GILSON BRANDÃO DE OLIVEIRA JUNIOR

Agostinho da Silva e o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO)

A primeira experiência institucional dos estudos
africanos no Brasil

Dissertação apresentada ao Departamento
de História da Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo para obtenção do título de Mestre
em História.

Área de Concentração: História Social

Orientadora: Prof^a Dr^a Maria Cristina
Cortez Wissenbach

São Paulo
2010

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

OLIVEIRA JUNIOR, Gilson Brandão de. **Agostinho da Silva e o CEAO: a primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil**. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em História Social.

Aprovado em: ____/____/____.

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

*Dedico este trabalho a quem já dei
(e muitas às vezes ainda dou)
muito “trabalho”: a minha mãe
Izau, ao meu pai Gilson, aos meus
irmãos Gilmar e Carlos e a minha
avó Maria José.*

Agradecimentos

A minha orientadora Maria Cristina Wissenbach, pelo seu apoio incondicional, verdadeiro e fraterno. A Ivana Pansera, querida amiga que muito me ajudou, entre muitas outras atividades, na revisão do texto, assim como Juliana Magalhães, Elisângela Queiróz e o grupo de orientandos da professora Wissenbach. Aos professores Carlos Serrano e Wilson Barbosa, que muito contribuíram com as críticas construtivas “desferidas” durante a qualificação e em suas aulas. As professoras Ana Nemi e Fátima Ribeiro por me emprestarem as suas especialidades e ajudarem a elucidar dúvidas que, até então, eram extremamente difíceis. As bibliotecárias do CEAO, Solange e Graça: sem a sua prontidão e atenção essa pesquisa não seria possível. Aos meus pais, Gilson Brandão e Izaudirene Firmino, pelo carinho, dedicação e apoio mais do que incondicional em qualquer uma das minhas empreitadas – orientadores da vida.

Ao amigo digno de nota, Vitor Scarpelli, por me aturar ao longo de todos esses anos. Assim como ao grande amigo e psicólogo (não oficialmente meu psicólogo) Claiton Siqueira, pelos nossos papos fenomenológicos e existenciais. Aos amigos Gigi, “Muras”, Marcus, Barbosa, Lelê, Ervídes, Mari Outeiro, Diegão, Marcelo “sem noção”, Thiago Corá, Wilba Dissidente, Fê Kojima, Vivian Carvalho, Stefanão, Klaus, Diana, Ana Francesco entre muitos (as) outros (as), por sua tolerância ao me ouvir “falar de África” nas mesas dos bares de São Paulo e do ABC.

Aos amigos, artistas e acadêmicos, que muito contribuíram com sua sensibilidade, referências bibliográficas, ou simplesmente por compartilhar comigo das angústias de todo o processo: Daniel Cunha, Alexandre Paixão, Talita Pereira, Vilson, Talitinha Sebrían, Emerson “Kabimba”, Gláucia Helena, “Vanessão” Lambert, Renatinho Araújo, Dulci Lima, Regiane Mattos, Renata Felinto, Ju Brecht, Cris Moscou, Marcelo d’Salete, Alexandre Silva, Alexandre Bispo, Sara Rute, Marcola Felinto, Viviane Dias, Mônica Cardim, Heloísa Gimenez, Fabi Ferreira, Viviane Lima, Cida, Arerê Xavier, Luiz Fernando “mineiro”, Vanicléia Jacobina, Luena Pereira, Gracila Segala, Luzia “Luz”, Claudinha Teles, Maralice, Stenio Soares, Alexandre Muscalu, Carlos Eduardo, entre muitos outros (as).

Aos amigos que desde o primário escolar torcem constantemente por mim, assim como eu o faço por eles: Danilão Figueiredo, Igã Padovesi, Lu Maranhão, Luiza “Garcia²”, Angelita, Fabião Ferreira e Pardal Patriota, Julião Batistela, Rafael “Matchocas” e Satoshi Nakamura.

A Giselle Ramos pela grande amizade e hospitalidade nas viagens que fiz a Salvador para realizar este trabalho.

Aos colegas de trabalho e aos coordenadores do LSI-USP, do Museu Afro-Brasil e do Cepedoc Cidades Saudáveis, pelas maravilhosas experiências proporcionadas, e sobretudo, pela compreensão relacionada às viagens que precisei fazer para realizar esta pesquisa.

Agradeço finalmente, a Universidade de São Paulo, a Casa das Áfricas e ao CEAO.

O que eu faço só importa,
Se traduz o que eu vou sendo,
Se assim não for tudo é nada,
Só finjo que estou fazendo.

Agostinho da Silva

Resumo

OLIVEIRA JUNIOR, Gilson Brandão de. **Agostinho da Silva e o CEAO: a primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil**. 2010. 235 f. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

Os debates sobre a identidade brasileira, entre meados do século XIX e início do XX, encaravam o negro enquanto um problema para a afirmação deste país como nação. A interpretação da precedência européia, particularmente portuguesa, era vista como solução deste problema, ao caracterizar secundária a participação de negros e índios neste processo. Essa é a razão dos primeiros estudos africanos surgirem no Brasil para explicar a viabilidade da nação diante da sua presença. Pioneiro nesses estudos, Nina Rodrigues privilegiava um “tipo” específico de cultura africana, conhecida como “nagô”. A generalização “nagô” para o entendimento da totalidade do continente africano marcou as gerações de pesquisadores procedentes. Entre eles, Gilberto Freyre, ampliou a defesa da ancestralidade portuguesa com o conceito de *lusotropicalismo*. A influência desses estudiosos influenciou praticamente todos os pesquisadores interessados nos temas africanos e afro-brasileiros da primeira metade do século XX. Entretanto, tais estudos institucionalizar-se-iam por iniciativa de Agostinho da Silva; intelectual português atuante na Renascença Portuguesa e na *Seara Nova*, auto-exilou-se em 1944 no Brasil – país que enxergava como continuidade de um Portugal idealizado e que teria a missão de criar uma nova civilização baseada em uma comunidade luso-brasileira – onde fundou e atuou em diversas entidades científicas e culturais, entre elas o Centro de Estudos Afro-Orientais na Bahia (CEAO) em 1959. Ao analisar as ações do CEAO nos primeiros anos de sua existência (1959-1961), verificamos que as influências ideológicas precedentes dos estudos afro-brasileiros fundiram-se aos ideais de Agostinho da Silva, iniciando uma série de correspondências com instituições brasileiras e estrangeiras, que muito contribuíram para o alargamento das relações internacionais brasileiras e para a continuidade e ampliação das pesquisas africanas no Brasil.

Palavras Chave:

1. Agostinho da Silva. 2. CEAO. 3. Estudos africanos. 4. Relações África-Brasil. 5. Nagocentrismo.

Abstract

OLIVEIRA JUNIOR, Gilson Brandão de. **Agostinho da Silva and CEAO: one institutional experience of African Studies in Brazil**. 2010. 235 f. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

Discussions about Brazilian identity, between the mid-nineteenth and early twentieth centuries, saw the Negro as a problem for the affirmation of this country as a nation. The interpretation of European precedence, particularly Portuguese, was seen as a solution to this problem, to characterize secondary participation of blacks and Indians in this process. This is why the first African studies in Brazil appear to explain the viability of the nation in his presence. A pioneer in these studies, Nina Rodrigues favored a "type" specific of African culture, known as "nagô". The spread "nagô" to the understanding of the entire African continent marked the coming generations of researchers. Among them, Gilberto Freyre, expanded the defense of Portuguese ancestry with the concept of *lusotropicalism*. The influence of these scholars has influenced virtually all researchers interested in African issues in the first half of the twentieth century. However, these studies institutionalized would be the initiative of Agostinho da Silva, Portuguese intellectual active in the Portuguese Renaissance and *Seara Nova*, self-exiled in 1944 in Brazil – a country he saw as a continuation of an idealized Portugal, would have to task of creating a new civilization based on a luso-Brazilian community – where he founded and served in various scientific and cultural entities, including the Center for Afro-Oriental Studies (CEAO) in Bahia, 1959. By analyzing the actions of CEAO during the first years of its existence (1959-1961), we find that the ideological influences of previous studies African-Brazilians were merged with the ideals of Agostinho da Silva, began a series of matches with Brazilian and foreign institutions, which greatly contributed to the expansion of Brazil's international relations and the continuity and expansion of African studies in Brazil.

Key words:

1. Agostinho da Silva. 2. CEAO. 3. African Studies. 4. Africa-Brazil relations. 5. Nagocentrism.

Sumário

Agradecimentos.....	5
Introdução	10
A identidade brasileira e o negro enquanto problema: o <i>elo luso</i> como “solução”	14
1.1 A criação de um <i>elo luso</i> na invenção da nação e “o negro enquanto problema”. 14	
1.2 A emergência dos estudos africanos & afro-brasileiros no Brasil	22
1.3 Modernização Conservadora e o mundo que o português “criou-lo”	32
1.4 Gilberto Freyre: a repercussão de sua obra via Congressos Afro-Brasileiros	48
Agostinho da Silva, Brasil e Portugal	56
2.1 Alguns frutos da “seara” no Brasil: missionários culturais e lusofonia	56
2.2 Agostinho da Silva e o Brasil (1954-1959)	75
2.2.1 Condições e missão da comunidade luso-brasileira.....	101
2.2.2 Problemas africanos de interesse luso-brasileiro	107
CEAO em correspondência: a primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil.....	111
3.1 Considerações sobre o uso das fontes	111
3.2 A fundação do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO)	115
3.3 O que há de Oriente?	118
3.4 Nagocentrismo e o ensino da língua iorubá.....	122
3.5 Prioridade “nagô”, descrédito “banto”	134
3.6 Os contatos do CEAO com as colônias portuguesas: tentativas para efetivar a comunidade luso-brasileira	136
3.7 Os contatos do CEAO com a “Costa”: a busca da matriz africana.....	156
3.8 Professores brasileiros vão à África	162
3.9 Estudantes africanos vêm ao Brasil	169
3.10 “Um pedaço do Brasil na África”	177
3.11 Seguindo Nina Rodrigues.....	180
3.12 O Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos.....	184
3.13 Quando Agostinho da Silva deixou a direção do CEAO	190
3.14 A continuidade do CEAO sem Agostinho: breves apontamentos	193
Considerações finais	200
4.1 De que África estamos falando?	207
Referências bibliográficas	216

Introdução

Assistimos hoje no Brasil a uma grande retomada dos contatos diplomáticos com países do continente africano, além de um aumento expressivo dos estudos realizados sobre eles. Nunca houveram tantas publicações sobre o tema, nem tantas instituições interessadas em conhecer África, nem tantas viagens e eventos oficiais realizados entre o Brasil e os países desse continente (Cf. BUENO, 2010). Concomitante à identificação dessas mudanças contemporâneas, um olhar crítico poderia nos levar a uma indagação: “seriam estes contatos algo novo?” Certos de que não, nos indagamos: “como se têm olhado para África no Brasil? Como se olha e de onde partem esses olhares?” Cientes da existência de pesquisas precedentes, nos questionamos mais uma vez: “como essas pesquisas se institucionalizaram?” E finalmente, “para que estudar África no Brasil?”

Longe da pretensão de responder a todas essas questões, usaremos-nas como estímulo para nossas investigações ao analisar o processo de institucionalização do primeiro órgão brasileiro que propôs o estudo de “África” no país: o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), fundado na Bahia em 1959. As novidades trazidas pela instituição, anunciadas em seus materiais de divulgação, falavam de uma *nova* proposta para abordar “África” no Brasil. E para melhor analisar esse processo, buscaremos, então, identificar o que seria a *velha* forma de abordagem, bem como suas motivações e relações com o CEAO.

Ao longo do período que se costuma chamar história do Brasil, o maior processo histórico que se tem notícia foi a chamada escravidão moderna¹. Os africanos trazidos para trabalhar e povoar a então colônia portuguesa na América tornaram-se, com o passar dos séculos, a população majoritária habitante desse território. Quando independente, o Estado brasileiro precisou “inventar a nação”, na qual deveria constar a inegável presença desse enorme contingente populacional, trazido outrora para cá. A partir de então, a tarefa dessa “invenção” converteu-se num enorme *problema* para as autoridades e elites “nacionais”.

Mostrar como os projetos oficiais de construção da identidade nacional brasileira se pautaram historicamente em uma herança européia, valorizando a ancestralidade portuguesa e os vínculos dinásticos e coloniais desse império com aquilo que se convencionou chamar de Brasil é objetivo do nosso primeiro capítulo. Nele trabalhamos com a expressão *elo luso* ao tentar desvendar alguns dos nexos ideológicos basilares da nacionalidade brasileira oficial, engastada na história e na cultura do europeu-português. Nessa tarefa atentamos ao fato de

¹ “Modo de produção que surgiu com o mercantilismo e a expansão do capital (...). No Brasil, o modo de produção escravista durou quase quatrocentos anos, influenciou poderosamente no *ethos* da nação e até hoje há vestígios das relações existentes naquele período” (MOURA, 2004, 149-150).

que, apesar da enorme influência exercida pelas teses evolucionistas do século XIX nas políticas sociais dos Estados modernos, a negativização da presença do negro-africano na formação da população brasileira foi nutrida no imaginário ao longo dos séculos de colonização, como formas de controle e dominação intrínsecas às ações dos missionários metropolitanos – essas teorias teriam ratificado com argumentos científicos aquilo que na prática e na moral religiosa foi vigente durante todo o período colonial. A influência desse “problema” no processo de criação institucional de nossa identidade se fez presente como referencial da escrita de nossa história nacional, que incorporou esta vasta carga de preconceitos ao afirmar-se mestiça, “porém”, hegemonicamente branca.

Os interesses em relação ao continente africano partiram dos olhares acerca do *negro enquanto problema*. Pesquisador pioneiro desses temas, o influente Raimundo Nina Rodrigues partia de pressupostos teóricos balizados por aportes evolucionistas oitocentistas, amparando sua concepção histórica no referido elo luso. Marcou toda a primeira geração de pesquisadores interessados nessa temática, e por conseguinte, também se fez presente nas posteriores. Isso porque a alteração de seus pressupostos veio mais tarde, com Gilberto Freyre, que, por sua vez, transformou os argumentos raciais precedentes em “modernos métodos culturalistas”. Nele também percebemos a manutenção do elo luso e do olhar negativizado acerca do negro, materializado nos conceitos de luso-tropicalismo e de democracia racial. Astuto e também influente, Gilberto Freyre iniciou a repercussão de suas idéias no cargo de organizador do Iº Congresso Afro-Brasileiro, assim ganhando prestígio em diversas instituições que incorporaram e deram seqüência à sua obra, criando eventos congêneres subseqüentes. A tradição de estudos inaugurada por Freyre surtirá influência direta no processo de institucionalização do CEAO, além de estar de acordo com os pressupostos ideológicos e as diligências de seu fundador e primeiro diretor, George Agostinho da Silva. Esses são, os principais temas de nosso segundo capítulo.

Iniciamos o segundo capítulo identificando alguns episódios fundamentais para a formação de George Agostinho da Silva em Portugal, como a sua inclinação aos debates da *Renascença Portuguesa* e a filiação à revista *Seara Nova*. Esses dois movimentos, de extrema importância para o pensamento intelectual português do início do século XX, assentavam-se na busca de um novo lugar para Portugal no mundo, alimentados pela oposição às teses decadentistas de finais do século anterior, sobretudo aquelas produzidas nos debates da “Geração de 1870”. Nesse contexto, nos interessa particularmente a influência exercida sobre Agostinho da Silva por dois importantes pensadores do período: o ensaísta Antônio Sérgio e o

historiador Jaime Cortesão, aos quais deve o alicerce das suas concepções de história e do papel de Portugal no mundo.

A expressão “Alguns frutos da seara no Brasil” refere-se ao processo de emigração de inúmeros portugueses hostilizado pelo Estado Novo salazarista no Brasil, entre 1940 e 1970, nomeado por Antônio Cândido como “A missão portuguesa no Brasil”² e por Eduardo Lourenço como “A pequena diáspora lusitana”³. A inclusão de George Agostinho da Silva e Jaime Cortesão nesse contingente de expatriados explica a escolha do nome deste sub-capítulo. A alteração (ou melhor, as adaptações) de seu pensamento, motivada pela experiência do exílio, será importante para pensar os nexos ideológicos que ambos trouxeram dos debates entre os searistas da década de 1930. Sua busca por um novo lugar para Portugal será interpretada a partir dos exemplos apreendidos em sua experiência brasileira. Além disso, a expressão dos elos entre o Brasil e a sua terra natal presentes nas interpretações das obras desses autores será o pretexto de nossas especulações sobre o conceito de *lusofonia*, especulações essas que nos conduziram ao entendimento de duas modalidades principais: a *lusofonia horizontal* e a *lusofonia vertical*.

Já a expressão “missionários culturais na lusofonia” antevê a segunda parte desse capítulo, em que pretendemos estudar duas importantes ocasiões nas quais aflorou o pensamento de George Agostinho da Silva sobre o Brasil: a participação na Exposição Histórica do IV^o Centenário da cidade de São Paulo (1954) e no IV^o Colóquio Internacional Luso-Brasileiro (1959). Acreditamos que a análise desses eventos ajuda a esclarecer sua concepção sobre a “missão” futura desse país, que, por sua vez, está intrinsecamente associada às idéias sobre o lugar que Portugal deverá ocupar no mundo. Dessa forma, compreendemos que a formação do seu pensamento sobre o Brasil e as relações que este manterá com África, Ásia e Europa, partem das preocupações oriundas dos debates em que esteve envolvido ainda em Portugal. Além disso, conseguimos verificar uma série de relações entre essas idéias sobre o Brasil e o conteúdo da obra de Gilberto Freyre, sobretudo no que tange a *O mundo que o português criou*⁴.

Se no primeiro capítulo pretendemos analisar a *influência interna* exercida por Gilberto Freyre na formação do CEAQ, no segundo, tentamos mapear a *influência externa* da lusofonia trazida por George Agostinho da Silva ao fundar essa instituição. A adaptação das

² CÂNDIDO, Antônio. “Prefácio”. In: LEMOS, Fernando; LEITE, Rui Moreira (orgs.). *A Missão Portuguesa: rotas entrecruzadas*. São Paulo: Editora UNESP; Bauru: Editora EDUSC, 2003.

³ LOURENÇO, Eduardo. “Pequena diáspora lusitana”. In: ABDALA JUNIOR, Benjamim (org.). *Incertas relações: Brasil-Portugal no século XX*. São Paulo: Editora SENAC, 2003.

⁴ FREYRE, Gilberto. *O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1940.

idéias trazidas de Portugal ao Brasil foi impressa em três importantes obras desse autor: *Reflexão à margem da literatura portuguesa* (1957), *Um Fernando Pessoa* (1959) e no discurso apresentado no IV^o Colóquio Internacional Luso-Brasileiro, intitulado *Condições e missão da comunidade luso-brasileira*, no qual podemos verificar as principais diretrizes ideológicas para a consolidação do CEAO.

No terceiro capítulo pretendemos descrever, por meio da leitura e análise da correspondência do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade da Bahia (CEAO) entre os anos de 1959⁵ e 1961⁶, o processo de institucionalização deste que foi o primeiro órgão universitário a se dedicar aos estudos africanos no Brasil. Para isso, contaremos com retomadas ocasionais de temas tratados nos dois capítulos anteriores, com a intenção de contextualizar o pensamento do seu idealizador, fundador e primeiro diretor, George Agostinho da Silva, nas práticas adotadas pelo Centro.

⁵ Ano da fundação do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade da Bahia.

⁶ Ano do desligamento do Professor Agostinho da Silva da Universidade da Bahia.

A identidade brasileira e o negro enquanto problema: o *elo luso* como “solução”

1.1 A criação de um *elo luso* na invenção da nação e “o negro enquanto problema”

As interpretações sobre o processo de transformação da colônia portuguesa na América em um Estado independente partem de idéias ancoradas num rígido *elo luso*, quando associam o surgimento de nosso país ao contato com europeus-portugueses, supostamente responsáveis pelo seu *descobrimento* e pelo amálgama étnico que caracteriza a sua formação. Críticas foram feitas à idéia de um legado nacional advindo do Império português, por exemplo no que tange à recente substituição dos conceitos “Brasil colonial”, por “América portuguesa”⁷. Mas de fato, independentemente à alteração vocabular, as idéias subjacentes ao elo existente entre esse território brasileiro e a sua antiga metrópole Portugal permanecem inalteradas em sua maior parte. Essa é uma questão chave para debatermos acerca de um problema estrutural das contínuas tentativas de construção da identidade nacional brasileira: a concepção histórica de um país oriundo do contato pioneiro com o europeu-português. Esse paradigma perfaz praticamente todas as leituras das relações sócio-culturais dos povos que nessa terra se encontraram. Interpretações como essas estão inseridas nas amplamente divulgadas idéias sobre o descobrimento, o comércio triangular⁸, a emancipação do Estado como resultante da chegada da família real portuguesa em 1808, de sua conseqüente elevação à Reino Unido em 1815 e, finalmente, a consolidação do Estado independente⁹, entre 1822-1823, tendo d. Pedro como primeiro rei¹⁰.

