

APRESENTAÇÃO

O africanismo é uma forma de humanismo¹

Neste texto com um título um pouco provocador, gostaria de reavaliar o africanismo partindo de novos interesses pela África e novos processos de construção de conhecimento sobre as culturas, as línguas, a literatura, o cinema e as artes africanas do lado do Atlântico Negro, mais particularmente no Brasil de hoje. Não quero refazer aqui a revisão metacrítica completa dos africanismos coloniais ou europeus, mas sim, postular outras formas de africanismo que vêm eclodindo ao longo da história recente. Parto do pressuposto que todo africanismo participa de um campo de conhecimentos e de pensamentos construídos diversamente a respeito de um mesmo objeto: a África². Se fizermos uma pequena arqueologia seletiva dos discursos científicos e prosaicos produzidos historicamente sobre a África, nós nos depararemos não só com diferentes definições da África, mas também com interesses divergentes quanto aos motivos de estudar ou conhecer as culturas africanas. Por outro lado, o africanismo sendo uma narrativa (científica ou não), carrega consigo um horizonte de expectativa que pode corresponder ou não com a realidade.

Deste processo cognitivo e narrativo participaram os próprios africanos. Paralelamente ao africanismo colonial e eurocêntrico, pensadores africanos contribuíram para a configuração daquilo que se pode chamar hoje de africanismo africano. Para mim, Cheikh Anta Diop e Amadou Hampatê BA representam as duas figuras emblemáticas deste africanismo local. Suas respectivas definições do homem africano e suas culturas seguem perspectivas diferentes, mas elas são complementares em muitos aspectos. Enquanto Anta Diop se interessa pela busca e comprovação das raízes africanas do Egito, Hampaté BA examina nas culturas peul (fulani) e bambara os modos de funcionamento do que ele chama de

¹Mahomed Bamba - professor adjunto I na Faculdade de Comunicação e no Programa de pós-graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas-PósCom da UFBA (Universidade Federal da Bahia). mahobam@hotmail.com

²Aqui faço um paralelo entre o africanismo e o orientalismo tal como definido por E. Said. Cf *Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. E "Orientalismo reconsiderado" in E. Said, *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp.61-78

“aspectos da civilização africana”. O livro *Nations nègres e culture* (1979) é, até hoje, a única e principal referência do africanismo que se afirma e se sustenta na egiptologia. *Aspects de La Civilisation africaine* (1972) de Amadou Hampaté Bâ também se tornou um clássico do africanismo. Neste pequeno livro dividido em quatro capítulos, Amadou Hampaté Bâ começa por apontamentos de cunho quase ontológico sobre a noção de pessoa nas tradições fulani e bambara. Em seguida, ele descreve minuciosamente a cultura e a sabedoria africanas; descrição que ele completa com considerações lingüísticas nas sociedades da África negra. Nas terceira e quarta partes ele consagra uma longa reflexão à religião islâmica e às relações tradicionais do homem africano com Deus. Não existe um “homem africano” que seria representativo de um tipo válido para todo o continente, do norte ao sul, de leste a oeste, diz Hampaté Bâ. Apesar do título genérico da obra, Hampaté Bâ explica que seu livro concerne à explicação de costumes e tradições bambara, área cultural que ele conhece melhor. Mas, podemos ver nesses primeiros esforços sistemáticos de pensar o homem africano pelos próprios africanos um caminho trilhado para outras gerações de africanistas do Continente.

De lá para cá, o africanismo africano evoluiu consideravelmente pela participação de uma legião de antropólogos e etnólogos e historiadores de origem africana na tarefa de explicar a África. A afirmação deste africanismo endógena passou também pela crítica do africanismo eurocêntrico e do francês, em particular. Além de ser escrito a partir do ponto de vista do Ocidente e da França, Didier Gôndola critica a ambição que o africanismo francês teve de explicar a África para os próprios africanos³. Sendo assim, a “África dos africanistas se tornou algo estranho, até caricatural para os africanos que não se reconhecem nos seus discursos fantasiosos, nos seus clichês cômodos produzidos por uma sociedade de cientistas⁴”. A primeira tarefa dos africanistas africanos foi opor outro processo de compreensão e explicação da África, no lugar deste africanismo estrangeiro.

