulo, pp. 410-460.

Motta, Antonio e Oliveira, Luíz (2012): “Made in Africa. Gilberto Freyre, Câmara Cascudo e as continuidades do Atlântico negro, em Livio Sansone, organizador, *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. EDUFBA, Salvador, pp. 213-260.

Peirano, Mariza (1981): *The anthropology of anthropology: the Brazilian case*, tese de doutorado em Antropologia, Massachusetts, Harvard University, Cambridge.

Peixoto, Fernanda Arêas (2000): *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____, “Bastide e Verger entre “áfricas” e “brasis”: rotas entrelaçadas, imagens superpostas”, *Revista IEB*, nº 50, 2010, pp. 13-66.

Veloso, Mariza, “Gilberto Freyre e o horizonte do modernismo”, *Sociedade e Estado*. V. XV, 200, pp. 361-386.

Verger, Pierre (1987) [1968]: *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*, Corrupio, São Paulo.

_____, [1958], “As múltiplas atividades de Roger Bastide na África”, *Revista USP*, nº18, 1993, pp. 43-54.

Vilhena, Luís Rodolfo (1997): “África na tradição das Ciências Sociais no Brasil”, em *Ensaio de Antropologia*. EdUERJ, Rio de Janeiro, pp. 127-166.