⁷ Perceberemos ao longo de nossa exposição, mais especificamente na terceira parte deste capítulo, que o uso do termo América portuguesa pode ser interpretado como um recuo recente às idéias de Gilberto Freyre.

⁸ “A interpretação de um *comércio triangular* é bastante popular na historiografia anglo-saxã desde o início do século XX (...) e no que diz respeito aos modelos interpretativos mais amplos, a historiografia sobre o tráfico de escravos português foi inspirada nos debates ingleses”. Influenciado por Eric Williams (*Capitalism and Slavery*), Fernando Novais defende em *Portugal e Brasil na crise do sistema colonial* que o contato da América Portuguesa com o continente africano acontecia triangularmente por intermédio de Portugal. Em recente oposição à essa interpretação, autores como Manolo Florentino (*Em costas negras*, 1997) e Luiz Felipe de Alencastro (*O trato dos viventes*, 2000 b) defendem que contatos diretos entre as costas do Atlântico Sul eram mais constantes do que se podia imaginar, ampliando as possibilidades de investigação e a historiografia do comércio de escravizados na região. Um balanço dessa historiografia foi apresentada por Gustavo Lopes, no III Simpósio de Pós-Graduação em História Econômica da USP, em 2008 (LOPES, G. 2008).

⁹ Além da enorme indenização cobrada pela Coroa portuguesa em troca do reconhecimento da Independência, foi exigida do novo Estado uma declaração de que não anexaria nenhuma outra colônia do ultramar português – temendo sua união com Angola.

¹⁰ D. Pedro I no Brasil e d. Pedro IV em Portugal; defensor de um império luso-brasileiro, o primeiro rei do Brasil foi ao mesmo tempo herdeiro da Coroa portuguesa; era a favor da emancipação do Estado brasileiro desde que não deixasse de manter contatos diretos com Portugal. Posteriormente usou recursos brasileiros para disputar o trono da metrópole, no momento anterior à sua abdicação em 1831.

Essa questão se arrasta até os dias atuais, como nos lembrou Alencastro (2000 a) por ocasião das comemorações dos 500 anos, nos convidando a *pensar o descobrimento do Brasil*: “Hoje, como nas décadas anteriores, o ufanismo comemorativo brasileiro, num processo de retroalimentação, encontra correspondência na historiografia portuguesa”, e completa: “o fato é que a busca de certezas no passado reflete as dúvidas sobre o presente. O país enfrenta hoje uma crise de identidade gerada por vários problemas” (ALENCASTRO, 2000 a).

Em diferentes contextos, a identidade brasileira foi construída e forçosamente ressignificada dentro desses limites epistemológicos, freqüentemente associada, na condição de herdeira direta, ao Império português. Podemos verificar sua expressão em diferentes meios: nas cronologias de literatura brasileira, *a Carta*¹¹ escrita por Pero Vaz de Caminha ao rei D. Manuel é reconhecida como a primeira obra nacional; na conhecida *História social da música popular brasileira*, de José Ramos Tinhorão, nossa origem musical remonta à Europa ibérica do século XV¹²; da mesma forma, a origem das artes no Brasil geralmente é descrita dentro da categoria genérica de “arte colonial”¹³, expressa na arquitetura das primeiras moradias e conventos de colonos e missionários portugueses, e nos artefatos produzidos por indígenas “ensinados” por evangelizadores católicos metropolitanos, isso para identificarmos apenas alguns exemplos. Esse elo foi conservado por ação direta da elite política brasileira na construção dos contornos dessa nacionalidade; ao negar – ou, ao menos ocultar – a massiva presença cultural africana e indígena na construção desse país, buscou forjar uma proximidade cultural do Brasil em relação à Europa. Diante da inviabilidade de negar por completo a presença e a influência maciça de africanos escravizados no Brasil, os olhares e interesses em relação à África partiram do *negro enquanto problema*, para a afirmação de uma identidade nacional de contornos europeus. Apesar de a maioria das revisões bibliográficas sobre a história social da escravidão (REIS, 1999; SCHWARTZ, 2001; QUEIRÓZ, 1998) apontarem que a teorização e o olhar sobre o negro-africano no Brasil sejam oriundos do final do século XIX, é importante recordar que o imaginário acerca desses homens e mulheres derivou do

¹¹ “Como sua primeira edição data de 1871, antes dessa época não pode ter exercido nenhuma influência em nossa literatura ou nossa história; hoje, é o documento mais citado do descobrimento e algumas de suas frases se tornaram antológicas, repetidas sempre que se fala no Brasil”. (LEITE, 1969, p. 147).

¹² “Como do ponto de vista da história sócio-cultural os duzentos primeiros anos da colonização brasileira nada mais que representaram uma reprodução (com pequenas variantes locais) da realidade da vida na metrópole, não seria hoje possível compreender o cotidiano das cidades no Brasil até o século XVIII, sem conhecer como se desenvolveu, a partir do século XV, o próprio processo de urbanização em Portugal” (TINHORÃO, 1998, p. 18).

¹³ “Para início do estudo da arte no Brasil colonial é necessário considerar-se, preliminarmente, a necessidade de estabelecer uma cronologia.” (ZANINI, 1983, p. 97), para posteriormente afirmar que: “No início do século XIX brasileiro, momento de nossa transição da era colonial, ou melhor, luso-colonial para a independente” (*Ibidem*, p. 389).

papel social desempenhado por eles ao longo dos séculos em que a escravidão vigorou legalmente; incorporados ao amálgama “nacional”, converteram-se em um *problema* para as autoridades do recém-criado Estado brasileiro, relutante em assumi-los como parte integrante de seu povo.

À escravidão negra nas Américas precedeu uma experiência de cativo na Europa, onde o negro-africano destoava fenotipicamente da população livre, o que deu origem à paulatina e sistemática transformação do termo *africano* (negro) com o sentido de “escravo”, até tornarem-se praticamente sinônimos¹⁴. A utilização do termo do *negro* como sinônimo de escravo é uma construção moderna, iniciada pela ação do Império português na África, como denuncia sua utilização logo nos primeiros anos das ações portuguesas na América:

(...) a palavra *negro* foi aplicada pelos colonos para designar os autóctones. O facto é significativo, na medida em que mostra que tal conceito andava associado a um estatuto de inferioridade, mais do que a especificidade da cor da pele daqueles que servia para caracterizar. A introdução dos africanos não conduziu à modificação a curto prazo de forma pela qual eram designados os índios. Continuou a ser prática corrente, durante décadas, dar aos autóctones a mesma designação de *negros* que se aplicava aos africanos, embora em certos casos houvesse o cuidado de esclarecer que se tratava de “negros da terra” (...) [Posteriormente] o fenómeno da mestiçagem exerceu uma considerável influência na transformação da sociedade colonial brasileira, acarretando modificações das categorias tradicionalmente utilizadas pelos brancos para traduzir as distinções físicas existentes entre os homens (CARVALHO, 1995, p. 25-26).

Durante a vigência do Império português na América tornou-se necessário buscar justificativas morais que atendessem à manutenção da escravização – e conseqüentemente de todo o sistema produtivo colonial. Como neste território o controle dos diversos sistemas que compunham o que hoje classificamos como educação fundamental era de responsabilidade dos missionários, os argumentos teológicos vigentes no início da colonização foram decisivos para marcar a condição diferenciada do negro-africano escravizado. A própria manutenção da escravidão, por quase quatro séculos, deveu-se à aliança entre colonos e religiosos¹⁵ que, por meio da tarefa pedagógica da Igreja, difundiam o discurso da “irracionalidade do escravo africano”. Este foi o tema do famoso *Sermão Décimo Quarto do Rosário* de Padre Antônio Vieira, pregado à irmandade dos pretos de um engenho na Bahia, em dia de São João Evangelista, no ano de 1633, justificando-lhes a escravização nos termos da doutrina cristã:

¹⁴ Carlos Moore (2007) a partir de argumentos provocadores, associa a identificação negativa atribuída ao negro-africano à antigüidade greco-romana e ao mundo árabe-semita, como as bases anteriores ao racismo moderno, reafirmando a tese afrocêntrica de Cheik Anta Diop ao tratar o negro-africano como ancestral comum de toda a humanidade.

¹⁵ Notavelmente, os jesuítas da Companhia de Jesus.

Começando pois pelas obrigações que nascem do vosso novo e tão alto nascimento, a primeira e maior de todas é que deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si e por vos ter tirado de vossas terras; onde vossos pais e vós vivíeis como gentios, e vos ter trazido a esta, onde, instruídos na Fé, viveis como cristãos e vos salveis (VIEIRA, 1954, p. 24).

Para além da rentabilidade alcançada diretamente com atividades produtivas, o comércio de africanos constituía um negócio vantajoso que proporcionava lucros não somente aos que vendiam escravos, mas também para aqueles que os compravam. “No entanto, a Igreja, em sua tarefa de domadora das relações, inverte os interesses e transforma a condição de escravo em algo tão vantajoso que somente poderia ter uma explicação dogmática” (LINS, 2003, p. 75).

Não pudera nem melhor nem mais altamente descrever que cousa é ser escravo em um engenho no Brasil. Não há trabalho, nem gênero de vida no mundo mais parecido à cruz e paixão de Cristo que o vosso em um desses engenhos; (...) Bem aventurados vós, se soubéreis conhecer a fortuna do vosso estado, e com conformidade e imitação de tão alta e divina semelhança aproveitar e santificar o trabalho! (VIEIRA, 1954, p. 32).

Nesse sentido, o padre Antônio Vieira não poupa esforços na defesa do trabalho escravo, configurado em seus sermões como uma “pedagogia mais convincente ao escravo e eficiente ao senhor”. Esse discurso parcial, com notória eficiência e vantagem para o capital do colono, no que tange auferir maior produtividade e subserviência do escravo (LINS, 2003, p. 75), abstinha a escravidão do indígena, visto como selvagem “ingênuo” e por isso dotado de “alma”, o que levava a crer na possibilidade de sua conversão à cristandade¹⁶; por outro lado, apoiava a remoção de povos africanos para a nova terra, onde seriam redimidos pela escravidão, ainda que acreditasse que esses últimos povos fossem desprovidos de alma. A suposta ausência do elemento fundante da condição humana – a alma – nos negros africanos motivou muitos escribas a descrevê-los como animais de trabalho – isentos, portanto, de humanidade¹⁷.

¹⁶ Todavia, isso não significa dizer que os “negros da terra” deixassem de ser escravizados pelos colonos.

¹⁷ O que em tese extrairia o seu caráter de humanidade. É curioso lembrar que, em situações de litígio, os escravizados não eram absolvidos, nem declarados inimputáveis por sua condição de “não humano”; pelo contrário, eram julgados, condenados e castigados com o mais duro rigor da lei. Segundo Carlos Moore, o argumento da isenção da humanidade do africano data dos primeiros contatos da Europa com os povos deste continente. (MOORE, 2007, p. 35-81).

A partir do século XVIII, tornou-se impossível manter qualquer justificativa para a escravidão que se pautasse exclusivamente em argumentos teológicos, devido a dois fatores: o advento das revoluções burguesas e científicas na Europa, cujas principais idéias espalharam-se por parte do mundo ocidental, chegando ao Brasil; e as reformas liberais pombalinas, que lograram expulsar os jesuítas de todas as colônias e possessões do Império português. Nesse contexto surgiram justificativas inéditas para a escravidão de povos negro-africanos; a ciência europeia tornou-se o principal instrumento para explicação de fenômenos, inclusive aqueles de ordem sócio-cultural. Embora todo esse conhecimento tenha se consolidado enquanto resposta à doutrina da Igreja, sua abordagem temática não fez mais do que teorizar, com as ferramentas do racionalismo cientificista da época, aquilo que já era patente segundo a teologia vigente em todo o período colonial; o discurso foi apenas re-ajustado para garantir a manutenção do *status-quo*. As nascentes ciências européias lançaram mão de novos sistemas classificatórios que tentavam explicar o subdesenvolvimento bio-social dos povos escravizados, “advertindo-nos sobre uma importante mudança das dimensões do entendimento que a elite europeia tinha de si própria em relação ao resto do globo” (PRATT, 1992, p. 15, tradução nossa).

Com as incursões oitocentistas nos territórios africanos e asiáticos, os cientistas europeus forjaram novos motivos para demarcar sua diferença e superioridade em relação aos povos conquistados. As pesquisas fundamentadas em teorias evolucionistas marcaram essa geração de filósofos, historiadores e cientistas sociais, bem como médicos e juristas, que realizaram estudos associando fatores biológicos ao desenvolvimento sócio-cultural de grupos étnicos, embasados por descobertas da geologia e paleontologia. Foi nesse contexto de etnocentrismo e senso de hierarquização, peculiares dessas atividades exploratórias, que se desenvolveu a idéia de *raça*, de diferença – em especial a noção de desigualdade, biologicamente atribuída. Essa noção servia para justificar a dita “estagnação cultural” das populações não-ocidentais (entende-se, não-européias), a partir do referencial europeu (DA MATTA, 1997).

Assim, a chamada natureza humana passa a ser historicizada, e não apenas a sociedade como era o caso do século XVIII. O “racismo científico” não contradiz, portanto, o postulado primitivista e a crença na unidade do psiquismo humano, pois os estágios mentais anteriores (primitivos) mantêm-se acessíveis às civilizações. Logo os “selvagens” são, a partir de então, incapazes de pensar como os ocidentais evoluídos, já que a racionalidade era vista como produto do desenvolvimento e não apenas uma faculdade natural. Quanto ao progresso das sociedades européias, este não era mais caso de decisão coletiva consensual, mas se tornou

princípio explicativo, tratado como premissa, determinado nos variados ambientes sócio-geográficos. Os povos africanos estavam dispostos em sentido exótico e primitivo aos olhares europeus; objeto de extremo interesse na medida em que, sob essa ótica, possibilitariam remontar o passado da humanidade moderna a partir da observação viva e presente do passado, então cristalizado nesses povos. Tentou-se, então, justificar a sua dependência a partir de chaves positivistas de progresso e subdesenvolvimento, no interior de uma lógica que imputava ao homem branco a “missão”¹⁸ de civilizá-los e retirá-los do estado de “barbárie”.

Um dos principais dilemas para esses homens de ciência era tentar explicar a universalidade e a diversidade de elementos pertinentes a populações infinitamente distantes umas das outras. Por meio da análise de relatos e fontes colhidas pelas empresas de colonização, eles trabalharam na formulação de teorias que tinham, naquele momento, a intenção de dar explicações *universais* sobre a essência da humanidade. Embora algumas tendências indicassem que os povos ditos primitivos se distanciavam das civilizações ocidentais por causa do “determinismo climático”¹⁹, foi a partir da noção de “sociedade primitiva”²⁰ que, pela primeira vez, mostrou-se que as disparidades culturais entre os grupos humanos não eram consequências inatas e biológicas, mas resultados de sua organização social e cultural – muito embora atribuísem sua configuração, num primeiro momento, a elementos de ordem técnica e econômica. Neste sentido, o *evolucionismo social* propôs a pauta disciplinar que se consolidou na emergência da prática antropológica, a partir da noção de sociedade primitiva.

Seu projeto teórico era reconstruir a *evolução* da sociedade ocidental, a partir do estudo e comparação com as sociedades primitivas – que “pareciam” sociedades ancestrais. Assim, o método comparativo funcionava como princípio orientador dos trabalhos, já que se acreditava que cada elemento poderia ser separado de seu contexto original e dessa forma inserido numa determinada fase ou estágio da evolução da humanidade. Como o ideal de “pureza racial” era o sustentáculo argumentativo para justificar diferenças hierárquicas entre as raças humanas existentes no mundo, a miscigenação era condenada e vista como fator de atraso, degenerativa aos sujeitos portadores dessa característica.

¹⁸ Termo escolhido em alusão à mudança dos atores na dominação do continente – de missionários religiosos passaram a cientistas e administradores coloniais – com a permanência de uma noção “trocada” de autoridade; esse movimento também ficou conhecido na historiografia como o fardo do homem branco.

¹⁹ Se a humanidade é submissa a um mesmo movimento histórico, ainda seria preciso explicar porque certas sociedades progrediram, enquanto outras pereceram no primitivismo.

²⁰ Essa expressão aparece como contraponto das “invenções modernas” do estado de civilização. Essa noção criada pelos juristas Maine, Bachofen e McLennan foi fundamental para os trabalhos de Morgan, e posteriormente de Tylor e Frazer, que acabaram por influenciar toda essa geração de pesquisadores.

Foi justamente nesse ambiente que se deu a criação das primeiras cadeiras universitárias de antropologia (alicerçadas na prática da *etnografia* e da *comparação*), de sociedades científicas de etnologia, bem como o armazenamento dos materiais retirados dos gabinetes de curiosidades e alocados em museus nacionais: trata-se do momento da invenção das tradições e nacionalidades na construção e consolidação dos Estados-nação europeus. Esse pensamento euro-etnocêntrico tinha (em muitos casos, ainda tem²¹) como referência de desenvolvimento e progresso os povos europeus, que dominavam técnicas “avançadas” e hábitos culturais mensuráveis sob seus próprios padrões.

No lado de cá do Atlântico, as elites que converteram a colônia portuguesa da América no Império brasileiro independente, buscaram forjar sua identidade de acordo com os paradigmas vigentes no velho continente:

Na realidade, a ideologia que preside esse movimento de independência e o seu fortalecimento é importada da Europa. Não admira que os temas de nossa independência e de nosso nacionalismo seja uma transposição mais ou menos adequada e feliz, dos encontrados no nacionalismo europeu da época (...) este, como os outros nacionalismos, parece exigir um passado comum, que freqüentemente se aproxima do mito – característica que aqui, como em outros países, é a atmosfera que cerca os heróis nacionais (LEITE, 1969, p. 32-33).

Com a criação do Estado brasileiro, tornou-se também necessário criar uma história nacional, suporte da identidade de um “povo brasileiro” que estava ainda por se definir na primeira metade do século XIX. A construção do referido *elo luso* foi a maneira encontrada pela elite política brasileira para justificar suas ligações históricas com a Europa, como demonstra a obra – considerada por seus contemporâneos como referência para a escrita de nossa história – *Como se deve escrever a História do Brasil*, de Carl F. P. von Martius²². Segundo Martius, a existência do Brasil “não pode ser compreendid[a], senão em nexos com as façanhas marítimas, comerciais, guerreiras dos portugueses (...) e que sua importância e relações com o resto da Europa está na mesma linha com as empresas dos portugueses” (MARTIUS, 1845, p. 96). Somada à construção do *elo luso*, aparece na obra de Martius a preocupação em escamotear a inegável mistura das raças, inerente à formação do povo

²¹ A reverberação das idéias ora debatidas se faz presente ainda hoje, como argumenta Adam KUPER (2002, p. 216): “na prática, assim como freqüentemente se utiliza a expressão *cultura* como um eufemismo para *raça*, também na retórica dos movimentos dos povos indígenas, os termos *nativo* ou *indígena* são eufemismos para aquilo que antes se denominava *primitivo*”.

²² Escrita em 1843 e publicada no jornal trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1845.

brasileiro. Em seu trabalho, ela aparece, como característica inócua à imagem do Estado, que, neste momento, buscava se afirmar diante das nações européias:

Sei muito bem que *brancos* haverá, que a uma tal ou qual concorrência dessas raças inferiores taxem de menoscabo à sua prosápia; mas também estou certo que eles não serão encontrados onde se elevam vozes para uma *historiografia filosófica do Brasil* (...) O sangue português, em um poderoso rio, deverá absorver os pequenos confluente das raças índia e etiópica (MARTIUS, 1845, pp. 87-88).