³ Para uma revisão histórica crítica do africanismo francês, ver o livro de Didier Gôndola, *Africanisme: La crise d'une illusion*, Paris: l'Harmattan, 2007, p.39

⁴ Ibid, p.39

Paralelamente aos africanismos francês⁵, inglês, alemão, americano⁶ e africano existiria, por acaso, um africanismo diaspórico e brasileiro? Que tipo de relação com a África se visualiza neste africanismo do lado da cá do Atlântico Negro? Como este africanismo toma corpo e forma na academia e fora das universidades? O que nos revelam os modos de construção de conhecimento sobre a África pela nova geração de pesquisadores brasileiros (nas pesquisas historiográficas, sociológicas, antropológicas⁷ e linguísticas). Não pretendo responder exaustiva e detalhadamente a todas estas perguntas que levanto aqui; apenas farei destas questões uma espécie de balizas na reflexão que vou tecer a respeito do lugar que a África ocupa no imaginário brasileiro e nas pesquisas acadêmicas também. Sendo assim, assumo o tom propositalmente ensaístico do meu texto e vou me valer mais de exemplos do que conceitos teóricos para tentar corroborar o postulado da minha argumentação.

Da relação histórica e dialética com a África ao africanismo diaspórico

Falar das diásporas negras e africanas no Brasil e nas Américas é, via de regras, tocar nas questões de “sobrevivências” e da recuperação cultural dos sinais e traços da África no processo de organização sócio-cultural das populações negras no Atlântico Negro. Sendo assim, o africanismo, no meio das demais práticas diaspóricas, concerne às formas como as populações negras do Novo mundo se relacionam com a memória da escravidão e com a memória da terra de origem. As experiências diaspóricas, segundo Glissant, começam no navio negreiro e se prosseguem com diversas práticas de organização cultural, artística e religiosa. Razão pela qual as comunidades diaspóricas mantêm uma relação ontológica e quase visceral com o seu passado (a África), mas também

⁵ Por mais informações, conferir “*L’africanisme en question*”, dossiê especial de Cahiers d’Études africaines organizado por Anne Piriou e Emmanuelle Sibeud. Neste volume encontra-se uma revisão completa e densa da evolução dos principais africanismos europeus. “L’africanisme en question” in *Cahiers d’Études Africaines*, v.XXXVII, n.3, 1997

⁶ Ao criticar e questionar o que chama de “onipotência do africanismo francês” na escrita da história da África “francófona”, Didier Gôndola lhe opõe o crescimento de um outro africanismo, o americano.

⁷ Cf Os Centros de Estudos africanos da USP e o Centro de Estudos Afro-Orientais- CEAO em Salvador-Bahia, por exemplo, atestam a existência de um real processo de produção de conhecimentos sobre a África e que rivalizam em qualidade com os centros americanos ou europeus.

com o seu presente e com a sua realidade local. O imaginário diaspórico resiste mais às tentativas de apagamento, esquecimento ou sepultamento das memórias como costuma acontecer com as demais memórias. É a partir dessa memória que as populações negras das Américas realizam a tarefa de “conversão do ser” de que fala Glissant nestes termos:

A Neo-America, seja no Brasil, nas costas caribenhas, nas ilhas ou no sul dos Estados Unidos, vive a experiência real da criouliização através da escravidão, da opressão, do desapossamento perpetrados pelos diversos sistemas escravocratas, cuja abolição se estende por um longo período (...) e através desses desapossamentos, dessas opressões e desses crimes realiza uma verdadeira conversão do ser⁸.