Esse modelo de história será concretizado por Francisco Adolfo de Varnhagen, em sua *História geral do Brasil*, obra amplamente adotada por historiadores de seu período, que influenciou gerações posteriores²³ e foi alvo de elogios do próprio Von Martius. O repúdio à mistura de raças, o conhecido *nacionalismo caboclo* ou *mameluco*²⁴ nos termos vigentes, foi um ponto básico desta obra:

(...) dos menos partidários do incoerente sistema do patriotismo caboclo (empregando a feliz expressão de um ilustre contemporâneo) não poderíamos deixar de proclamar ante o Brasil de hoje, por mais patriotas os antigos colonos probos, embora filhos da Europa, mãe da América atual, do que quaisquer filhos do país, inúteis ou até prejudiciais a êle e à sua civilização (VARNHAGEN *apud* RODRIGUES, 1970, p. 144).

O entendimento da *História* da América, e conseqüentemente do Brasil, como apenso de uma História geral oriunda dos avanços europeus no além-mar, inauguram a concepção eurocêntrica das formulações historiográficas do século XIX, que foram incorporadas pelas gerações subseqüentes; essas concepções atravessaram todo o século XX, e seus ecos podem ser encontrados em trabalhos atuais. A proeminência dos interesses em relação à criação de uma história e identidade nacional encontra engastada nesses referenciais. Somente a partir do final do século XIX os *homens de ciencia* passam a interessar-se na investigação do negro no Brasil: não por seu valor cultural e papel ativo na construção da identidade nacional, mas como um “problema” a ser transposto, para manter indelével a imagem desta “promissora” nação pretensamente branca.

²³ Recebendo inclusive a alcunha de “Heródoto brasileiro”.

²⁴ Fonte do nacionalismo atual, posteriormente inspirado pela tese da democracia racial de Gilberto Freyre.

1.2 A emergência dos estudos africanos & afro-brasileiros no Brasil

Os primeiros estudos sobre as culturas africanas no Brasil surgiram no bojo dos desdobramentos do pensamento científico, e simultaneamente às expedições científicas européias em África, que contemplavam os povos colonizados durante o século XIX. Segundo Lilia Schwarcz (1993, pp. 43-66), as idéias produzidas na Europa chegaram ao Brasil no fim do século XIX, e foram adaptadas pelos “homens de sciencia” na tentativa de explicar a viabilidade da nação diante da marcante presença de populações de origem africana, e a conseqüente degeneração atribuída ao mestiço brasileiro. A “solução” encontrada para deter a “degeneração” provocada pela mestiçagem foi o estímulo à imigração de povos brancos, uma tentativa de “melhorar a estirpe do povo brasileiro” – sobretudo após a abolição da escravidão – ao passo que se proibiu da entrada de novos contingentes africanos, considerados fator de atraso e retrocesso da nação (RODRIGUES, 1964, p. 72-88).

Assim, as pesquisas em questão contemplavam o negro não somente como um problema nacional, mas também social. A partir de análises de caráter pretensamente científico, negros africanos ou crioulos, ex-escravos residentes no Brasil, tornaram-se objetos desses estudos: o olhar diante da África no Brasil parte do negro da diáspora, já que os estudos científicos de africanística²⁵ brasileira partem de uma “África” que precisamente não estava do outro lado do Atlântico, mas aqui, no *povo brasileiro* que estava a se definir:

Em tal projeto nacional pouco espaço caberia ao negro-escravo inferiorizado na prática e na teoria desde o século XV. Tal apuramento civilizatório se faria somente com a crescente injeção de sangue europeu possibilitando o branqueamento da população e para que tal projeto não corresse riscos proibiu-se a entrada de novos contingentes negros e asiáticos. *Nossos homens de ciência, em sua maioria coimbrãos de formação, não estavam só*; também para aos negros da África preconizava-se o cruzamento com raças superiores como única via para sua evolução. *É nesta conjuntura teórica que nascem os estudos africanos no Brasil* (ZAMPARONI, 1995, grifo nosso).

²⁵ “Africanística foi inicial e essencialmente uma ciência colonial unidisciplinar voltada para a classificação e normatização, para uso dos colonizadores europeus, das línguas faladas pelos povos africanos, traduzindo os missionários europeus a Bíblia para as línguas que tivessem normatizado (...) serviu também, através da imposição das línguas européias e da normatização das línguas africanas por europeus, para delinear a imposição de novos valores culturais através da educação. Como tal, contribuiu para o desmonte de estruturas políticas e sociais de reinos e chefaturas na África. Este processo conduziu à emergência de elites africanas educadas à moda ocidental, compatível com a nova cultura capitalista. O colonialismo europeu destruiu em muitos estados africanos a maioria das estruturas tradicionais ou coerência social e cultural, com a qual as sociedades ou estados-nação da África funcionavam. *No âmbito da cooperação sul-sul, estudos científicos sobre a África contemporânea continuam a ser um desiderato no Brasil* (BLAJBERG, 2009, grifo nosso).

Nesse contexto acadêmico, os primeiros estudos a respeito dos fenômenos sócio-culturais eram concebidos a partir do convívio interétnico vigente no Brasil e dialogavam com enunciados evolucionistas da época:

(...) o período pós-abolição é marcado [teoricamente] pelo fim da desigualdade jurídica entre os membros da sociedade brasileira com a extinção da escravidão. Ao mesmo tempo pela busca em se manter o mesmo padrão de relações sociais altamente hierarquizadas através de um discurso e de uma atuação intelectual coerente, ativa e responsável, em grande medida, pela internalização de atributos de superioridade por uns e de inferioridade por outros. Desta feita, as hierarquias brasileiras, elementos importantes à constituição da visão de mundo vigente no país tanto no período do pós-abolição quanto ainda hoje são devedoras, em muito, dos pressupostos do racismo científico (COSTA, 2007, p. 12).

Notavelmente, os últimos anos do século XIX e a transição para o seguinte foram marcados por uma série de estudos acerca da diáspora africana no Brasil. Aubrée & Dianteill afirmam que os estudos afro-americanos nem sempre foram tidos como objetos “legítimos” das ciências sociais. Pelo contrário, no início do século XX, eles eram considerados objeto de pesquisa e interesse dos estudiosos das patologias sociais, analisados como contraponto às formas “superiores” da organização social das civilizações européias. A legitimidade desses estudos regularizava-se entre criminalistas e psiquiatras que, à luz do pensamento evolucionista e positivista europeu, reduziam fenômenos justificando-os em análises teratológicas. As conclusões dos primeiros estudos fundamentavam-se na antropologia biológica para condenar a mestiçagem. Nessa perspectiva, acreditava-se que o cruzamento de raças humanas diferentes gerava indivíduos imperfeitos e com graves consequências sociais (AUBRÉE & DIANTEILL, 2002, p. 05). Exemplos desses conteúdos podem ser encontrados nos ensaios de antropologia biológica daquele que é considerado o primeiro estudioso dos assuntos afro-brasileiros no país, o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues²⁶ e, nos trabalhos de seu discípulo, Artur Ramos²⁷.

Como temos argumentado, os estudos africanos e afro-brasileiros no Brasil não surgiram de interesses pelas relações diplomáticas do Brasil com o continente africano²⁸,

²⁶ Entre outras obras: *Antropologia patológica: os mestiços*, in *Brasil-Médico*, 1890; *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Bahia, 1894; *Das condições psicológicas do desmembramento criminal*, in *Archives d'Anthropologie Criminelle*, 1898; *Epidemias de loucuras religiosas no Brasil*, in *Annales Médico-psychologiques*, 1898; *O animismo fetichista dos negros no Brasil*, Bahia, 1900; *Mestiçagem, degeneração e crime*, in *Archives d'Anthropologie Criminelle*, 1899; *A paranóia entre os negros*, etc.

²⁷ Notavelmente, *O negro brasileiro*. São Paulo, 1940; Rio de Janeiro, 2002 e *A aculturação negra no Brasil*, Rio de Janeiro, 1942.

²⁸ Pois desde aproximadamente 1850 o Estado brasileiro não se interessou em manter relações comerciais com o continente africano – data que marca oficialmente o fim do comércio de escravizados neste país.

tampouco da pertinência das contribuições (por nós consideradas positivas) dos africanos para a constituição do povo brasileiro e da cultura nacional; mas como problema, no caso de sua inserção nos contornos da nacionalidade brasileira. Entretanto, é curioso pensar que foi precisamente no ano da promulgação da lei brasileira que aboliria os negros da condição de escravidão, que a seguinte inquietação de Sílvio Romero foi escrita em seus *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*:

É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas (...) O negro não é só uma máquina *econômica*; ele é, antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência (ROMERO *apud* NINA RODRIGUES, 2008, p. 17)²⁹.

Ouvinte atento desta admoestação de Romero, publicada no mesmo ano da conclusão de seu curso de graduação em medicina no Rio de Janeiro, Raimundo Nina Rodrigues é considerado o primeiro pesquisador dos temas africanos no Brasil. O conjunto da sua obra é marcado pelo posicionamento evolucionista; Nina Rodrigues apoiava-se no discurso eurocêntrico dominante que tratava o negro africano como raça em estágio de desenvolvimento inferior e, em sintonia com seus pares, condenava a mestiçagem como um determinante biológico de problemas sócio-cultuais. Participante atento e assíduo dos debates científicos da antropologia criminal e da medicina legal de sua época, o autor entendia que os fatores sociais e culturais da sociedade brasileira estavam diretamente associados à “questão do negro” no Brasil (NINA RODRIGUES, 2008, p. 19).

Nina Rodrigues dedicou-se, inicialmente, a pesquisas que buscavam compreender as diferenças humanas por meio de categorias deterministas, dotadas de análises evolucionistas. No entanto, à medida que tratava de descrever o negro no Brasil, acabava por criar também, na maioria das vezes, uma imagem análoga de África. Isso se evidencia a partir do empreendimento de um método comparativo, em que as características culturais dos negros brasileiros seriam equiparadas com as características culturais de suas terras de origem. Ou seja, logo que tratava da “questão do negro no Brasil”, Nina Rodrigues formava um imaginário sobre o continente africano, reinventando e alimentando constantemente uma interpretação da África que se disseminou entre seus leitores e discípulos. É importante notar que Nina Rodrigues é um dos primeiros autores a estudar as questões culturais dos negros no

²⁹ Esta passagem também foi citada por Edison Carneiro (Cf. CARNEIRO, Edison. *O negro como objeto de ciência*. In: Afro-Asia, n. 6-7, 1968) e pela reedição ora utilizada da obra *Os africanos do Brasil*, de Nina Rodrigues (Cf. NINA RODRIGUES, *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008).

Brasil como reminiscências da diáspora das culturas africanas sendo, por isso, considerados por muitos um pesquisador pioneiro dos “estudos africanos” no Brasil – ainda que em seu trabalho o próprio autor não estabeleça distinção entre “estudos africanos” e “estudos afro-brasileiros”.

Pautado em fontes primárias – relatos de ex-escravos e viajantes que a sua época visitavam o continente africano³⁰ – o livro *Africanos no Brasil*, escrito nos últimos anos do XIX e publicado postumamente em 1932, apresenta uma genealogia étnica dos diferentes grupos populacionais africanos encontrados na cidade de Salvador. A presença desses grupos no Brasil é altamente nociva, na concepção do autor: “A raça negra no Brasil (...) há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo”, e continua:

Abstraindo, pois, da condição de escravos em que os negros foram introduzidos no Brasil, e apreciando as suas qualidades de colonos como faríamos com os de qualquer outra procedência, extremando as especulações teóricas sobre o futuro e o destino das raças humanas, do exame concreto das conseqüências imediatas das suas desigualdades atuais para o desenvolvimento do nosso país, consideramos a supremacia imediata ou mediata da raça negra nociva à nossa nacionalidade, prejudicial em todo o caso à sua influência não sofreada aos progressos e à cultura do nosso povo (NINA RODRIGUES, 2008, p. 24, grifo nosso)³¹.

Nessa obra e na que a antecede, *O animismo fetichista dos negros da Bahia*, de 1895, Nina Rodrigues analisa as expressões coletivas dos negros como versões culturais opostas, já que se encontram em contradição com a civilização portuguesa, tida como referência cultural desejável para o “bem-estar da nação”. Da citação acima, destacamos duas passagens importantes para contextualizar e compreender o pensamento do autor: a primeira diz respeito ao pressuposto de que os escravos africanos seriam “colonos”, e a segunda acentua a influência negativa das culturas negras à constituição do povo brasileiro. Ignorando a peculiaridade do *status* político de um escravo em uma sociedade escravocrata, esse autor acreditava que – embora exercida como participação menos importante – houvesse uma sorte de colonização africana no Brasil³². A construção de seu argumento sobre a “colonização”

³⁰ Embora as relações diplomáticas entre o Estado brasileiro e o continente africano estivessem cortadas desde 1850, Matory afirma que: “No lamentavelmente incompleto arquivo baiano de retornados de Lagos, pude contar dezenas de navios e centenas de africanos livres viajando de Lagos para ou pela Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco entre 1855 e 1898. Evidências jornalísticas, epistolares ou de história oral revelam uma outra contagem das repetidas jornadas de viajantes afro-brasileiros até os anos 1930.” (MATORY, 2005, p. 65).

³¹ Esse mesmo trecho foi citado por Freyre ao contrapor-se a Nina Rodrigues em Casa Grande e Senzala (FREYRE, 2006, p. 398). Ver análise desse diálogo na terceira parte desse capítulo.

³² Em termos comparativos, Nina Rodrigues (*op. cit.*, grifo nosso) defendia que “(...) a escravidão negra no Brasil é contemporânea à sua colonização, e ela manteve, nos primeiros tempos, a *aparência portuguesa* de fenômeno secundário, restrito ao serviço doméstico”.

negra no Brasil pauta-se no movimento de diáspora africana, ocorrido em razão do comércio de cativos que durou aproximadamente três séculos³³ e envolveu, segundo ele, aproximadamente três milhões de africanos³⁴.

Considerando a amplitude polissêmica do termo, podemos inferir que *colonizar* “significa ocupar um novo chão, trazer a memória da terra antiga (o culto) e transmitir práticas e significados às novas gerações (culturas)” (SILVA & SILVA, 2006, p. 68). Ao propor esse argumento demográfico como impulsor de seus estudos, o autor reconhece a pertinência cultural dos africanos no Brasil, “a julgar pelo fato do seu interesse em estudar as peças produzidas por estes. Os esforços empreendidos pelos africanos no seu fazer artístico (...) tem a finalidade de comunicar um conhecimento” (SODRÉ, 2006, p. 30), mesmo considerando essas contribuições aquém daquelas transmitidas pelos europeus-portugueses.

Desta forma, a concepção histórica de Nina Rodrigues sobre a formação do Brasil não foge àquela construída por Martius e difundida por Varnhagen, quando atenta ao fato de que o comércio de africanos na Europa data de quase meio século antes da chegada dos portugueses no Brasil, destacando Portugal como a sede desse comércio (NINA RODRIGUES, 2008, p. 27), elo entre as duas margens do Atlântico Sul. Considera assim, a colonização negra no Brasil imanente ao processo de sua escravização, sendo que o comércio intenso de cativos começara cinquenta anos depois da chegada dos portugueses, com alguns navios que levavam comerciantes particulares à África³⁵. Sua preocupação em investigar o fluxo de cativos africanos e a sua inserção no Brasil pode ser interpretado como um dos elementos importantes de sua obra – já que é, a seu modo, o primeiro estudioso a olhar para o continente africano tendo em vista compreender as dinâmicas culturais brasileiras, nas relações que com ele criou, nutriu e mantém. Entretanto, a maneira de olhar a pertinência das culturas africanas no Brasil inaugurou uma concepção que ficou conhecida na historiografia especializada como “nagôcentrismo”:

³³ Desde a primeira metade do século XVI até meados do século XIX.

³⁴ Segundo os dados operados por Nina Rodrigues, em 1798 a população de brancos era de 1.010.000, índios 250.000, libertos 406.000, pardos 221.000, negros 1.361.000, sendo estas duas últimas classificações a população de escravos. Em 1818, os números aumentavam e a população se distribuía entre 1.043.000 brancos, 259.000 “índios domesticados”, 585.000 pardos e pretos livres, 202.000 “homens de cor”, 1.728.000 negros, sendo estas duas últimas classificações a população de escravos.

³⁵ “Desenvolvendo a cultura da cana-de-açúcar e conseqüentemente os engenhos e desejando a metrópole promover essa indústria, facultou por alvará de 20 de março de 1549 (D. João III) o resgate à custa dos colonos senhores de engenhos e a introdução de escravos africanos de Guiné e Ilha de São Tomé, em número de 120 a cada senhor de engenho montado em estado de funcionar, mediante o favor da redução dos direitos. Também concedeu por mecês especiais a diversos o resgatarem à sua custa determinado número de escravos, sem pagarem direitos alguns” (NINA RODRIGUES, 2008, p. 28).

O pesquisador brasileiro Nina Rodrigues e seus seguidores ofereceram a principal explicação, segundo a qual, no tempo do comércio de escravos, os africanos ocidentais “nagôs” possuíam o sacerdócio mais organizado e uma mitologia mais evoluída, sendo portanto, mais complexos do que os outros igualmente numerosos povos africanos trazidos para o Brasil. Na opinião de Rodrigues, os Jejes ou Fón/Ewé, ficavam em segundo lugar em complexidade evolutiva (...) O sentido das interpretações de Rodrigues, de que a “evolução” social e biológica tinha feito dos nagôs um grupo superior em relação aos escravos comercializados anteriormente, permitindo que seus descendentes brasileiros preservassem e difundissem a sua religião e identidade, tornou-se argumento confiável e incontestado para as gerações de etnógrafos subseqüentes, incluindo Arthur Ramos, Edison Carneiro, Ruth Landes e Roger Bastide, assim como os leigos que ainda os citam involutariamente (MATORY, 2005, pp. 43- 45, tradução nossa).

Seja por sua concepção *nagocêntrica* ou pela forma de encarar o *negro enquanto problema*, os estudos de Nina Rodrigues influenciaram praticamente toda uma geração de pesquisadores da temática africana no Brasil. Não é à toa que trinta anos depois de sua morte, ocorrida em 1906, o autor foi tomado como referência para os estudos de discípulos como Artur Ramos, que incorporou em suas análises a noção de “inconsciente coletivo” do negro brasileiro, certamente influenciado pelos estudos contemporâneos de Freud e Jung.

É importante refletir acerca da conseqüente influência exercida pelas idéias e forma de abordagem propostos na obra desse autor, presentes, em grande medida, nos estudos subseqüentes. Quando Nina Rodrigues trata de equivalências culturais dos negros no Brasil e seus povos correspondentes na África a partir do método comparativo, desencadeia um pensamento na primeira geração de estudos africanos no Brasil que não estabelece distinção entre os estudos sobre as culturas africanas e o estudo sobre as influências culturais dos povos africanos nas dinâmicas sociais no Brasil. Além disso, suas interpretações – pautadas nas teses do racismo científico oitocentista – acabaram por ser ressignificadas e, em grande parte, perpetuadas por meio de conceitos eufemísticos, presentes até a atualidade. O reflexo mais evidente encontra-se nos trabalhos de Artur Ramos, com a ressalva de que este começa a tratar a questão do negro em termos de cultura, diferentemente de seu mestre, que se apoiava no referencial racial. Além disso, Artur Ramos escreve em um momento em que a questão da identidade nacional voltava à atenção ao elemento do negro como constituinte ativo, ainda que associado ao folclore³⁶ e aos temas da “diversidade cultural brasileira”. Essa idéia de África, “criada no Brasil”, estaria em palcos privilegiados – que guardariam “mistérios e

³⁶ Visão partilhada por FREYRE: “no estudo do passado dos povos, como o brasileiro, proximos de culturas primitivas ou que se conservem em grande parte illetrados e, portanto, numa situação psyco-social antes folclorica do que literaria” (1940, p. 78).

encantos” – dos anos 1930³⁷, e percorreu os escritos temáticos da chamada Antropologia Cultural no Brasil – guardada as devidas especificidades – de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide e Pierre Verger (Cf. SOARES & GOMES, 2001, p. 03).

É preciso, no entanto, pontuar a visão de Jeferson Bacelar acerca da versão de “criação dessa África no Brasil” por essa geração de pesquisadores, ao defender que,

Os africanos e os últimos em Salvador tiveram papel proeminente, souberam com astúcia e habilidade, preservar e transmitir aos seus descendentes, práticas culturais de origem africana. Foram eles e seus descendentes responsáveis pela preservação dos vínculos culturais com a África. (...) Portanto, a *África manteve-se presente em Salvador*. (...) Dessa forma, quando a partir da década de 1930 ocorreu um processo de revalorização da cultura africana na Bahia, ela não se passou no vácuo: aqui já estava firmado um mundo negro africano (...) seria inverossímil atribuir aos intelectuais a mística de retorno e valorização da nossa africanidade, especialmente a nagô (BACELAR, 2001, pp. 127-129, grifo nosso).