A relação da diáspora negra brasileira, caribenha ou norte-americana com a África será sempre uma relação oblíqua, isto é, uma relação que passa por um processo em que se “retrabalha” e se “reinterpreta” a África. Sendo assim, esta “África” reinventada nesta parte do mundo, diz Stuart, é “aquilo que a África se tornou no novo mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do panelão colonial”⁹. É também esta “África” retrabalhada que fornece à diáspora negra “recursos de sobrevivência pelo domínio colonial e as matérias-primas para retrabalhá-las de formas e padrões culturais novos e distintos”¹⁰. É neste processo que se afirma também a tradução cultural própria à diáspora.

As memórias diaspóricas desempenham, portanto, um papel fundamental no africanismo que se constata no Atlântico Negro. Através delas observa-se a dupla dinâmica da memória: a “recuperação e utilização subsequente do passado”¹¹. Estes dois movimentos, no caso do africanismo, cruzam-se e se completam na operação de escolhas e de mise-en-scène estratégicas de alguns dados extraídos da história da África e das próprias memórias dos afrodescendentes. As histórias das comunidades negras no Atlântico Negro são diferentes de um país ao outro. Mas elas apresentam pontos em comum passando dos USA, Caribe e ao Brasil, por causa da relação oblíqua que cada

⁸GLISSANT, Edouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, p.19, ISBN: 8576261286

⁹ Stuart Hall, *Da diáspora: identidade e mediações culturais*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p.40-41, ISBN: 8570413564

¹⁰ Ibid, p.40-41

¹¹Todorov, 2004, p.15

comunidade mantém com a memória da África. De um africanismo diaspórico ao outro, o que muda e diferencia um do outro, é o processamento deste duplo movimento mantido com a África e com o lugar de onde se constrói o conhecimento sobre a África. Por exemplo, a relação esquizofrênica dos negros do Brasil e dos Caribes com uma África sonhada e idealizada não tem nada a ver com o tipo de africanismo cultuado pelos africanos-americanos. Sendo assim, a figura da África como terra de origem não terá a mesma recorrência e a mesma força referencial simbólica nas manifestações culturais e artísticas encontradas no Brasil, em Cuba ou nos USA, por exemplo. É nesta relação histórica e dialética do Atlântico Negro com a África que procuro situar e indagar as particularidades do africanismo brasileiro (na suas formas acadêmicas ou prosaicas).

Formas modernas e contemporâneas do africanismo brasileiro

As pesquisas que tomam a África como objeto de investigação, que seja na Europa, na América, na América Latina ou na própria África, têm em comum o fato de seguir uma mesma perspectiva epistemológica, de compartilhar um conjunto de conceitos pré-estabelecidos. Pertencem todos ao mesmo campo de saber. Porém, dizer que existem africanistas brasileiros não equivale a proferir nenhum julgamento de valor, nem apontar para esses pesquisadores como tributários de todas as críticas feitas ao africanismo eurocêntrico. Ao seu modo, os pesquisadores e historiadores brasileiros têm contribuído grandemente ao esforço de compreensão da África. Hoje assistimos à emergência de uma nova geração de pesquisadores que, mesmo não rompendo totalmente com os velhos modelos de construção do saber em antropologia ou em história, em lingüística histórica, vem abrindo outros caminhos, criando assim uma pluralidade de olhares sobre a África. O próprio objeto de investigação “África” se fragmentou; ele é abordado sob diversos aspectos (lingüístico, artístico, cinematográfico, literário, etc.). No âmbito dos estudos em lingüística histórica e em sociolingüística, ao longo desses últimos anos, lingüistas africanistas brasileiros buscam resgatar a parte africana na constituição da língua portuguesa do Brasil. Essas pesquisas ganham maior visibilidade graças a congressos e à publicação dos resultados obtidos. É o caso de *África-Brasil: caminhos da Língua portuguesa* (2009), obra coletiva em que historiadores, lingüistas e teóricos da literatura unem seus esforços para