Em contrapartida James Matory defende um argumento que concorda parcialmente, mas, polemiza contundentemente essa interpretação:

Numerosos estudos feitos por brasilianistas têm creditado arbitrariamente os intelectuais euro-brasileiros e suas elites como os inventores da noção de superioridade Iorubá e pureza nagô. Entretanto, apesar de criticar os primeiros etnógrafos brasilianistas ao defender uma “pureza nagô” no Candomblé dos anos 1890 até 1970, é difícil encontrar quaisquer referências ou observações das primeiras pesquisas etnográficas baianas. Enquanto Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edison Carneiro claramente aprovam a proeminente respeitabilidade Nagô e a relativa “preservação” de todas as suas tradições, estes pesquisadores também descreveram o complexo sincretismo inter-étnico “Afro-Católico” encontrados nos templos de candomblés por eles observados. O pioneiro e mais influente desses etnógrafos, Raimundo Nina Rodrigues, foca seus argumentos na evolucionária inabilidade dos negros em professar o puro monoteísmo. Cristandade, não há na pureza de qualquer prática africana. Contundentemente, a maior parte dos argumentos explícitos em defesa da pureza racial ou cultural nesses primeiros etnógrafos aparece como *citações diretas* dos sacerdotes afro-brasileiros e seus viajantes. Em suma, não há razão para pensar que os primeiros etnógrafos – ou membros da burguesia euro-brasileira – ensinaram esses valores. O valor anexado à pureza racial e cultural, e a crença na superioridade Iorubá tem uma gênese complexa e um conjunto cosmopolita de precedentes – na Renascença Lagosiana e no seu diálogo com os negros anglófonos na América (...). Os principais defensores do nagô-centrismo e da pureza africana no Brasil eram os sacerdotes afro-brasileiros e os viajantes (MATORY, 2005, pp. 60-61, tradução nossa).

³⁷ O fato de *Os africanos no Brasil* ter sua primeira edição em 1932 demonstra os interesses dos intelectuais dessa década, pois retomaram-no como obra referencial.

Discordando de Bacelar quanto à manutenção da África no Brasil através de um “resistente complexo cultural nagô-iorubá”, Matory defende a tese de que os informantes sobre “África” desses pesquisadores eram sacerdotes e viajantes que mantinham elo direto com o continente, nas viagens que realizavam à “Costa”³⁸. Segundo ele, a idéia de pureza nagô e superioridade iorubá são oriundas do próprio continente africano, resultantes de um processo de retro-alimentação identitária consequente da entrada dos colonizadores britânicos na região habitada por retornados afro-americanos desde a primeira metade do século XIX. O autor defende que o conceito de “cultura africana” introduzido nos estudos que tratam da diáspora advém dos diálogos entre africanos ocidentais e afro-americanos retornados em Lagos, atual Nigéria, propriamente como efeito direto da Renascença Cultural Lagosiana dos anos 1890 (MATORY, 2005, p. 40). Apesar do ostracismo diplomático imposto pelo Estado brasileiro pelo fim do comércio de cativos, os contatos com o continente africano não cessaram: eles continuaram a ocorrer prioritariamente alimentados por *inter-essere*³⁹ religioso. Após a dominação portuguesa, a colonização britânica em Lagos (1861) tornou esta cidade a mais importante para diversos grupos de retornados, articuladora de uma identidade pan-iorubá (MATORY, 2005, p. 52).

Educados em moldes britânicos, diversos retornados passaram a ocupar cargos importantes, tornando-se missionários, estudiosos da língua iorubá e administradores da então colônia inglesa. Nos anos 1880-90, ocupando o vácuo cultural deixado pela diminuição da dominação britânica na região, teve lugar um processo de retro-alimentação da identidade dos povos retornados, conhecido *Renascença Lagosiana*, que, ao construir uma idéia de “iorubanidade”, aglutinava todos esses povos de diferentes origens numa “com-unidade”. A construção desse argumento identitário se pautou no discurso de sua ancestralidade diante das demais nações, tornando-se verdade incontestável. Segundo Matory, “no fim do século XIX os viajantes afro-brasileiros também participaram [deste processo], não só validando a imagem de superioridade Iorubá, mas dando a ela um papel fundamental na emergência da literatura acadêmica das religiões afro-americanas” (MATORY, 2005, p. 62, tradução nossa). Desse modo, a idéia de “África” como sinônimo de cultura “iorubá-nagô”, consubstanciada no Brasil, entrou nas pesquisadas afro-latinas por intermédio desses viajantes, e a sua religião

³⁸ Região conhecida como Costa dos Escravos durante a época do comércio de cativos. Corresponde aproximadamente aos atuais territórios da Nigéria, Togo, Benin e Gana. A terminologia “iorubá” identificando toda a área da Costa é criação recente, do início do século XX, quando os retornados estavam solidificando diante dos ingleses sua identidade na região costeira e no interior (cf: MATORY, 2005).

³⁹ A grafia escolhida ressalta a etimologia do termo e endossa nossos argumentos nesse contexto: “estar entre e por entre as coisas, *estar em meio a algo e perseverar*”.

tornou-se tema privilegiado das pesquisas subseqüentes nos chamados estudos africanos no Brasil⁴⁰.

Apesar de revelarmos os pontos de vista acima, não está nos objetivos e propósitos de nossa pesquisa aprofundar essa discussão. Tendemos a pensar, inclusive, que a “África” criada pelos intelectuais não tinha correspondência direta sequer com essa África sobrevivente nos grupos afro-religiosos da Bahia do início do XX, mesmo após a aproximação iniciada com Nina Rodrigues; talvez o fato de tratar esses grupos como *objetos de ciência*, explique a enorme insistência em afirmar uma relação de extrema proximidade com eles⁴¹. Para os propósitos deste estudo, a importância de refletir sobre a versão dos intelectuais da Geração de 1930 responde ao objetivo de verificar como a idéia de “África”, criada a partir desses estudos, foi admitida ao longo do processo de institucionalização do CEAO, na primeira metade desse mesmo século. Uma das questões que problematizamos aqui se alicerça no fato de que os primeiros estudos africanistas realizados por pesquisadores brasileiros não estavam claramente destacados dos estudos afro-brasileiros (BELTRÁN, 1986; CONCEIÇÃO, 1991). Entendemos estes últimos como pesquisas que abordam as influências africanas nas dinâmicas culturais no Brasil, distinto do estudo propriamente dito sobre a África “em si mesma”. Nesse sentido, concebemos que quando os estudos que se propõem africanistas desembocam no fenômeno da diáspora e seus desdobramentos no Brasil, acabam por lidar com a gênese de estudos culturais afro-brasileiros; ou seja, se por um lado temos pesquisas que privilegiam a África como *local*, por outro, podemos compreender a diáspora como deslocamento dos sujeitos para o *global* (HALL, 2006).

Apesar da aparente insistência argumentativa focada na dicotomização definidora dos estudos “africanos” e dos “estudos afro-brasileiros”, acreditamos que essa questão não é assim tão simples. Tentaremos elencar indícios ao longo de nosso trabalho que nos permitam refletir sobre ela. Nesse sentido, a fim de exemplificar, lembramos que as senzalas ou os quilombos afro-brasileiros não eram “assentamentos negros” desligados dos sistemas políticos que viviam na África (MILLER, 1995; SCHWARTZ, 2001 e outros). O movimento da diáspora segue dando ressonância à criação de “comunidades imaginadas”, pensada nos termos de Benedict Anderson (1989, p. 16). É importante considerar que uma comunidade é, mesmo que forçada pelas circunstâncias do contexto escravocrata, uma construção coletiva. Forjaram-se símbolos e representações para que houvesse seu reconhecimento – ainda que pelos

⁴⁰ Veremos no terceiro capítulo que os primeiros contatos do CEAO com o continente africano também partem desse pressuposto.

⁴¹ Ver adiante a discussão acerca da participação de ialorixás no Primeiro Congresso Afro-Brasileiro organizado por Gilberto Freyre, além da construção do conceito de “África Afetiva”.

confrontos políticos internos – “fizeram e refizeram a si próprios através de alianças, negociações e lutas específicas” (CLIFFORD, 1988, p. 338). Nesse sentido entram em cena as memórias e tradições, ainda que no contexto das culturas africanas no Brasil essas tradições passem por amplos e complexos processos sincréticos – algumas delas retro-alimentadas por contatos diretos com o continente africano – *re-ligare*⁴².

Não é possível compreender o fenômeno da diáspora vinculando-o apenas aos desdobramentos políticos ou econômicos, sem considerar as dimensões culturais e sociais que, acreditamos, definem seus contornos. O regime escravocrata foi, sem dúvida, o marcador que provocou a saída (ou melhor, a retirada) de milhões de africanos da sua terra pátria, para servir em sociedades nas quais passaram a ocupar os mais baixos estratos econômicos e sociais. Ainda que as influências dos diversos grupos africanos promovessem desdobramentos substanciais na cultura brasileira em formação, sua participação política foi subalterna em relação à ordem geral política e social imposta pelo português colonizador e pela elite senhorial que o sucedeu. As culturas africanas no Brasil, assim como o negro africano, foram inferiorizadas nas relações de poder estabelecidas pelo colono dominante que lhe forçou ao trabalho, à língua, à crença religiosa, às suas instituições etc. Isso quer dizer que foram submetidos a um severo controle jurídico ao longo de suas trajetórias históricas durante a escravidão, com graves desdobramentos sociais – cujo marcador mais evidente e persistente até os dias atuais é o racismo, que permeia todas as esferas da sociedade brasileira. Essas culturas foram fortemente reprimidas e impedidas de manifestar-se livremente, e por isso encontram-se ausentes do discurso oficial da constituição da cultura brasileira – embora acreditemos que elas sejam de fato sua matriz fundamental⁴³.

Estas são apenas algumas faces da complexidade da questão apontada. As culturas africanas no Brasil mantiveram-se sempre com *status* político inferior às culturas européias, ou ainda às culturas indígenas que encontraram no romantismo e no forjado discurso nacionalista o seu momento de “glória”⁴⁴. Contudo, por mais rígido que tenha sido o controle

⁴² A grafia escolhida atende a um duplo movimento, seja como significado de “religião”, ou na sua tradução literal, como “re-ligação”. Este último associado aos citados argumentos de James Lorand Matory (2005).

⁴³ Concordamos que “sem qualquer prejuízo para a riqueza da diversidade cultural brasileira, tudo aquilo que puder ser chamado de “brasileiro” e colocado numa centralidade para exercer o papel assimilativo, revelar-se-á, em última instância, afronegro, caindo dele, ao rigor do sol, a máscara de pó-de-arroz com que se intentara vesti-lo. Razão por que se pode, desde logo, lançar fora as ilusões de que haja ocorrido um sucesso completo da “desafricanização” e que haja a possibilidade de defender com sucesso uma cultura dominante e o caminho assimilacionista para essa suposta cultura européia do Brasil” (BARBOSA, 2002, p. 30).

⁴⁴ Veremos a seguir que a partir do período conhecido como “Modernização Conservadora” esse estatuto cultural em relação ao indígena mudará – principalmente nas interpretações freyreanas sobre a formação étnica brasileira.

exercido sobre os africanos no Brasil, estes encontraram formas de contrariar o regime⁴⁵, desde as articulações entre os malungos nos tumbeiros, passando pelas fugas e revoltas, até a constituição dos quilombos, candomblés, irmandades religiosas, maltas de capoeira, as concepções estéticas e expressões artísticas, a configuração peculiar da língua portuguesa vivida, ouvida e falada em nosso cotidiano, enfim, tudo aquilo a que estamos acostumados a ouvir e chamar de “cultura brasileira”.

1.3 Modernização Conservadora e o mundo que o português “criou-lo”

Até o momento percebemos que os estudos e o modo de olhar a pertinência cultural e social do negro-africano no Brasil coincidiram com períodos em que a identidade e a nacionalidade brasileiras foram colocadas em questão. Como vimos, esse foi o mote dos primeiros “estudos africanos” no Brasil, durante a Primeira República, quando a incipiente “identidade nacional” foi expressa nos escritos de Nina Rodrigues e seus contemporâneos. Porém, essa versão identitária se alteraria no início do século XX: com o avanço da industrialização, a busca da identidade nacional se afirmaria dentro dos novos paradigmas da *modernidade*⁴⁶, fazendo com que intelectuais e artistas brasileiros buscassem autonomia cultural em relação às influências européias (mesmo que sua própria motivação fosse decorrência direta delas). Nesse sentido,

O movimento modernista de 1922, com toda sua complexidade e diferenciação ideológica, representa um divisor de águas neste processo. Por um lado significa a reatualização do Brasil em relação aos movimentos culturais e artísticos que ocorrem no exterior; por outro lado implica também em buscar novas raízes nacionais valorizando o que haveria de mais autêntico no Brasil (...) os modernistas recusavam o regionalismo já que acreditavam que era através do nacionalismo que

⁴⁵ Segundo SOARES & GOMES, “sabemos que foram nas obras de Arthur Ramos, Edison Carneiro e, mais tarde, Roger Bastide, que tiveram força interpretações em torno da idéia de “resistência cultural”. Os significados religiosos das culturas escravas seriam tão somente recriações genuínas de uma cultura de pureza africana. (...) Em grande medida, esta foi vista como uma experiência social “estática” ou com mudanças históricas lineares, primordialmente pela idéia de difusão” (2001, p. 04).

⁴⁶ Para Antony Guiddens (1991), “O industrialismo se torna o eixo principal da interação dos seres humanos com a natureza em condições de modernidade. Na maior parte das culturas pré-modernas, mesmo nas grandes civilizações, os seres humanos se viam em continuidade com a natureza (...) A indústria moderna, modelada pela aliança da ciência com a tecnologia, transforma o mundo da natureza de maneiras inimagináveis às gerações anteriores (p. 66). “Em condições de modernidade, uma quantidade cada vez maior de pessoas vive em circunstâncias nas quais instituições desencaixadas, ligando práticas locais a relações sociais globalizadas, organizam os principais aspectos da vida cotidiana” (p. 83). Assim, “é elementar da reflexividade da modernidade; [pensar que] um indivíduo deve achar a sua identidade entre as estratégias e opções fornecidas pelos sistemas abstratos” (p. 126).

se chegaria ao universal. Assim, “para os modernistas, a operação que possibilita o acesso ao universal passa pela afirmação da brasilidade.” (OLIVEN, 1986).

Porém, o cosmopolitismo característico dos ideais desses modernistas paulistas não era unânime. Dentro desse mesmo processo de “repensar a nação”,

(...) em 1926 teria sido lançado em Recife, a capital mais desenvolvida no Nordeste, o Manifesto Regionalista de Gilberto Freyre⁴⁷. O movimento de 1926 tem um sentido, de certa maneira, inverso ao de 1922. Trata-se de um movimento que não exalta a inovação que atualizaria a cultura brasileira em relação ao exterior, mas que deseja, ao contrário, preservar não só a tradição em geral, mas especificamente a de uma região economicamente atrasada. O Manifesto Regionalista desenvolve basicamente dois temas interligados: a defesa da região enquanto unidade de organização nacional e a conservação dos valores regionais e tradicionais do Brasil em geral e do Nordeste em particular. (...) Apesar do tom “apolítico” e modesto, Freyre é categórico a respeito da ambição do grupo: “Nosso movimento não pretende senão inspirar uma nova organização do Brasil” (OLIVEN, 1986).

Podemos constatar que até esse momento, em ambos os movimentos, o negro-africano não aparece como tema privilegiado dos debates acerca da identidade; exceto talvez pelo negro presente nas obras de Mário de Andrade e nas interpretações freyreanas sobre sua pertinência cultural na formação da sociedade patriarcal, embora esse último assunto seja privilegiado nas obras desse autor somente alguns anos mais tarde, mas ainda assim, dentro de uma perspectiva folclorizante.

As indefinições correntes na agitada década de 1920 seriam suplantadas na década posterior. Seria na década de 1930 – supostamente inaugurada por uma revolução – que novas forças políticas “transformariam” o Brasil num Estado Novo⁴⁸ sob a égide do presidente Getúlio Vargas. Desde os primeiros anos dessa década, “para redirecionar a jovem república Nova (...) [seus] ideólogos precisavam criar um “povo”, uma “raça” e uma “cultura”. Inventar uma nação, enfim.” (MOTA, 2003, p. 397). Entretanto, uma nova concepção de nação brasileira requeria necessariamente uma nova abordagem sobre a presença do negro-africano

⁴⁷ Muitos anos mais tarde, em 1963, Gilberto Freyre reforçou a tese de que foi a partir desse movimento que surgiu uma nova concepção de cultura brasileira, reabilitando assim o ineditismo de sua obra e, ao interpretá-lo *a posteriori*, mostra-o como inaugurador do seu pensamento no que tange as relações sócio-culturais brasileiras: “O movimento regionalista que um grupo de escritores, artistas e cientistas iniciaram a mais de quarenta anos no Brasil e que representa, talvez o primeiro movimento sistemático dessa espécie na América, e talvez no mundo, foi, e continua a ser, um esforço para encorajar no Brasil uma vida cultural mais espontânea através da mais livre expressão da cultura por parte de gente das suas várias regiões.” (FREYRE, 2000, p. 119-120). Comentário semelhante foi feito anteriormente (1945) por esse autor em outro livro, *Interpretação do Brasil* (FREYRE, 2001b, p. 156) além de se contrapor ao movimento modernista paulista (*Ibidem*, p. 310-311).

⁴⁸ Os conceitos de “Estado Novo” contrapondo-se à idéia de “República Velha” foram criados no mesmo período e utilizados para sub-valorizar as interpretações precedentes sobre a História Nacional, ao passo que legitimavam as novas.

em nossa identidade. Atendendo a essa demanda, novas interpretações da história e da cultura brasileiras foram criadas:

As crises do modelo agro-exportador e europeizante da primeira república trouxeram à tona conflitos sociais e políticos ancestrais, exarcebados com a crise internacional de 1929 e a Revolução de 1930. É no bojo dessa crise que surge a reação modernizadora-conservadora representada por Gilberto Freyre, um modelo dissidente da oligarquia pernambucana que, incorporando elementos de um certo passado, construirá um novo conceito de “cultura”, aberto, dinâmico, suavizador de conflitos, numa imaginosa “transição” para uma ordem burguesa. (...) Para Freyre, cria-se uma “cultura brasileira”, com especificidade e identidade própria, incorporando a “herança” luso-afro-brasileira (MOTA, 2003, p. 393-394).

A expressão *Modernização Conservadora*⁴⁹ foi utilizada por alguns cientistas políticos para caracterizar as repercussões da construção desses novos paradigmas da história e cultura brasileiras, que se fizeram presentes ao longo de todo o século XX. Entretanto, esse termo carrega em si dois conceitos nitidamente contraditórios; primeiramente,

O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e que se reforçam mutuamente: à formação de capital e à mobilização de recursos; *ao desenvolvimento das forças de produção e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento de um poder político centralizado e à formação das identidades nacionais; à proliferação dos direitos de participação política, à urbanização e à educação formal; à secularização de valores e normas* etc. (HABERMAS, 1987, p. 02, grifo nosso).

Refletindo a partir da definição conceitual exposta acima, do trecho destacado em itálico poderíamos inferir que o governo Vargas buscou na “revolução” política a anuência (centralização) de seu poder diante das diferentes oligarquias regionais brasileiras. Além disso, a inclusão do negro no amálgama da nacionalidade brasileira tinha objetivos claros de incorporação da sua força de trabalho nos projetos de industrialização da época, embora – retomando os argumentos de Carlos Guilherme Mota – se tratasse de uma imaginosa “transformação” em ordem burguesa, já que nunca se alcançou em nossa história uma ordem democrático-burguesa plena (2003, p. 393). Essa idéia de “transformação” confunde-se com os intentos de centralização, pois ao relembrar o processo de independência da colônia, salientamos que foi da necessidade de consolidar a estrutura política imperial no Brasil do século XIX que se inventou sua identidade nacional nos gabinetes do IHGB. Dessa forma,

⁴⁹ Cf. MOTA, Guilherme. “O mundo que o português criou, ruiu – Florestan Fernandes e nós”. In: ROCHA, João Cezar de Castro; ARAÚJO, Valdeci Lopes de (orgs). *Nenhum Brasil existe: pequena enciclopédia*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

entendemos que essa questão foi retomada no início do século XX pelo presidente Vargas, movido por intenções políticas similares, ainda que resguardadas as características concernentes a esse novo contexto.

Contemplemos agora a parte sublinhada do excerto, que caracteriza o segundo elemento da expressão em debate: *conservadora*. Conservadora, pois existiram mais permanências do que rupturas nos dois processos analisados, seja na manutenção do *status-quo*, seja pela posição inferior destinada ao negro no discurso da identidade nacional. Conservaram-se muitas das concepções “coloniais”, tanto no Império quanto na República, sustentadas pelas elites que se mantiveram (e que talvez até hoje se mantenham) no poder. Como vimos há pouco, a ausência do negro nos debates “vanguardistas” dos anos 1920 e a recuperação da obra de Nina Rodrigues⁵⁰ entre as décadas de 1920 e 1930 são sinais de que o negro ainda se mantinha *enquanto problema* para a construção da nação na primeira metade do século XX. Mas se levarmos em conta os aportes teóricos de Nina Rodrigues e, como veremos adiante, de Gilberto Freyre – referências para a primeira geração de pensadores sociais no Brasil voltados para os estudos afro-brasileiros – nos defrontaríamos novamente com a difícil questão: a criação de uma “África” no Brasil, pensada para adensar os limites e resolver os problemas de nossa identidade, diante da “incômoda” e predominante presença do negro na sociedade. Contudo, em ambos os autores, a pertinência da nacionalidade brasileira aparece novamente interpretada como resultado de um profundo elo luso mantido em nossa formação como povo.

Gilberto Freyre⁵¹, um dos mais importantes intelectuais do século XX, filho da aristocracia rural pernambucana, “pertence a uma geração de intelectuais apostados em reabilitar os nativos e os crioulos, bem como as tradições culturais nacionais e regionais” (CASTELO, 1998, p. 18). Atendendo aos propósitos da criação de uma nova identidade nacional nos anos 1930, sugeriu a mais acatada solução para o *problema do negro* na formação da cultura e identidade nacionais. Diferentemente de Nina Rodrigues, Freyre destacou justamente a mestiçagem e a presença do negro no contato inter-étnico como

⁵⁰ “Apesar de seu racismo doutrinário e da radical negação da mestiçagem, qualquer estudo da cultura negra devia, inevitavelmente, passar pelos trabalhos realizados por Nina Rodrigues na Bahia. No primeiro pós-guerra e no clima de modernismo, no contexto de um interesse renovado pela cultura negra, suas obras passaram a ser reeditadas. Em julho de 1922, foram publicados na *Revista do Brasil* inéditos de Nina Rodrigues, e *A raça negra na América Portuguesa* seria reeditado na década de 1920. Gilberto Freyre leu o manuscrito *Os africanos no Brasil* (1933) e utilizou-o amplamente em seu livro.” (Cf. GIUCCI, 2007, p. 478).

⁵¹ Estudos recentes visam a reabilitação de Gilberto Freyre como importante pesquisador de sua época, destacando, sobretudo, sua formação acadêmica e intelectual. Ver: PALHARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *Um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005 e, da mesma autora e editora, *Repensando os trópicos: um retrato intelectual de Gilberto Freyre*, 2009.

elemento fundador da cultura brasileira, no seio de uma sociedade harmônica, motivada pela ação aglutinadora dos portugueses nos trópicos e, por isso mesmo, isenta de preconceitos⁵². Sua reconstituição do cotidiano da sociedade brasileira aproximava-se das idéias que seu tutor em Columbia, Franz Boas, defendia no que concerne à importância da história para o conhecimento social no interior de uma perspectiva diacrônica e historicista. Também podem ser creditadas aos ensinamentos de Boas as críticas freyreanas à perspectiva evolucionista vigente, embora Freyre tenha re-significado muitos dos seus elementos em suas formulações. O livro que marcou essas formulações, tido como sua obra fundamental é o *best-seller Casa Grande e Senzala* (1933), cujo objetivo geral, no momento em que foi escrito, era reescrever a história do Brasil de modo a rever o lugar nela destinado ao negro-africano:

O objetivo não era de pouco fôlego, uma vez que Freyre pretendia combater toda a produção que até 1933 analisara a contribuição da raça negra para a formação da nacionalidade. Isto é, enquanto boa parte desses autores [de perspectiva evolucionista] apostava na inviabilidade de um país formado por raças miscigenadas, já outra via no branqueamento, uma solução tipicamente brasileira e uma forma de redenção. De toda forma, tal herança era entendida de maneira negativa, assim como revelava a supremacia branca. E Freyre inverteria os termos da equação ao reconhecer a contribuição do negro, do português e em menor escala do índio, mas acima de tudo, ao investir na arquitetura de uma sociedade híbrida, aonde teria ocorrido uma singular articulação de tradições (SCHWARCZ, 2005).

Entretanto para Freyre, como ressalta o excerto acima, essa articulação de tradições reunidas na América dos portugueses – protótipo de uma nova concepção de cultura brasileira – se dava por pesos e medidas desiguais:

As culturas negras da África (...) passaram desde o século XVI, a fazer sentir sua presença na formação de um tipo miscigenado de homem paranacional e de uma configuração pré-nacional de cultura. Essa presença foi de tal modo ativa, dinâmica, influente, africanizante, que fez dos negros vindos da África para o Brasil, embora escravos, co-colonizadores – repita-se – desta parte da América, ao lado dos europeus, máximos como fundadores de nova cultura, em face de ameríndios aqui menos culturalmente desenvolvidos do que aqueles negros africanos, desde o século XVI tão presentes no Brasil (FREYRE, 1976).

⁵² Podemos verificar os reflexos dessa mudança em manifestações culturais da época, a exemplo da famosa *Aquarela do Brasil* de Ary Barroso (1939). A “reabilitação” do negro no discurso da identidade aparece principalmente nos versos: “Ô abre a cortina do passado, tira a mãe preta do cerrado, bota o rei congo no congado, deixa cantar de novo o trovador” e o elogio à mestiçagem nos versos iniciais dessa mesma canção: “Brasil, meu Brasil brasileiro, meu mulato inzoneiro, vou cantar-te nos meus versos o Brasil”. A manutenção dessa música como uma espécie de “hino” do povo brasileiro, reproduzida em diversas ocasiões onde a nacionalidade brasileira é colocada em questão (como em inúmeros eventos esportivos internacionais) é indício para pensarmos a reminiscência dessa concepção identitária até a atualidade.

Freyre atribuiu certa superioridade do negro em relação ao indígena, embora reconhecesse que “negro” e “índio” não poderiam ser tratados como categorias estanques, “porque nada mais anticientífico que falar-se da inferioridade do negro africano em relação ao ameríndio; sem discriminar-se antes que ameríndio; sem distinguir-se que negro” (FREYRE, 2006, p. 370). Mas ele próprio praticou esse “anticientificismo”, em seus próprios termos, ao trabalhar a partir de generalizações utilizadas para fazer valer seus argumentos. Sobre a inferioridade dos indígenas afirmou que: “a colonização européia vem surpreender nesta parte da América quase que bandos de crianças grandes; uma cultura verde e incipiente; ainda na primeira dentição; sem os ossos nem o desenvolvimento nem a resistência das grandes civilizações semicivilizações americanas” (FREYRE, 2006, p. 158). Esse argumento nos releva a presença de reminiscências evolucionistas em seu pensamento, quando atribuiu tal caracterização (hierarquicamente inferior) a essas culturas. Também em relação aos negros, atribui esse juízo de valor, partindo dos mesmos padrões:

Dos negros importados para o Brasil podem-se incluir os Banto – sem contar exceções, consideradas apenas as grandes massas étnicas – entre os quais mais caracteristicamente negros; pelo que não significamos a cor – convenção quase sem importância – e sim traços de caracterização étnica profunda: o cabelo em primeiro lugar. Este, como se sabe, mostra-se encarapinhadíssimo nos “ulotrichi africani”. Esse característico não se encontra tão carregado nos indivíduos dos vários estoques mestiços de hamitas e até bérberes de que nos vieram numerosos escravos: enquanto os fulos e outros povos da África oriental que contribuíram também para a formação da família brasileira se filiam pelo cabelo aos “cynotrichi”. *Cabelo mais suave. Nariz mais afilado. Traços mais próximos dos europeus. Mais doces ou “domesticados”, como se diria em linguagem antropológica* (FREYRE, 2006, p. 387, grifo nosso).

“Negro” é entendido pelo autor como categoria social de inferioridade, aproximando o sentido do termo aos usos que dele faziam os portugueses nos primeiros anos da colonização na América. Note-se que ao caracterizar os “negros” Freyre preocupou-se com a distinção entre as diferentes “massas étnicas” (expressão usada aqui como eufemismo para “raça”). Isso porque se apoiou nos estudos de Nina Rodrigues e incorporou aspectos daquela concepção que ficou conhecida na historiografia como “nagô-centrismo”:

Nina Rodrigues identificou entre os negros no Brasil que ele conheceu ainda no tempo da escravidão os chamados *pretos de raça branca* ou Fulas. Não só fula-fulos ou Fulas puros, mas mestiços provenientes da Senegâmbia, Guiné Portuguesa e costas adjacentes. Gente de cor cóbrea avermelhada e *cabelos ondeados quase lisos. Os negros desse estoque, considerados por alguns, superiores aos demais do ponto de vista antropológico* (FREYRE, 2006, p. 385-386, grifo nosso).

Em contraposição, podemos notar que, para esse autor, a cor “branca” tornara-se adjetivo de tudo aquilo que pudesse ser interpretado como preeminente: “pretos de raça branca (...) superiores aos demais”, mantendo assim o uso do termo “negro” como *status* social inferior – subalterno. No topo da hierarquia desta sociedade onde a cor “branca” caracterizaria tudo aquilo que diz respeito à superioridade, encontrava-se o próprio colonizador, modelo acabado, responsável pelo sucesso amalgamador das raças que culminou na “plural e plástica cultura nacional”.

Os indígenas são vistos aqui como inferiores. Talvez pelo fato de os estudos sobre a identidade brasileira ocuparem-se exaustivamente em debater a questão do *negro enquanto problema*, os estudos históricos⁵³ que considerem a pertinência cultural dos indígenas são raros mesmo na atualidade, quando se verifica um considerável aumento do número de estudos relacionados ao negro e à África. O indígena permanece como objeto (e não sujeito) de pesquisa de alguns antropólogos, raramente de historiadores, ficando, assim, fora da História, já que para muitos, esses povos perderiam suas características ao entrar em contato com a *civilização*, e justamente por isso ainda são vistos como habitantes da *barbárie*, sinônimos de selvagens⁵⁴.

Apesar de afirmar que seus estudos têm interesses de caráter cultural em detrimento das análises biológicas, podemos perceber que Freyre inicia por elas sua caracterização dos elementos presentes na cultura brasileira:

Tais contrastes de disposição psíquica e de adaptação talvez biológica ao clima quente explicam em parte ter sido o negro na América portuguesa⁵⁵ o maior e mais plástico colaborador do branco na obra de colonização agrária (...) o fato de haver até desempenhado entre os indígenas uma missão civilizadora no sentido europeizante (FREYRE, 2006, p. 372).

Há aqui uma nítida transposição do argumento “racial” para o “cultural”, mantendo-se, no entanto, paradigmas fundamentais da nacionalidade brasileira, que subjagam indígenas e

⁵³ Não podemos dizer o mesmo dos estudos antropológicos.

⁵⁴ Apesar da manutenção desse olhar, lembremos que houve uma recente reparação na lei 10.639 de 2003 (que obriga o ensino da cultura e história afro-brasileira em todas as escolas brasileiras de educação básica) na lei 11.645 de 2008, que insere os mesmos objetivos contemplando as culturas indígenas. Vale salientar que os termos expressos nessas leis e a ordem em que foram sancionadas é sinal nítido da permanência das concepções freyreanas na atualidade, sobretudo nas políticas públicas do Estado.

⁵⁵ Eis aqui o termo utilizado por Freyre para caracterizar o período da colonização, o qual tem sido recuperado recentemente por pesquisadores contemporâneos com objetivos similares: “Ao Brasil, país descoberto e colonizado pelos portugueses, dá-se às vezes o nome de América Portuguesa. E com esse nome de América Portuguesa é geralmente considerado extensão da Europa, tão português permanece ele nos seus principais característicos.” (FREYRE, 2001b, p. 57).

negros ao poder do colonizador europeu-português. Nesse trecho Gilberto Freyre se aproxima da abordagem de Nina Rodrigues ao tratar o negro-africano como *colonizador*, e recupera ideologicamente a metáfora da diluição (agora, miscigenação) das culturas indígena e africana na européia, criada por Carl F. P. von Martius. A recuperação dessa base teórica foi bastante conveniente para os intuítos do Estado Novo, já que as “diferenças” representadas pelos imigrantes recém-chegados ao país seriam também maquiadas pelo amálgama cultural representado por essa concepção “plástica” de nacionalidade. A manutenção dos três elementos (branco, negro e índio) e a hierarquia de suas contribuições na feitura da cultura nacional foi rearticulada em um novo discurso, que partiria de uma nova interpretação sobre a formação do Brasil no período colonial:

Os escravos vindos das áreas de cultura negra mais adiantada foram um elemento ativo, criador, e quase que se pode acrescentar nobre na colonização do Brasil; degradados apenas pela sua condição de escravos. Longe de terem sido apenas animais de tração e operários de enxada, a serviço da agricultura, desempenharam uma função civilizadora. Foram a mão direita da formação agrária brasileira, os índios, e sob certo ponto de vista, os portugueses, a mão esquerda (FREYRE, 2006, p. 390).

Embora o negro-africano seja visto como elemento ativo na colonização em *Casa Grande e Senzala*, caracterizado como a “mão direita” na formação agrária brasileira, seu papel sócio-cultural era diferenciado do europeu-português. A já referida desvalorização das contribuições do indígena, o coloca certa e metaforicamente no papel de “mão esquerda”. Mas sabemos que as mãos, nuas e sós, não executam tarefa alguma. Lançando mão da analogia de Freyre, seria o europeu-português, descrito como mentor de todo o processo de colonização, quem ocuparia o papel do “cérebro”. Os argumentos do autor indicam que esse último papel poderia ser ocupado tão somente pelos portugueses, dentre os outros diversos colonizadores europeus. Sua predisposição para o contato com os povos das “tórridas” áreas tropicais ficaria conhecida como *luso-tropicalismo*, idéia já bastante desenvolvida nesta importante obra:

A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata nos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado *étnico* ou antes cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. A influência africana fervendo sob a européia (...) o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura; as da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura das durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja medieval; tirando os ossos ao cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica,

ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo. A Europa reinando, mas sem governar; governando antes a África (FREYRE, 2006, p. 66).

Vemos aqui mais uma vez que Freyre constrói seu argumento a partir de premissas do determinismo climático e geográfico (oriundas das teorias antropológicas oitocentistas), mas, ao longo de sua argumentação, transforma esses elementos em caracteres culturais, mantendo o escopo do arcabouço teórico precedente: altera-lhe a forma, criando um novo discurso que tende a interpretar o português como único elo histórico entre Brasil e Europa, enaltecendo-o como característica marcante da formação da nacionalidade brasileira – já que, supostamente, teria na sua formação como povo um contato prévio de aclimação, necessário à vivência nos trópicos. Assim, destaca o português do restante da Europa, caracterizada como germânica ou nórdica, atribuindo-lhe características imprescindíveis para o sucesso da empreitada colonizadora nos trópicos.

As idéias que ficaram conhecidas sob a denominação de “luso-tropicalismo” foram tema privilegiado da obra escrita por esse mesmo autor em 1940, intitulada *O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*. Nesse trabalho o autor não poupa palavras para evidenciar o que ele julga ser significativo na atuação do domínio português sobre as colônias ultramar e seu papel ativo na construção das identidades nacionais. Embora trate objetivamente da cultura brasileira, Gilberto Freyre estabelece relações e desdobramentos proporcionalmente similares às dinâmicas ocorridas em África e Ásia. O trocadilho que nomeia esse sub-capítulo como o *Mundo que o português “criou-lo”* tenta ressaltar na expressão entre aspas a base argumentativa do luso-tropicalismo de Freyre, já que a expressão “crioulo” (no sentido étnico e não lingüístico) foi usada durante a colonização para designar o “indivíduo de ascendência européia nascido nas Américas (...) [e especificamente] no Brasil, em geral (...) o termo designa genericamente o negro, de qualquer pigmentação” (LOPES, 2004, p. 215). Num outro sentido complementar, o termo exprime os argumentos de Freyre acerca de sua composição étnica como caudatária da ação dos portugueses nos trópicos (que a “criou”):

A atitude do português para com o mestiço – única em povo europeu moderno – é, por essa sua singularidade e pelas conseqüências sociais, econômicas e políticas semelhantes que já produziu nas várias áreas de colonização lusitana, um elemento fortíssimo de caracterização psicológica e sociológica do bloco de sentimento e de cultura que hoje constituímos (FREYRE, 1940, p. 48).

A existência de relações étnicas e sociais peculiares advindas da expansão portuguesa no além-mar é caracterizada por Freyre como a criação de um “novo mundo nos trópicos”⁵⁶, fruto da miscigenação realizada por esse tipo privilegiado de colonizador:

A aproximação entre os varios grupos de luso-descendentes espalhados pelo mundo, como conseqüência da mestiçagem que tem criado ambiente e themes comuns para estudos e pesquisas scientificas de interesse ao mesmo tempo regional e supranacional (...) do conjunto de grupos que constituem o mundo luso-afro-asiatico-brasileiro, é facto que merece ser demoradamente estudado (FREYRE, 1940, p. 50).

A distinção do português diante dos demais europeus e os resultados da sua atuação nos trópicos teriam sido interpretados por Freyre, como um “modo particular de estar no mundo”⁵⁷: o luso-tropical⁵⁸. Provavelmente graças a este tipo de interpretação e da exortação ao “facto que merece ser demoradamente estudado”, este pesquisador brasileiro recebeu acolhida do próprio governo colonial português para realizar visitas à África lusófona, tornando-se o primeiro pesquisador brasileiro a visitar este continente com fins de realizar estudos de campo (CONCEIÇÃO, 1991, p. 53). Antes dele, as pesquisas interessadas na pertinência cultural entre África e Brasil feitas *in locus* foram realizadas por pesquisadores estrangeiros, notadamente franceses – Pierre Fatumbi⁵⁹ Verger e Roger Bastide – cujos trabalhos ressaltavam a complementaridade de aspectos culturais entre as duas margens do Atlântico⁶⁰.

Financiado pelo Governo português, Freyre percorreu cinco países regidos pelo domínio lusitano e produziu as obras *Aventura e rotina* (1953 a) e *Um brasileiro em terras portuguesas* (1953 b); a primeira, uma espécie de diário de bordo, relata experiências vividas

⁵⁶ Em obra homônima Freyre caracteriza o português, responsabilizando-o pelo “sucesso” da colonização brasileira e atribuindo ineditismo à “sua obra nos trópicos”: “A complexidade étnica e cultural portuguesa parece ter sido, desde o mais remoto começo do Brasil, um estímulo para a sua diferenciação da Europa e para sua libertação de um *status* estritamente colonial ou sub-europeu”. (FREYRE, 2000, p. 135).

⁵⁷ Conceito trabalhado por Cláudia Castelo (1998).

⁵⁸ Freyre confirma esse posicionamento textualmente em obra posterior (*Integração portuguesa nos trópicos*, a ser analisada adiante): “Toda essa plasticidade, toda essa tolerância e toda essa disposição de ânimo experimental manifestada pelo Português nas regiões tropicais parece justificar que se caracterize sua atitude com os trópicos como diferente dos demais europeus: como luso-tropical”. (FREYRE, 1958, p. 52-53).

⁵⁹ “Nascido de novo graças ao Ifá”. Nome religioso adotado pelo fotógrafo como babalão do candomblé (cargo honorífico de adivinho que através do jogo do Ifá tem acesso às tradições orais dos Iorubás), adotado em 1953 quando visitou África para o seu “renascimento”, e passou a partir de então a realizar extensas e profundas pesquisas sobre essa temática.