“multiplicarem olhares e deslocarem os pontos de vista sobre as complexas relações estabelecidas na expansão da língua portuguesa e seu embate com as línguas africanas no processo de colonização da África e da América” (tal como afirmam seus organizadores na apresentação¹²). Penso também em “A participação das línguas africanas na constituição do português brasileiro”, projeto de cooperação internacional desenvolvido entre 2005 e 2008 e coordenado pela professora Margarida Maria Taddoni Peter. Por outro lado, a obrigatoriedade do ensino da história e das culturas africanas nas escolas brasileiras foi um catalizador nesta diversificação da pesquisa acadêmica sobre a África. Muitos projetos de pesquisa estão trilhando novas direções para responder a esta exigência.

Se o interesse cultural crescente do Brasil pela África se reflete no número de eventos e congressos organizados em quase todos os estados da federação, ele se mede também pelo número de mostras e projetos de pesquisa de pós-graduação dedicados aos cinemas africanos. Com isso, o Brasil se torna não só um novo espaço de circulação/recepção dos filmes africanos, mas também um contexto para sua de reapropriação/ressignificação. Por outro lado, o mercado editorial brasileiro também começou a publicar mais obras de escritores africanos (sobretudo os autores de países africanos de língua portuguesa), permitindo assim uma maior divulgação e conhecimento das literaturas africanas pelo grande público. No campo do audiovisual há também sinais de maior aproximação entre o Brasil e a África. Enquanto algumas redes de TV brasileiras se comprazem ainda em veicular apenas imagens exóticas da África (mimetismo do olhar eurocêntrico?), emergem experiências televisivas em que há uma vocação declarada de querer melhor entender e retratar este continente para o público brasileiro. É o caso da TV Brasil. Com seu programa semanal a “Nova África”, este canal de TV pública dedica horas de reportagens e matérias aos diversos aspectos da vida política, social e cultural de alguns países africanos. O programa é produzido via edital por uma produtora independente. No edital da EBC- (Empresa Brasil de Comunicação), pode-se ler que o principal objetivo da série exibida na TV Brasil, “é divulgar a realidade africana, buscando aproximar o Brasil

¹² Charlotte Galves, Helder Games (orgs), *África-Brasil: caminhos da Língua portuguesa*, Ed. Unicamp, 2009.

e os brasileiros dos povos africanos”. Numa entrevista, Luiz Carlos Azenha, o jornalista responsável pela série, reconhece que falar em “África como um todo” é tão impróprio quanto falar em América Latina: “Por isso o nome *Nova Africa*. Uma nova forma de ver a África¹³”.

Esses projetos de pesquisa e essas ações artístico-culturais e audiovisuais (que apenas elenquei superficialmente aqui) produzem, cada um ao seu modo, uma forma de conhecimento sobre a África e sobre o próprio Brasil. Vejo no conjunto desses projetos uma forma de africanismo lúcido que não busca apenas reafirmar uma suposta africanidade ou negritude do Brasil: o africanismo brasileiro transcende a questão racial. Mesmo se ele encontra sua primeira justificativa na problemática diaspórica (partir da compreensão da África para melhor estudar as experiências, a memória e a história das populações afrodescendentes), ele se explica fundamentalmente pelo desejo de melhor compreender este continente que é geograficamente tão perto e, ao mesmo tempo, tão distante e com o qual o Brasil mantém uma relação histórica. Concebo, portanto, o africanismo como uma disposição de espírito favorável e respeitosa com relação ao Outro.