⁶⁰ “Um dos aspectos mais importantes para abordar a aproximação de Bastide e Verger é o contato de Bastide com a cultura afro-brasileira e especialmente com o candomblé da Bahia, pois também foi este, por excelência, o universo de trabalho e interesse de Pierre Verger” (LÜHNING, 2002, p. 09). A complementaridade dos trabalhos desses dois pesquisadores foi fundamental para que eles concretizassem suas pesquisas: “Foi Roger Bastide quem me revelou a África no Brasil, ou mais exatamente, a influência da África na região nordeste deste país” (VERGER, 1993, p. 32).

nos locais visitados; a segunda configura-se em uma coletânea de artigos e palestras proferidos durante a viagem. No prefácio de seu ‘diário de bordo’ o autor indica a consciência do ineditismo da sua empreitada, apresentando-se como primeiro pesquisador brasileiro a visitar o continente africano, embora o faça, como podemos perceber em seus próprios termos, colocando-se no papel e, conseqüentemente, adotando a perspectiva de um colonizador:

Foi entretanto, ao que parece, a primeira viagem de um escritor brasileiro ao conjunto de províncias portuguesas da Europa e do Ultramar, excetuados apenas por Macau, Timor e os Açores. Guardei-os para outra aventura de descobrimento de Portugal por escritor brasileiro do meado do século XX. *Chegou a época de partirem do Brasil para as terras portuguesas, brasileiros que retribuam aos Peros Vaz de Caminha suas palavras de reverberação de paisagens a valores ignorados* (FREYRE, 1953 a, p. 10, grifo nosso).

Após travar contato efetivo com o continente africano, durante suas “pesquisas a campo”, o autor afirma ter constatado a validade de suas teses que, como vimos, foram criadas na década de 1930 para atender às questões da nacionalidade brasileira de então, e estavam firmemente alicerçadas na velha idéia da proeminência portuguesa na criação do Brasil. Aqui Freyre alarga a abrangência dessas teses transpondo-as para outras regiões, a fim de justificar a construção portuguesa dos trópicos: “Verei com meus olhos ainda sem óculos o mundo que o português não acabou ainda de criar com o seu sangue, seu suor e suas lágrimas” (FREYRE, 1953 a, p. 17) e um pouco mais adiante, “é certo que quase sempre tiveram essas aventuras de transplantação a favorecê-las, um sentido como que pan-tropical de vida, que foi de início, e continua hoje, o principal na atividade portuguesa no Ultramar” (FREYRE, 1953 a, p. 34). A peculiaridade mais interessante dessa obra é que Freyre despende na caracterização desse “mundo que o português criou”, um número muito maior de páginas relatando suas experiências em Portugal do que propriamente no “ultramar”. Ao ressaltar o modo ímpar como este colonizador construía seu próprio país, busca, nas análises posteriores, apenas ratificar o que vira inicialmente em Portugal, validando a idéia da “transposição” desse modelo organizacional às diversas partes com as quais estes conquistadores entraram em contato – já que, segundo sua visão, Portugal faria parte dos trópicos, e teria construído esse “novo mundo” à sua imagem e semelhança. Ao homogeneizar a atuação dos portugueses nos trópicos, Freyre não está interessado nos diferentes estatutos políticos implementados nas distintas colônias portuguesas em África, mas sim, em avaliar sua tarefa colonizadora, “harmônica e criadora de um novo tipo de civilização”:

Devemos crescer todos juntos, todos os luso tropicais: juntos uns dos outros e próximos das fontes não sei se diga européias da nossa cultura, que são principalmente as portuguesas. E quem diz cultura portuguesa diz uma cultura que nunca se contentou em ser apenas européia, tendo como que nascido com a vocação de ser mais tropical que européia: de harmonizar a Europa com os trópicos sem imperialismo nem violência (FREYRE, 1953 b, p. 136).

A partir dessa homogeneização, o autor propõe novas formas de abordagem e análise científicas, muitas das quais (guardadas as especificidades referentes aos conteúdos) continuam sendo defendidas na atualidade, como metodologia contemporânea de estudos sobre o continente e as culturas africanas; nos termos atuais “inter-disciplinaridade” e estudos “macro regionais”, que respectivamente corresponderiam nos termos de Freyre, ao “multicientificismo” e à “lusotropicalologia”:

Sob o antigo critério de região e do novo, de área, é que me parece oportuno introduzir, nos nossos programas de estudos superiores, quer no Brasil quer nas demais regiões de língua portuguesa, cursos em que sejam considerados *multicientificamente problemas*, condições e características desse mundo de cultura principalmente lusitana, vistos em suas particularidades regionais e semelhanças gerais: *as que caracterizam como área, ou espaço social*, espalhado por vários espaços físicos mas sempre o mesmo pelo fato de ser tropical ou quase tropical em suas principais condições físicas de vida (...) daí poderemos talvez caracterizar essa área como “lusotropical”; e os estudos que se especializem na sua análise e na sua interpretação como “luso-tropicalologia” (FREYRE, 1953 a, p. 139, grifo nosso).

Não pretendemos depreciar as abordagens analíticas atuais ao tecer paralelos entre estas e as concepções freyreanas; ao contrário, pretendemos pontuar o ineditismo desse autor e o conseqüente sucesso que suas concepções tiveram tanto entre pesquisadores brasileiros⁶¹, quanto entre portugueses. Estes últimos tomaram emprestada sua tese do lusotropicalismo e a transformaram em política de Estado durante o salazarismo⁶²: essa nova noção, após a Segunda Guerra Mundial, se revelou argumento extremamente útil para justificar a colonização, em oposição às pressões anticolonialistas internacionais, alargando ao extremo a

⁶¹ No Brasil foi realizada uma série de Seminários de Tropicologia: “Instalado no ano de 1966, sob sua direção e coordenação [de Gilberto Freyre] na hoje Universidade Federal de Pernambuco, o Seminário ali funcionou durante catorze anos. Em 1980 transferiu-se para a **Fundação Joaquim Nabuco** e, em 1987, a ele associou-se a **Fundação Gilberto Freyre**. Durante esse tempo, pelo que fez e realizou tornou-se internacionalmente conhecido e respeitado, mantendo inalterado o seu objetivo de contribuir para uma maior compreensão do homem situado nos Trópicos.” (FREYRE, 1996).

⁶² Salazarismo é uma referência ao Estado Novo, regime político autoritário e corporativista de Estado que vigorou em Portugal de 1933 até 1974. A figura de António de Oliveira Salazar, ex-ministro das Finanças em 1928, tornou-se importante na ditadura militar já em 1930. Assumiu o cargo de Presidente do Conselho de Ministros (primeiro-ministro) em Julho de 1932 e se manteve no cargo até 1968.

permanência das autoridades coloniais portuguesas sobre povos africanos, uma vez que estes foram os primeiros a chegar ao continente, no século XV, e os últimos a deixá-lo, tardiamente, entre os anos de 1974-1975:

Valores que se tornaram lusotropicals através daquela confraternização dos portugueses com os trópicos, que desde o século XV tornou-se cotidiana – rotina e não mais aventura – na vida e na cultura portuguesas. Que desde então destacou os portugueses de sua condição (...) nova e única, de povo luso-tropical, com responsabilidades, compromissos e problemas extra-europeus de vida e não apenas na economia; de cultura e não apenas de política. Responsabilidades não à maneira das responsabilidades extra-europeias dos povos imperiais da Europa, mas de modo singular: o tropical fraternalmente inseparável do luso; o extra-europeu consorte do europeu. Tais as características do que se pode denominar hoje de civilização luso-tropical (FREYRE, 1953a, p. 181).

Em “*O modo português de estar no mundo*”: o lusotropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961), Cláudia Castelo estudou o processo de incorporação do lusotropicalismo em Portugal, da obra de Gilberto Freyre, passando pela estruturação da política colonial portuguesa durante o Estado Novo, até a recepção dessa teoria em Portugal. A autora justifica as motivações de suas análises pela necessidade em “avançar hipóteses explicativas para a persistência (...) de um discurso que acentua a ‘imunidade’ dos portugueses ao racismo, a sua predisposição para o convívio com outros povos e culturas e a sua vocação ‘universalista’” (p. 14). A autora destaca que “a partir da década de 50, reflectindo as condições criadas pelo fim da II Guerra Mundial, desfavoráveis ao racismo e ao colonialismo, a receptividade à obra de Gilberto Freyre em Portugal estravazou o campo intelectual para “contaminar” o campo do poder” (p. 96).

Foi a partir da calorosa receptividade de sua obra em Portugal que Freyre passou a escrever livros e artigos claramente encomendados para atenuar as pressões anticolonialistas no período da Guerra Fria. Neles, rearticulou teses precedentes, ajustando-as para esse fim. Isso explica o fato de *Integração portuguesa nos trópicos* (1958) ter sido originalmente lançada em edição bilíngüe (português-inglês); de um lado tentava justificar a permanência dos portugueses em África, de outra parte, simultaneamente, desqualificava a influência exercida pelas novas forças internacionais atuantes nesse contexto: “talvez tenham que se inspirar anglo-americanos e russos soviéticos, [no modelo luso-tropical] para reinterpretarem e humanizarem seus actuais sistemas de expansão de valores imperiais entre populações consideradas atrasadas de modo absoluto.” (FREYRE, 1958, p. 22). Ao complementar esse argumento nos termos das disputas políticas no continente, o autor afirmava que:

Somos dos que acreditam ser política chamada anticolonialista, não diremos oficial, dos Estados Unidos, mas de alguns dos seus políticos na África e no Oriente, uma preparação para seu domínio econômico e veladamente político em áreas tropicais ainda sob governo ou influência européia – (...) principalmente portuguesa – e onde se vêm formando, como em Angola e Moçambique, sociedades semelhantes à brasileira. Do mesmo feitio luso-tropical de sociedades mistas, simbióticas, difíceis, por conseguinte, de poderem ser confundidas com os domínios coloniais de ingleses, franceses e holandeses nos trópicos (FREYRE, 1958, p. 27-28).

Vemos aqui que a sociedade brasileira é tida pelo autor como um modelo acabado da obra luso-tropical, utilizada como exemplo para a manutenção da ordem colonialista portuguesa em África; transformar essas colônias africanas em um “Brasil” seria, para os administradores portugueses, apenas uma questão de tempo:

É através dessa experiência que se têm formado em diferentes áreas tropicais expressões diversas de uma só nova realidade – nova desde o século XVI –, que pode ser caracterizada como lusotropical. Expressões diversas de uma só cultura simbiótica que pode ser denominada “cultura lusotropical”. *Essa cultura tem hoje no Brasil uma das expressões mais vigorosas e mais capazes de servir de exemplo sociológico e de civilização moderna no trópico; e até de civilização principalmente européia, no trópico* (...) (FREYRE, 1958, p. 42-43, grifo nosso).

É nítido, segundo os argumentos apresentados pelo autor, que o sucesso da “civilização luso-tropical” brasileira se explicaria pela miscigenação. Mas como explicar, a partir de modelos históricos a maneira pela qual tal miscigenação teve lugar no Brasil? Como já salientamos, o maior processo histórico brasileiro foi justamente a escravidão, e foi por meio dele que Freyre habilitou a obra portuguesa em terras atlânticas:

a própria escravidão serviu de veículo à aculturação: à simbiose luso-trópico. Na verdade, o escravo de cor foi, muitas vezes, entre portugueses estabelecidos nos trópicos, membro sociológico da família patriarcal; e nessa qualidade, ponto de encontro de uma civilização cristocêntrica com esta ou aquela cultura tropical, da qual a dominante foi aproveitando valores, técnicas, estilos ao mesmo tempo que cristianizando-a e, até certo ponto, europeizando-a (FREYRE, 1958, p. 60).

Freyre reiterou a dominação cultural portuguesa retomando a interpretação do “rio caudaloso que absorve os afluentes menores” da metáfora de von Martius; todavia, impôs

limites a essa absorção. O autor encontrou esses limites em argumentos religiosos⁶³ que, na sua leitura, cumpriram a função de abrandar o choque civilizatório do processo de aculturação. Freyre afirmava, então, que “precisamente o ânimo etnocêntrico no Português, em particular, (...) foi quase sempre superado ou ultrapassado pelo ânimo cristocêntrico⁶⁴” (FREYRE, 1958, p. 19). Nesse sentido, ao reinterpretar a história dos portugueses na América, o autor distinguiu sua atuação em relação aos demais colonizadores, pois segundo ele:

O Português, sociologicamente cristocêntrico, quase sempre tem desprezado tal identificação etnocêntrica, identificando-se sociologicamente com o cristianismo e admitindo, desde os seus primeiros contactos com a África Negra – extensão e intensificação dos seus contactos com os Mouros –, a independência dos traços culturais de civilização luso-cristã, dos característicos fisiológicos do indivíduo ou do grupo que, tornando-se cristão, também se torna-se português. Foi esta atitude que permitiu ao Português expandir-se para fora da Europa, como se vem expandindo, lusotropicamente e cristocêntricamente, não no alto sentido de ser teologicamente ou etnicamente melhor ou mais intenso cristão que os demais, mas no simples sentido de vir sendo mais *sociologicamente* cristão que sociologicamente europeu (FREYRE, 1958, p. 45).

Nesta obra, papel das missões religiosas foi apresentado como crucial para o sucesso da tarefa civilizatória portuguesa nos trópicos (p. 18-19), embora o próprio Freyre tenha tratado esse argumento de maneira diferente em outra obra⁶⁵. O autor salienta positivamente a maneira pela qual os missionários – caracterizados, aqui, como os pioneiros dos estudos etnológicos e antropológicos – educaram gerações de crianças e adolescentes não europeus assimilando tropicalismos que fossem considerados valiosos a colonos decididos a se fixarem nos trópicos (FREYRE, 1958, p. 19). Com o intuito de problematizar essa afirmação, lembramos os discursos missionários e sua visão relativa aos negros, expostos na primeira parte desse capítulo.

⁶³ Segundo Freyre, “é justo considerar-se estranho o cristianismo hispânico [entende-se ibérico], dada a sua já antiga capacidade de adaptar a formas romano-hispânicas substâncias não européias. Essa capacidade distingue-os de outros cristianismos europeus.” (FREYRE, 1958, p. 18).

⁶⁴ Freyre reitera esse argumento anos depois, em obra de intenção similar a esta, intitulada *O luso e o trópico* de 1961: “Agente da ocidentalização dos Trópicos e da sua cristianização tem sido o Português de tal maneira que em certos espaços tropicais, “cristão” e até “branco” quer dizer “português” e “falar cristão” quer dizer “falar português”. Daí pode ser caracterizada como sociologicamente cristocêntrica, mais do que etnocêntrica, pela sua acção nos espaços tropicais” (p. 71) e “por ter sido a expansão portuguesa nos Trópicos menos etnocêntrica – de povo que tivesse por sua actividade a sua raça e o seu sistema de cultura pretendidamente étnico – que cristocêntrica, isto é, de povo que se considerasse mais cristão do que europeu.” (p. 83).

⁶⁵ “Negros e mulatos não eram, entretanto, geralmente aceitos nessas escolas, razão por que não se deve constar o jesuíta entre as influências que favoreceram, no Brasil, o amalgamento das raças e a democratização social e étnica da Colônia. Esse tipo de democracia foi um produto direto da vida dos bandeirantes nas fronteiras e um resultado indireto do sistema aristocrático de plantação, pela forma em que ele veio favorecer o livre desenvolvimento da miscigenação” (FREYRE, 2001b, p. 110-111).

Para habilitar a obra portuguesa nos trópicos, Freyre realiza uma dupla operação, pautada nos mencionados argumentos religiosos, de um lado, e na literatura, de outro. É a partir da obra de Luís de Camões⁶⁶ que o autor caracteriza a formação de um novo mundo luso-tropical desde as primeiras experiências ultramarinas portuguesas:

Camões foi, neste particular, um intérprete exato do português, empenhado desde o século XV em conhecer aquelas terras, novas para o Europeu através de uma experiência que fosse, como foi por vezes, ao extremo de aventuras de quase dissolução do ser europeu em estilos não europeus de existência, impostos ao adventício pelo clima, pela natureza, pela convivência íntima com a gente nativa. Mas como essa dissolução raramente fosse completa, o resultado é que dela resultou quase sempre novo e simbiótico ou, pelo menos, composto, tipo de homem, de sociedade, de cultura, com a herança européia adaptável ao trópico (FREYRE, 1958, p. 32).

A perspectiva de Freyre endossa, assim, a reconstrução do passado colonial, enrijecendo aquilo que nomeamos como elo luso, inserindo uma forte vertente lusófona aos estudos brasileiros e, por consequência, aos estudos afro-brasileiros. Suas teorias lusotropicais pouco se alteraram desde *Casa Grande e Senzala*; foram reproduzidas em suas obras seguintes e, sendo um dos autores brasileiros mais lidos e estudados em todo o mundo, suas obras influenciaram intelectuais brasileiros e estrangeiros.

Estranho é pensar que essa leitura crítica que tentamos realizar raramente é dispensada aos trabalhos deste intelectual nos estudos sobre o processo de institucionalização dos estudos africanos no Brasil, uma vez que, acreditamos, estes foram – e ainda são – extremamente influenciados por ele. Essa influência se apresenta na já discutida concepção lusotropical e também na interpretação da suposta “democracia racial” vigente no Brasil, ainda que o próprio Freyre não a tenha exprimido exatamente nesses termos:

No Brasil, comunidade nacional hoje sem grupos étnicos nem biossociais, de sexo ou de idade, rigidamente diferenciados do dominante, sob a forma de minorias fechadas ou, por espírito minoritário ou por opressão de maiorias intolerantes, vem-se verificando livre manifestação artística de ameríndios, negros, italianos, alemães,

⁶⁶ Esse autor foi tema de uma conferência proferida em 1984, revertida em livro no mesmo ano, intitulado *Camões: vocação de antropólogo moderno?*, em que Freyre afirma que “em termos antropológicos, quer da antropologia física, pelo pioneirismo da vivência e convivência íntima de europeus em espaços basicamente não europeus, particularmente nos trópicos, e mesclando-se com suas gentes e suas culturas, (...) é que Camões se identificou, em termos os mais viventes e conviventes (...) de contatos humanos tão aventureiros tão experimentais, tão significativamente para futuros, não só biossociais, como socioculturais, tanto do homem português, em particular, como do homem civilizado em geral.” (FREYRE, 1984). Camões também foi anteriormente citado em obra escrita em 1962, na seguinte passagem: “(...) teria sido a ciência ocidental que por excelência favoreceu, esclareceu, orientou a expansão portuguesa nas Américas – e principalmente nos trópicos: leva-nos a considerar Luís de Camões discípulo dessa ciência.” (FREYRE, 1980, p. 43).

sírios, japoneses e outros elementos, para o que já se pode considerar uma arte brasileira (FREYRE, 1980, p. 75, grifo nosso).

A partir do pressuposto da proeminência lusófona nas interpretações do processo da formação sócio-cultural brasileira, Freyre enxergou a miscigenação como motivação articuladora do “mundo que o português criou”, mediadora de conflitos étnicos e sociais. A ampla divulgação do ideário da *democracia racial* – idéia que já estava presente em suas formulações desde a década de 1930 como solução do *negro enquanto problema* para a nação – passaria a partir de então, a vigorar em setores sócio-culturais muito mais amplos. As interpretações do Brasil a partir dessa vertente de lusofonia está impressa naquilo que convencionou-se chamar de “estudos africanos” no Brasil, como veremos adiante.

1.4 Gilberto Freyre: a repercussão de sua obra via Congressos Afro-Brasileiros

Após o envolvimento na concepção e divulgação do Manifesto Regionalista de 1926, Gilberto Freyre foi responsável pela organização do I Congresso Afro-Brasileiro⁶⁷, realizado em Recife entre os dias 11 e 16 de novembro de 1934, ano seguinte da publicação de *Casa Grande e Senzala* – obra que inspirou a sua realização⁶⁸. A reunião dos trabalhos de pesquisadores que, à época, estavam preocupados com a questão do negro no contexto nacional, nos dá um panorama dos debates em voga na época. Como vimos anteriormente, e como se pode perceber ao analisar os artigos apresentados, trata-se de um momento de transição do argumento, de obras que tratam da questão do negro como problema social a partir de abordagens biológicas⁶⁹ (inspiradas nos modelos científicos do final do século XIX) à emergência de estudos calcados na reabilitação do negro como elemento cultural crucial da nacionalidade brasileira (inspirados pelas análises da Antropologia Cultural).

⁶⁷ Sobre esse evento, ver GIUCCI, 2007, pp. 503-526.

⁶⁸ Grande parte dos argumentos presentes nessa obra foi justificada por pesquisadores participantes deste evento. A respeito da influência de *Casa grande & Senzala*, o comentário de Manuel Diegues Junior é enfático ao afirmar que: “O negro era inferior. O ariano é que tinha feito o Brasil (...). Por isso mesmo a grande significação do 1º Congresso Afro-Brasileiro que os arianos não acreditam em êxito. Partindo de um movimento de idéias, foi a concretização de quanto vale o negro na formação brasileira. Tanto mais que é o prosseguimento do livro admirável de Gilberto Freyre na reabilitação do negro.” (“Música Afro-Brasileira” In: FREYRE, 1935).