É sabido que a globalização, ao aproximar os povos dando-lhes a doce ilusão de formar doravante uma mesma e única aldeia planetária, acirra também as veleidades em cultuar e afirmar ruidosamente as idiossincrasias locais. Num período histórico marcado por novas “guerras de civilizações”, pela “guerra de memórias¹⁴”, pelo “abuso de memória¹⁵”, pelo “dever de memória” e, conseqüentemente, pela defesa de uma concepção sectária da noção de “identidade” (em muitos países da Europa), discute-se da importância da preservação da diversidade cultural. É neste embate entre a adesão ao global e a aderência identitária ao local que o africanismo diaspórico e brasileiro se revela um novo modo de construção e de vivência da alteridade. Ao nos interessarmos pela cultura do “outro”, não mais como objeto de curiosidade e de exotismo, passamos a fazer a experiência de alteridade de modo especular, isto é, uma relação dentro da qual nos miramos e nos descobrimos iguais ou irredutivelmente

¹³ Cf entrevista completa no portal da TV BRASIL, publicada em 18 de setembro de 2009 : http://www.tvbrasil.org.br/saladeimprensa/noticia_102.asp

¹⁴ Pascal Blanchard, *Les guerres de memoires: la France et son histoire*. Paris: La Découverte, 2010, ISBN: 9782707160119

¹⁵ Todorov, Tzvetan, *Les abus de la memoire*. Paris: arléa, 2004, ISBN: 2869594054

diferentes. Passamos, assim, na nova forma de africanismo, de um interesse pelo diferente, pelo exótico para uma espécie de busca de nós mesmos através daquilo que o homem africano e sua cultura teriam de mais particular e, ao mesmo tempo, de mais universal a nos oferecer. Visto assim, o africanismo brasileiro deixa de ser apenas uma estratégia e um modo de encenação da memória diaspórica: afirma-se como uma forma de abertura para o Outro, para o diferente que é ao mesmo tempo considerado próximo e semelhante. No africanismo diaspórico e brasileiro que postulo aqui, operam certamente os modos inegáveis de construção e invenção do Outro. Mas esta representação da África nas artes, no cinema, no audiovisual, na antropologia, etc não impede a coexistência da curiosidade e do interesse real pela descoberta. Além da incontornável e lancinante questão do exotismo que pode embaçar o olhar estrangeiro sobre a África, há o desejo de aproximar-se de uma civilização que fascina, que intriga. É nesta contradição que o africanismo brasileiro afirma o seu humanismo e a sua singularidade. A modo de conclusão, eu termino dizendo que percebo que é a lógica deste africanismo brasileiro lúcido, refletido, respeitoso e desejoso de conhecer o “outro” que está operando na concepção e na organização de um evento como Griot. Este encontro literário e intercultural que ocorre numa cidade no extremo Nordeste do Brasil (Natal/Rio Grande do Norte), dentro de uma universidade federal, expressa, ao meu ver, a vontade de criar um espaço onde os diversos esforços são conjugados a favor das trocas de idéias, de conhecimento e de experiências entre estudiosos africanistas. O evento Griot cria, assim, uma comunhão entre os dois lados do Atlântico Negro e os reúnem naquilo que têm em comum: a oralidade das culturas populares e das literaturas do Brasil e da África.

Referências

ANTA DIOP, Cheik. *Nations nègres e culture*. Paris: Présence africaine, 1979.

BASTIDE, Roger. *Les Amérique Noires*. Paiot, Paris, 1967.

BLANCHARD, Pascal. *Les guerres de mémoires : La France et son histoire*. Paris : Ed. La Découverte, 2010

GALVEZ, Charlotte; GAMES, Hélder (orgs) *África-Brasil: caminhos da Língua portuguesa*, Ed. Unicamp, 2009,

GLISSANT, Edouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005,

HALL, Stuart *Da diáspora: identidade e mediações culturais*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p.40-41

HAMPATÊ BÂ, Amadou. *Aspects de La Civilisation africaine*. Paris: Présence Africaine, 1972

PIRIOU, Anne; SIBEUD, Emmanuelle (orgs). "L'africanisme en question" in *Cahiers d'Études Africaines*, v.XXXVII, n.3, 1997

SAID, E. *Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

....."Orientalismo reconsiderado" in E. Said, *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp.61-78

TODOROV, Tzvetan, *Les abus de la mémoire*. Paris: arléa, 2004