⁶⁹ *Ensaio ethno-psiquiátrico sobre negros e mestiços* (Cunha Lopes e J. Cândido de Assis); *As doenças mentais entre os negros de Pernambuco* e *Alguns dados antropológicos da população de Recife* (Ulysses Pernambuco – co-organizador do evento e primo de Gilberto Freyre); *Grupos sanguíneos da raça negra* (Abelardo Duarte); *O recém-nascido branco, negro e mulato* (Robalinho Cavalcante); *O problema da tuberculose no preto e no branco e relações de resistência racial* (Alvaro de Faria); *Juliano Moreira e o problema do negro e do mestiço no Brasil* (Viúva Juliano Moreira); *Estudo biotipológico de negros e mulatos brasileiros normais e delinquentes*; *A mestiçagem no Brasil como fator eugenico* (A. Austregesilo).

Os novos caminhos de investigação desta temática aparecem nessa reunião atendendo justamente à questão central da década de 1930: a necessidade de uma nova definição para a nacionalidade brasileira⁷⁰. Partindo da questão racial, ao transformar o biológico em social, disseminam o “mito da democracia racial” e o ideal da mestiçagem⁷¹.

Segundo Freyre,

A technica do Congresso foi inteiramente nova. Não só nenhuma pompa como quasi nenhuma burocracia (...) sucederam-se em volta da velha mesa (...) não só doutores (...) como ialorixás gordas, cozinheiras velhas, pretas de fogareiro (...) negros de engenho (...) com o conhecimento direto dos assumptos afro-brasileiros, de que muito se aproveitou o congresso (...) O Congresso do Recife foi, ainda, o mais independente dos congressos. Não recebeu nenhum favor do governo. Não se associou a nenhum movimento político, a nenhuma doutrina religiosa, a nenhum partido (...) qualquer insinuação contra o profundo sentimento brasileiro das suas tendencias, pecca, por leviana. Ou então revela um excesso de faro policial, talvez desenvolvido em detrimento de qualidades intellectuaes mais nobres (FREYRE, p. 348-349, 1937).

A participação de membros de comunidades afro-religiosas nesse evento deve ser interpretada como algo inédito até então⁷²: embora os contatos entre acadêmicos e grupos afro-religiosos seja uma tradição herdada de Nina Rodrigues, conforme já referimos. Além das conferências, cujas temáticas percorreram estudos etnopsicológicos, de cultura popular, religiosidade, arte, música e dança afro-brasileiras, entre outros, o evento contou com visitas a instituições e terreiros, exposições de arte e degustação de quitutes. “A realização do I Congresso Afro-Brasileiro gerou elogios e críticas. Alguns setores desconfiaram das intenções dos organizadores, e agremiações comunistas atacaram-no, sobretudo pelo repúdio à filiação política. Mas, de modo geral, prevaleceram os comentários positivos” (GIUCCI, 2007, p. 512).

Os pesquisadores Édison Carneiro e Arthur Ramos, ambos participantes do evento, se incumbiriam de organizar uma segunda versão em 1937, desta vez, sediado na Bahia, alargando espacialmente a tradição desencadeada por Freyre no Recife⁷³:

⁷⁰ Segundo Carlos Guilherme Mota, “na verdade o que ocorreu dos anos 1930 aos dias de hoje foi a montagem de um *sistema ideológico* centrado na idéia de Cultura brasileira fabricado por Gilberto Freyre e seu grupo geração, quando o Brasil procurava seu lugar no concerto das nações. Essa teoria ganhou fôlego, dando sentido ao ‘nacional’” (2001, p.171).

⁷¹ “O negro brasileiro e o mestiço de branco, isto é, o mulato, symbolos elementares de transição que possuímos em plena atividade evolutiva, tendem cada vez mais para um typo intermediario de certa estabilidade” (Cf. Cunha Lopes & Cândido de A. Reis. *Ensaio ethno-psychiatrico sobre negros e mestiços*. In: FREYRE, 1935, p. 18).

⁷² Prática incorporada posteriormente no CEAO, e que muitas vezes é descrita por alguns de seus pesquisadores como inédita.

⁷³ “Pouco antes de celebrar-se o II Congresso Afro-Brasileiro, na Bahia, Freyre declarou numa entrevista ao *Diário de Pernambuco* seu desacordo a respeito das relações do congresso baiano com o governo do estado.

Uma vanguarda intelectual – despontando Édison Carneiro, Arthur Ramos e Jorge Amado – deu início a um discurso laudatário da contribuição africana na formação da cultura baiana. A africanidade foi descoberta nesse período pela inteligência internacional, destacando-se os nomes de David Pierson, Melville Herskovits ⁷⁴, Franklin Frazier e Ruth Landes. Posteriormente, viriam também, atraídos pela “mística africana”, Roger Bastide, Pierre Verger e Juliana Elbein dos Santos. Em 1937, sob a égide de Édison Carneiro foi promovido em Salvador o II Congresso Afro-Brasileiro, reiterando a valorização das manifestações de origem africana. (...) Teve início assim, a decadência da política de exclusão cultural da africanidade (BACELAR, 2001, p. 129).

A vinculação entre o primeiro e o segundo Congresso Afro-Brasileiro pode ainda ser verificada no prefácio do segundo volume dos *Novos Estudos Afro-Brasileiros* do Congresso, escrito em 1936 por Arthur Ramos e lançado no ano seguinte:

Outros Congressos Afro-Brasileiros se seguirão. O segundo, a realizar-se na Bahia, com Édison Carneiro à frente, deverá definitivamente consagrar a memória do Mestre bahiano, já homenageado no primeiro. E então, teremos a oportunidade de corrigir as falhas metodológicas do problema negro, que já havíamos apontado na obra de Nina Rodrigues, e a que os estudos de Gilberto Freyre vieram trazer o concurso dos modernos e sadios métodos da antropologia cultural (FREYRE, 1937, pp. 9-15).

A partir do depoimento de Arthur Ramos poderíamos afirmar que no congresso baiano as idéias de Freyre se consolidaram, com a transposição dos aportes metodológicos de inspiração evolucionista presentes nas pesquisas de Nina Rodrigues, e a sua substituição definitiva pelos argumentos da Antropologia Cultural inspirada na obra do organizador do primeiro congresso – sem, no entanto, negar sua filiação a Nina Rodrigues.

Os ecos provocados pelas pesquisas expostas nesses dois congressos iniciaram uma tradição de pesquisas que mantiveram esse negro-problema, agora nos termos da antropologia cultural freyreana, e que perpassaram, inclusive, a primeira experiência de institucionalização de estudos nomeadamente “africanos” em nosso país, no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO)⁷⁵ embora Waldir Freitas Oliveira⁷⁶ ao defender o ineditismo das pesquisas realizadas pelos baianos, discorde:

Manifestou também que durante o primeiro congresso havia oposto uma resistência enérgica aos que pretenderam deformar essa reunião de pesquisadores e estudiosos num agrupamento demagógico e partidário. O I Congresso Afro-Brasileiro foi um movimento independente que teve alcance político, mas situou-se à margem dos partidos estabelecidos” (GIUCCI, p. 514).

⁷⁴ Também participou do I Congresso Afro-Brasileiro de Recife.

⁷⁵ Objeto central deste estudo, o CEAO foi criado na então Universidade da Bahia em 1959.

⁷⁶ Foi o segundo diretor do CEAO; seu mandato durou de 1961 a 1972.

Essas pesquisas foram iniciadas por Nina Rodrigues, seguidas por Arthur Ramos e, finalmente, naquela época, por Édison Carneiro. Este, com o apoio de Arthur Ramos e Áydano do Couto Ferraz e outros mais, organizaram, na Bahia, em 1937, o II Congresso Afro-Brasileiro. Naquela reunião pretenderam, de uma certa forma, mostrar aos pernambucanos que haviam realizado em Recife, em 1934, liderados por Gilberto Freyre, o I Congresso Afro-Brasileiro. Nós, em Salvador, tínhamos idéias próprias sobre o problema do negro. Isso porque não concordávamos, integralmente, com a concepção de Gilberto Freyre sobre a formação social do Brasil e com a sua teoria sobre relações raciais. Naquele encontro houve a tentativa da criação em Salvador de um núcleo de pesquisas dedicadas ao estudo da escravidão. Mas esse objetivo não foi adiante porque, com a insurreição comunista de 1935, Édison Carneiro esteve ameaçado de ser preso. E também porque, logo em seguida, veio o Estado Novo. Desse modo, aconteceu uma paralisação nessas atividades e ficamos, por algum tempo, sem estudos africanistas na Bahia (OLIVEIRA, 2004, p 127).

É nítido o esforço em negar a influência freyreana sobre os estudos africanos desenvolvidos na Bahia, apesar dela aparecer nas entrelinhas da própria negação. Sobre a realização do segundo Congresso Afro-Brasileiro, Waldir Freitas Oliveira considera:

Constituiu-se, no entanto, o 2º Congresso Afro-Brasileiro, num autêntico êxito. Reunido nos salões do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, a esse tempo presidido por Teodoro Sampaio (...) dele participaram, não só intelectuais da Bahia como de outros Estados, e mesmo internacionais; e também com a presença de pais e mães-de-santo dos principais candomblés de Salvador, o que lhe conferia um alto grau de autenticidade e lhe garantiria ampla aceitação popular (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 28).

Apontada por Freyre e Oliveira como característica marcante dos dois primeiros congressos, a questão da participação popular no meio acadêmico não é objeto de unanimidade. Elisa Larkin Nascimento considera que,

Esses congressos se inspiraram principalmente, como assinala Guerreiro Ramos, na necessidade do “branco da Bahia”, cultural e ideologicamente euro-ocidental e racista, provar sua legitimidade ariana, em face do desconcertante fato de sua verdadeira ascendência negra, diluída e longínqua (NASCIMENTO, 1980, pp. 185-186).

Esta autora considera que uma efetiva participação popular ocorrera em outros eventos congêneres, patrocinados por personalidades associadas ao Teatro Experimental do Negro (TEN) de Abdias Nascimento e a Convenção Nacional do Negro Brasileiro, reunida pela primeira vez em 1945 em São Paulo, e, no ano seguinte, no Rio de Janeiro: “não pretendendo ser uma convenção acadêmica ou científica, foi antes uma reunião de gente negra para tratar

de suas necessidades e situações sócio-econômicas emergentes” (NASCIMENTO, 1980, p. 190). Diferentemente dessa autora, Muryatan Barbosa considera que o grupo do TEN tentava aliar os pontos de vista político e acadêmico, já que organizou uma série de eventos nos anos seguintes: “organizar a 1ª Conferência Nacional do negro”⁷⁷, em companhia do etnólogo Édison Carneiro (...) Tratar-se-ia, portanto, de um evento de caráter acadêmico-científico, para o qual seriam convidados intelectuais e políticos de renome como Gilberto Freyre, Arthur Ramos (...) entre outros” (BARBOSA, 2004, p. 65). Entretanto, segundo o mesmo autor, a ausência das personalidades inicialmente esperadas, aliada à forte presença popular, alterou o caráter acadêmico previsto inicialmente, embora os participantes do evento ainda mantivessem a crença nos ideais da democracia racial, vigentes à época:

Durante as décadas de 1940-60, existiu uma polarização em torno do termo “democracia racial” no Brasil. Inicialmente utilizado por Arthur Ramos em 1941, como tradução livre das idéias sobre uma “democracia étnica” e/ou “democracia social” de G. Freyre, a expressão “democracia racial se disseminou rapidamente com sentidos heterogêneos na academia e na militância anti-racista das décadas de 1940-60 (...) Parece, de fato, que essa influência de Gilberto Freyre e Arthur Ramos não se limitava ao plano simbólico, mas tinha também consequências teóricas (...). Construída, assim, sobre o plano simbólico, enquanto luta pela integração do negro à nação, o “pacto da democracia racial” se tornava mais efetivo, quando as lideranças negras conseguiam mobilizar apoios de artistas, políticos e grandes intelectuais para eventos. As conferências e congressos do negro eram ocasiões importantes para concretizar aquele pacto (BARBOSA, 2004, p. 74-76).

A força política das idéias enunciadas nos congressos da década de 1930, perdeu força sobre as lideranças dos TEN a partir de 1949, graças à influência exercida pelo movimento da *negritude*⁷⁸, no seio do Primeiro Congresso Nacional do Negro, que marcou a cisão dos pontos de vista acadêmico e de ordem política-social:

⁷⁷ Ocorrida no ano seguinte (1949).

⁷⁸ “Surgindo em 1939, no poema lírico “Diário de retorno ao país natal”, do antilhano da Martinica, Aimé Césaire, o termo *negritude* foi cunhado para apreender a *totalidade* do mundo negro fundada na idéia de solidariedade racial, dela subtraída a sua conotação pejorativa. O termo foi retomado por Léopold Senghor, que foi quem levou Césaire a descobrir a África e a sua cultura, com preferência pela combinação entre os valores do mundo negro resgatados e combinados com os valores franceses (...). Esta, no entanto, não foi a única abordagem da *negritude*. Em 1955 foi publicado o livro *Nações e culturas negras* de Cheik Anta Diop em que o autor atribuiu clara preferência pela “África pré-colonial” (...). De todo modo, prevaleceu a definição de *negritude* mais próxima da elaborada por Senghor e foi assim que ela esteve presente na revista *Présence Africaine*. Além disso, o tema foi alvo de inúmeros debates nos Congressos de Escritores e Artistas Negros, entre 1956 e 1959, dando expressão à idéia de unidade africana sob uma forma cultural. Prevaleceu, portanto, a concepção central de que *todos* os africanos e *todos* os povos de ascendência africana tinham um *patrimônio cultural comum*. Daí os esforços desse movimento literário para estabelecer laços entre os diversos mundos negros da Europa, América e África” (HERNANDEZ, 2005, p. 151-152).

É evidente que, marcado por uma linguagem anti-racista dúbia, no contexto daquele Congresso, mais preocupada com o possível “racismo às avessas” do que com o racismo realmente existente, a Declaração dos Cientistas era uma afronta aos participantes do Congresso, que haviam defendido a posição teórica de sua visão da negritude no embate com a intelectualidade acadêmica (...) O antropólogo Darcy Ribeiro tomou a palavra para defender que, caso todos aceitassem, em princípio, seu conteúdo anti-racista, a Declaração dos Cientistas poderia se tornar uma moção aprovada por todo o Congresso. A proposta não foi apoiada pela assembléia (BARBOSA, 2004, p. 105-106).

É importante salientar que, embora afastados das questões relativas aos estudos propriamente africanos, esses eventos marcaram a maneira pela qual se encarou o *problema* do negro desde os anos 1930, e que, por sua vez, já carregava a bagagem dos estudos iniciados por Nina Rodrigues na transição do século XIX para o XX. Acreditamos que o papel desempenhado pelas idéias de Gilberto Freyre nesse debate dá sentido à afirmação do brasilianista Stuart Schwartz⁷⁹ de que todos os pesquisadores dos estudos africanos e afro-brasileiros são direta ou indiretamente afilhados de Freyre (2001, p. 28).

A primeira experiência de institucionalização dos estudos africanos no Brasil – o CEAO – herdou as discussões e se formou a partir dos próprios pesquisadores ligados à essa tradição. Como o primeiro centro de referência aos estudos africanos no Brasil, ganhou espaço na esfera acadêmica com o notável crescimento das relações diplomáticas do Brasil com os países africanos, notavelmente a partir de 1961. Ao procurar compreender o perfil das pesquisas realizadas nesse centro localizamos pistas e desdobramentos de teorias e idéias que emergiram dos primeiros estudos afro-brasileiros e cujas decorrências epistemológicas podem ser verificadas em grande parte da pesquisa brasileira contemporânea.

É importante considerar que os estudos afro-brasileiros publicados no início do século XX se tornariam não apenas referências às diversas correntes de pensamento brasileiras como também colaborariam para estudos de estrangeiros que aportaram e fizeram do Brasil seu campo etnográfico. Citamos como exemplo a manutenção da perspectiva “nagô-centrica” iniciada por Nina Rodrigues, que influenciou os brasileiros Arthur Ramos, Gilberto Freyre e Édison Carneiro, e encontra-se presente também nas obras de Roger Bastide e Pierre Verger (importantes colaboradores dos primeiros anos de pesquisas do CEAO). Destacamos o fato de que uma série de estudos afro-brasileiros ou africanos realizados por esses acadêmicos foram tomados também como referência para se entender “África” (MOTTA, 2002, p. 110).

Apesar da nova forma de abordagem das questões africanas anunciada pelo CEAO, este se manteve no debate do *negro enquanto problema*. No editorial do volume inaugural da

⁷⁹ Na revisão bibliográfica, publicada em *Escravos, Roceiros e Rebeldes*.

revista *Afro-Ásia*, em 1965, Waldir Freitas de Oliveira, então administrador do Centro, tece suas considerações sobre os propósitos da publicação:

Há muito se fazia sentir na América Latina a existência de uma revista especializada sobre assuntos africanos e asiáticos (...) [As realidades distorcidas em relação ao conhecimento que temos sobre esses continentes] apresenta-se ante o mundo contemporâneo, chocando-o e *impondo-lhe um quadro novo*, onde nações jovens e livres ao lado de nações rejuvenescidas se elevam ao mesmo nível das demais nações, iguais em direitos e em valor e surpreendentemente ricas de tradições e de um passado histórico sobre o qual, criminosamente, silenciaram quase sempre os historiadores ocidentais. (...) E justamente agora, quando livres dos seus colonizadores tais povos (...) falando com suas próprias vozes (...) os países africanos e asiáticos necessitam ser melhor conhecidos para que possam ser melhor compreendidos. (...) *Muitas idéias pré-estabelecidas necessitarão ser substituídas por outras novas.* (...) “Afro-Ásia” visa contribuir para que tais objetivos sejam alcançados (OLIVEIRA, 1965, p. 01, grifo nosso).

Três anos mais tarde, em artigo de Édison Carneiro⁸⁰, notamos que os pressupostos precedentes permanecem orientando os trabalhos publicados na revista, não apenas a indefinição entre os estudos africanos e os estudos afro-brasileiros como também as idéias que, em linhas gerais, orientaram toda a produção acadêmica sobre os temas correlatos, desde Nina Rodrigues:

Lembrarei apenas que, como o eco de *Os africanos no Brasil*, os estudos do negro se ampliaram e diversificaram (...) mobilizaram especialistas em vários campos do saber em *três Congressos Nacionais*; ganharam a colaboração de letrados estrangeiros e o interesse da UNESCO. Restabeleceram, em bases sólidas e perduráveis, as nossas relações com a África; e finalmente, propiciaram a criação do Centro de Estudos Afro-Orientais, 1959, na Universidade da Bahia, *assegurando continuidade científica a pesquisas e estudos* (CARNEIRO, 1968, p. 99, grifo nosso).

Nesse sentido, os trabalhos desenvolvidos junto ao CEAO permaneceram indefinidos no que tange às temáticas africana e afro-brasileira, mesmo que neste momento o Centro apresentasse a necessidade de elaboração de novas propostas. Carneiro, que participou dos três congressos a que se refere, vincula o Primeiro Congresso Nacional do Negro (1949), diretamente aos antecessores (a despeito da referida cisão ocorrida neste último) e assegura uma linha de continuidade das atividades realizadas no próprio processo de institucionalização do CEAO. Outras fontes divergem de Carneiro e apontam outro evento como sucessor daquele ocorrido na Bahia em 1937: seria o III Congresso Afro-Brasileiro de

⁸⁰ “O negro como objeto de ciência”. In: *Afro-Ásia*, n. 6-7, Salvador, 1968.

1982, ocorrido em comemoração ao aniversário de 50 anos da publicação de Casa Grande e Senzala, patrocinado pela Fundação Joaquim Nabuco, novamente em Recife. Ainda existe outro evento que se associa a essa tradição, uma pretensa quarta edição, ocorrida em 1988, em São Paulo, como parte das comemorações do centenário da abolição. Não pretendemos, aqui, tratar pormenorizadamente desses dois últimos eventos; foram mencionados com o intuito de apontar como as perspectivas iniciadas por Freyre nos anos 1930 atravessaram o século XX, em diferentes locais, intelectuais e instituições até a atualidade.

Até o momento pretendemos demonstrar a presença da perspectiva lusófona, de democracia racial e do luso-tropicalismo freyreanos, no processo da primeira experiência de institucionalização dos estudos africanos no Brasil. Identificamos os sucessivos congressos sobre o negro africano ocorridos no Brasil – na primeira metade do século XX – e os pesquisadores que fizeram parte da primeira geração do CEAO como elos da cadeia de transmissão dessas idéias. Chamamos esse processo de *influência interna*, uma vez que este ocorreu dentro do Brasil e perpassou quase toda a produção sobre a temática, tanto dos intelectuais brasileiros quanto dos estrangeiros.

Identificamos, no entanto, outra ordem de influência, que denominamos de *influência externa*, expressa pela obra atuante do fundador do CEAO, George Agostinho da Silva, intelectual português que desenvolveu seu pensamento em um horizonte muito próximo daquele desenvolvido pelo influente intelectual pernambucano. A afinidade de suas idéias, além do seu papel no processo de criação do CEAO, são temas do nosso próximo capítulo.

Agostinho da Silva, Brasil e Portugal

Iniciamos este capítulo com uma tarefa extremamente difícil: elaborar uma análise crítica dos contributos de George Agostinho da Silva no processo de institucionalização dos estudos africanos no Brasil. Dificuldade comparável ou mesmo maior do que a enfrentada na última parte do capítulo anterior, na qual realizamos esforços na tentativa de contextualizar a obra de Gilberto Freyre e a influência por ela exercida nos estudos afro-brasileiros⁸¹. Comparável porque consideramos a influência exercida por ambos no pensamento universitário brasileiro, uma vez que Agostinho da Silva⁸² participou de diversas e importantes instituições sediadas em quase todas as regiões desse país⁸³. Essa dificuldade se torna ainda maior quando consideramos o pequeno montante de estudos realizados sob essa perspectiva. Em oposição ao tratamento acadêmico dispensado à obra e ao pensamento de Gilberto Freyre, os estudos existentes acerca de Agostinho da Silva no Brasil são, em sua maior parte, homenagens póstumas e compilações de artigos, quase sempre anexados a pequenos textos autográficos do autor.

Cientes desse panorama e longe da pretensão de suprir essa lacuna, iniciamos as nossas considerações sobre as influências desse importante intelectual português nas diretrizes e na constituição do CEAO, com a descrição e análise de alguns episódios relevantes de sua formação em Portugal, considerando que muitas das suas idéias nutridas no Brasil, formularam-se ainda quando vivia na antiga metrópole.

2.1 Alguns frutos da “seara” no Brasil: missionários culturais e lusofonia

Nascido na freguesia do Bonfim, Porto, em 13 de fevereiro de 1906, George Agostinho da Silva viveu até os cinco anos de idade em Barca d’Alva, cidade portuguesa situada próxima à fronteira com a Espanha. De acordo com o seu filho, Pedro Agostinho, “ali cresceu o essencial de Agostinho (...) bilíngue de português e castelhano, vendo fronteira como traço de distinção e união, não de separação, mais afinado com os que estavam na mó

⁸¹ A qual denominamos de *influência interna* da lusofonia na construção desses estudos no Brasil.

⁸² Forma pela qual assinava suas obras e modo como ficou conhecido.

⁸³ “No Brasil, [Agostinho da Silva] ajudou a fundar várias instituições de pesquisa e ensino superior: as Faculdades de Filosofia das atuais Universidade Federal Fluminense (c. 1948) e Universidade Federal da Paraíba (c. 1952), a Universidade Federal de Santa Catarina (1955), o Centro de Estudos Brasileiros da Universidade de Goiás (1962) e a Universidade de Brasília (1962). E ainda, em 1959, cume de seu trabalho brasileiro, O Centro de Estudos Afro-Orientais, em Salvador” (AGOSTINHO, 2007a, p. 223).

de baixo da sociedade do que dos que lhe estavam no topo e se pensavam como elites” (AGOSTINHO, 2007a, p. 221):

Concluente do ensino secundário em 1924 (1º lugar), Licenciado em Clássicas pela Faculdade de Letras do Porto (classificação máxima, 1928), Doutor, *suma cum laude*, pela sua faculdade de origem aos 23 anos (1929), e diplomado pela Escola Normal Superior de Lisboa (classificação máxima, 1931), bolsista na Sorbonne e Collège de France (1931-33), e no Centro de Estudos Históricos de Madrid (1935-36), ingressara no ensino secundário oficial em 1928 e dele foi expulso pela Ditadura salazarista em 1935⁸⁴. Este último tornou-se, para Agostinho, talvez o momento mais decisivo de sua vida, e aquele que lhe determinou todo o curso posterior da carreira e existência pessoal (AGOSTINHO, 2007a, p. 222).

Sua produção intelectual começou cedo; desde os dezessete anos e, ao longo de toda a sua formação acadêmica, Agostinho da Silva atuou na imprensa portuguesa publicando artigos, contos e ensaios. Parte dessas publicações possibilitou o seu envolvimento ativo “no movimento conhecido como *Renascença Portuguesa*⁸⁵, do qual participavam outros intelectuais portugueses (como Adolfo Casais Monteiro, Álvaro Ribeiro e Manuel Maia Pinto) que publicavam artigos nas revistas *A Águia* e *Princípio*” (FRANCO, 2009, p. 10). Suas atividades institucionais⁸⁶ também revelaram-se prematuramente pois, aos dezenove anos, foi presidente da Associação de Estudantes de sua Faculdade e, em 1926, passou a presidir o seu próprio jornal, *O Porto Acadêmico*. Este período foi marcado por claras influências neoclassistas (BRIOSSA e MOTA, 2007, p. 112) como podemos constatar pelo tema de sua tese de doutoramento, *O sentido histórico das Civilizações Clássicas*, defendida em 1929.

⁸⁴ Sua expulsão se deu por contrapor-se ao decreto-lei 1.901, a Lei Cabral, promulgada nesse ano em Portugal, que exigia dos funcionários públicos uma declaração ideológica de não pertencimento a nenhuma sociedade secreta – lei subliminarmente dirigida aos maçons. A manifestação de Agostinho da Silva e uma carta de repúdio às violações das liberdades individuais, escrita e divulgada por Fernando Pessoa, foram os únicos protestos ouvidos no país a esse respeito.

⁸⁵ “Nascido com o propósito de ‘dar conteúdo renovador e profundo à revolução republicana’ (Jaime Cortesão), a partir das reuniões de 1911 o Movimento *Renascença Portuguesa* passa a ter como designio “promover a maior cultura do povo português por meio da conferência, do manifesto, da revista, do livro, da biblioteca, da escola, etc. ou, no sentir de [Teixeira de] Pascoaes, um dos seus princípios mentores, ‘revelar a alma lusitana, integrá-la nas suas qualidades essenciais e originárias’”. Tendo havido descentendimentos a partir de 1912, o movimento distendeu-se em duas tendências: uma “progressista” e outra “saudosista”, influenciando demasiadamente os debates políticos e ideológicos de princípios do século XX. Esse ideário do movimento que declinara ao longo dos anos 1930 fora recuperado nos anos 1980, com o ressurgimento sob a denominação de *Nova Renascença*. Sobre esse movimento ver: SANTOS, Alfredo Ribeiro. *A Renascença Portuguesa: um movimento cultural portuense*. Porto, 1990 (BRIOSSA e MOTA, 2007, pp. 139-140).

⁸⁶ Entendam-se como iniciativas ou participação na fundação de instituições. Esse tipo de atividade marcou a vida de Agostinho da Silva como ele próprio reconheceu posteriormente: “Levei a vida fundando – desde o Centro de Estudos Filológicos de Lisboa ao de Portugueses em Brasília. Incito outros a que fundem, já que precisam os homens de corrimão e muletas para que mais afoitamente possam caminhar. Mas estou muito contente por ter chegado à idéia de que o importante é fundar-se cada um a si próprio, e a toda hora da vida” (SILVA, 1999, p. 163).

No início dos anos 1930, ao mudar-se para Lisboa, inaugurou uma nova fase de sua vida. Na capital lusitana, aproximou-se do grupo da revista *Seara Nova*, “publicação fundada em 1920, que se mostrava nessa época um dos resultados mais actuaes e proveitosos da vertente socialmente interventora da Renascença Portuguesa” (FRANCO, 2009, p. 10). Nesse grupo, destacamos as influências recebidas de Antônio Sérgio e Jaime Cortesão, em quem Agostinho da Silva se inspirou quando da formulação de suas principais idéias e projetos posteriores: suas concepções da história e do papel de Portugal no mundo foram fortemente influenciadas por eles, como veremos adiante. Nesse sentido,

talvez seja interessante pensar na história do intelectual dentro das possibilidades de estudos colocada pela história das idéias que busca inventariar e interpretar “visões de mundo”, apontando estas para representações construídas da nação no âmbito das propostas de modernização colocadas na virada do século XIX para o XX no mundo ibérico (NEMI, 2006, p. 60).

Para investigar as influências adquiridas de Antônio Sérgio, partiremos da análise do *reino cadaveroso ou O problema da cultura em Portugal*, discurso proferido por ele em Coimbra, no ano de 1926⁸⁷, na tentativa de mapear algumas das principais idéias que veremos adiante em Agostinho da Silva, especialmente quando trata das relações luso-afro-brasileiras.

Como sugere o título e a partir de suas próprias considerações, Antônio Sérgio discorre sobre “o problema da cultura, o problema da mentalidade” em seu país, advertindo que “este é (...) o problema característico do Portugal moderno, e o mais grave dos problemas da sociedade portuguesa” (SÉRGIO, 1971, p. 27). Com o intuito de demonstrar o estado debilitado da cultura portuguesa no século XX, este autor recorreu a uma retrospectiva histórica onde buscou evidenciar as razões da hermeticidade cultural portuguesa em relação ao restante da Europa, inaugurada pelo trânsito no período chamado Renascimento Comercial. O autor considerava, então, que foi justamente nessa transição que Portugal passou “do Reino da Inteligência para o Reino da Estupidez”.

O “Reino da Inteligência” seria caracterizado pelos avanços técnicos nos empreendimentos ultramarinos portugueses, os quais suplantaram a escolástica medieval por meio da crítica aos discursos da autoridade aristotélica vigentes até então, pois “foram as navegações e os descobrimentos (filhos de necessidades comerciais) que iniciaram na nova atitude a mentalidade do português” (SÉRGIO, 1971, p. 30). Comparando os avanços

⁸⁷ Esse discurso foi proferido no mesmo ano em que começou a vigorar o salazarismo em Portugal, que se instalara pela implantação do *Estado Novo* em 28 de maio de 1926. Esse texto só foi publicado em 1929, no segundo volume de sua obra intitulada *Ensaaios*.

científicos portugueses aos italianos do mesmo período⁸⁸, considera que somente o espírito crítico e a empiria são capazes de emancipar a mentalidade e a cultura de um povo. Fariam parte desse contexto autores como Garcia da Orta, d. João de Castro, Duarte Barbosa, Pedro Nunes e, finalmente, Luís de Camões⁸⁹.

E depois? Que sucedeu? Depois surge o século XVII – o da batalha decisiva entre o homem do Espírito Crítico e o homem da Idade Média; entre a idéia do livre exame e a idéia da autoridade. (...) Lá fora, pela Europa, vê-se luminosa e triunfante ofensiva do Espírito crítico e experimental (SÉRGIO, 1971, p. 40).

Segundo essa interpretação, os portugueses teriam inaugurado uma nova mentalidade aberta e permeada de crítica aos discursos de autoridade medievais, que fora incorporada pelas demais nações européias, mas que em Portugal não teve continuidade, convertendo-se esse país, assim, no que seria o “Reino da Estupidez”: “Aqui, é pouco dizermos que não teve sequência aquele despertar para a atitude crítica (...). Temos que confessar que viemos para trás; temos que confessar que tudo morreu (...) o século XVII, aqui, é paripatético e medieval” (SÉRGIO, 1971, p. 41). Antônio Sérgio apontou a Inquisição católica portuguesa como a razão principal desse recrudescimento. Não por acaso, se apoiou nas idéias de Bento de Espinosa⁹⁰ para interpretar esse processo, atribuindo a ele “uma metafísica adequada a um experimentalismo radical, ao mesmo tempo que uma moral cristã, liberta do imagético do Testamento Antigo. Eis uma metafísica que deveria ser nossa, bem própria do povo das Navegações” (SÉRGIO, 1971, p. 43).

Na interpretação deste autor, livres do jugo de Castela a partir da Restauração de 1668, os portugueses puderam circular por outros países e experimentar um conseqüente intercâmbio cultural. Os membros dessa leva de emigrados foram caracterizados como os “estrangeirados”, os quais segundo ele, “influiram no ânimo de D. João V em cujo reinado se iniciou a batalha para nos fazer reentrar na Europa culta” (SÉRGIO, 1971, p. 44). Entre esses, Antônio Sérgio destaca Luís Antônio Verney e a sua obra *Verdadeiro método de estudar* (1747), que contém uma veemente denúncia ao isolamento em relação à “Europa culta” e a uma suposta ignorância do português, caracterizando-a como a maior obra de pensamento já

⁸⁸ “O papel libertador que teve na Itália, como já vimos, a actividade mecânica industrial, teve-o entre nós a navegação” (SÉRGIO, 1971, p. 33).

⁸⁹ Segundo Antônio Sérgio, “os *Lusíadas* são o poema, por assim dizer, do alargamento da experiência humana, e por isso mesmo do exame das coisas, e até um desabafo às Autoridades” (SÉRGIO, 1971, p. 40).

⁹⁰ Um dos principais racionalistas do XVII ao lado de Réne Descartes, é tido como o fundador do criticismo bíblico moderno. É oriundo de família judaica portuguesa radicada em Amsterdã, após ter sido expulsa de Portugal pela Inquisição.

escrita em português: “mostra Verney qual era o estado de Portugal nos diferentes ramos dos conhecimentos, e como cumpria que nos reformássemos para nos podermos contar entre os povos cultos” (SÉRGIO, 1971, p. 46), tarefa que obteria frutos tão somente por meio da *disciplina crítica* e do *experimentalismo*.

Dando sequência à sua retrospectiva histórica, Antônio Sérgio concebeu a atuação da reforma do Marquês de Pombal como deficitária, já que a sua rigidez de “grande estadista” teria sido responsável pela permanência de Portugal no “Reino da Estupidez”. Após a queda de Pombal, sob a ação dos ministros de d. Maria I, teria havido um curto período de melhoria nas condições culturais de Portugal, caracterizado pela concessão de bolsas de estudo no exterior e pelo trabalho metódico promovido na Academia. A invasão napoleônica francesa teria posto termo a essa breve fase em território português, por um lado, mas, por outro, “promovera a forçada imigração de grande número de portugueses, [que] levaram alguns a tomar contacto, no estrangeiro, com o verdadeiro espírito da cultura crítica” (SÉRGIO, 1971, p. 51).

Desse contexto, Antônio Sérgio destacou outro importante pensador do espírito crítico português: Alexandre Herculano e sua controversa *História de Portugal* (1846), equiparando essa obra à de Luís Verney: “São estes dois livros de diversa índole os dois grandes golpes do *espírito crítico* na muralha que nos separa da Europa culta desde o fim da época das Navegações” (SÉRGIO, 1971, p. 52). A obra de Alexandre Herculano insere-se no contexto de grave perda do prestígio internacional português na primeira metade do século XIX, causada, entre outros fatores, pela independência de sua colônia americana e pela forte pressão exercida pelo poderio britânico. Assim, a noção de “decadência” assumiu um lugar privilegiado no historicismo português oitocentista; os historiadores lusitanos desse século “entendem o estudo da decadência essencialmente como lição moral, advertência de grande actualidade na sua época” (MATOS, 1998, p. 352).

Poucas décadas após o surgimento da *História de Portugal* de Herculano, Antero de Quental⁹¹ e outros jovens escritores envolvidos na “Questão Coimbrã” seriam interpretados por Antônio Sérgio como novos agentes dessa longa batalha cultural portuguesa: “O grande Antero, nessa polêmica, continua a obra de Alexandre Herculano, como este reatara a de Luís

⁹¹ “Antero tem os olhos voltados para dois vetores: a história peninsular, cuja experiência cabia retomar para encontrar o caminho da modernização, e a história dos países adiantados da Europa, cuja experiência era preciso trazer para o mundo ibérico”. No entanto segundo ele, “era preciso retomar a experiência medieval das liberdades das cidades que o Absolutismo enterrara (...) [e] propunha um novo desenvolvimento das antigas instituições medievais, era anticlericalista, antiabsolutista, e buscava valorizar a presença do povo na História” (NEMI, 2006, p. 51-52). Essa última idéia (da “Idade do Ouro” consubstanciada nas liberdades do medievalismo português) é bastante presente no pensamento de Agostinho da Silva, como veremos adiante.

Verney, e exprime a revolta da literatura jovem (que queria ser crítica e européia) contra uma literatura mera forma sem profundidade e sem saber” (1971, p. 53). Após os ocorridos de 1865⁹², estes jovens escritores se consolidaram em um grupo de pensadores portugueses que ficou conhecido como “a Geração de 1870”⁹³. Nesta, “o principal debate geracional (...) versou sobre o significado do Império na construção e na decadência de Portugal” (NEMI, 2006, p. 51).

Antero de Quental e Teófilo Braga, dois expoentes dessa geração, podem ser vistos como intelectuais preocupados com a decadência que assola o país na primeira metade desse século, embora tenham inaugurado tendências divergentes nos debates sobre a superação da situação na qual se encontrava seu país. Politicamente, Antero de Quental defendia um modelo federalista de inspiração socialista, advogando pelo internacionalismo como forma de superação da condição decadente de Portugal, interpretando a “modernização” como um processo intrínseco a uma situação de igualdade social. Já Teófilo Braga tinha suas idéias fortemente marcadas por influências positivistas, e trazia em seu discurso idéias do conservadorismo vigente no século XIX: estas serviriam posteriormente de sustentáculo à ditadura de Salazar, um republicanismo que via a “modernização” como elemento que corrompia as tradições⁹⁴.

A fundação do Partido Socialista em 1875, por Quental e, do Partido Republicano Português 1876, por Braga, marcaram definitivamente a sua clivagem política e ideológica (NEMI, 2006, p. 55-60). A construção argumentativa de Antero de Quental identificava três causas da decadência: “o catolicismo emergente do Concílio de Trento, a afirmação do absolutismo e as conquistas ultramarinas. Cada um desses factores corresponderia a um domínio da acção humana: a moral, a política e a economia” (MATOS, 1998, p. 360). Antero recebeu inúmeras críticas oriundas de variados setores sociais por suas interpretações, às quais

⁹² “(...) em 1865 com a chamada Questão Coimbrã. Essa geração, cujos principais integrantes eram Antero de Quental, Oliveira Martins, Teófilo Braga e Eça de Queirós, ficou conhecida pelo nome de Geração de 70, e a ela se deve a introdução do Realismo em Portugal. Do ponto de vista da ação política, a Geração de 70 tinha como objetivo declarado proceder a uma ampla crítica da sociedade portuguesa, como forma de superar o que considerava ser um estado de profunda decadência da vida espiritual e econômica da nação” (FRANCHETTI, 2007, p. 136).

⁹³ A Geração de 1870 portuguesa mantinha correspondência com uma geração homônima luso-brasileira, formada por Machado de Assis, Araripe Jr., Rui Barbosa, Lúcio de Mendonça, Graça Aranha, Coelho Neto, Medeiros de Albuquerque, Graça Aranha e os historiadores Oliveira Lima, Barão do Rio Branco, João Ribeiro, Visconde de Taunay, além de José do Patrocínio. “Encontram-se esboços de sociabilidades entre intelectuais portugueses e brasileiros e conteúdos que permitem indicar temas significativos da intervenção pública da Geração de 70 e suas relações com a Geração de 70 brasileira, indagando da continuidade da sua ação nos anos 90 e no início do século XX. Sociabilidades marcadas pela definição de um espaço público e de uma produção periodística e que apontam proficuas ‘relações atlânticas’” (NEMI, 2006, p. 59).

⁹⁴ As divergências entre os membros da *Seara Nova* (inspirados em Quental) e o salazarismo (continuidade do republicanismo de Teófilo Braga) no início dos anos 1930 podem ser interpretadas como reverberação ideológica desse período (final do século XIX).

respondeu recuperando a *História de Portugal* de Alexandre Herculano: aqui é nítida a articulação entre esses autores, expressa dessa forma no discurso de Antônio Sérgio. Embora os debates do grupo de 1870 estivessem ali mesmo encerrados, suas idéias permearam a transição dos séculos XIX-XX e foram vivamente resignificadas em contextos posteriores, nos “prolongamentos do debate já no século XX, no seio do grupo da Renascença Portuguesa: Teixeira de Pascoaes, Jaime Cortesão, Antônio Sérgio e outros” (MATOS, 1998, p. 364) e conseqüentemente no grupo da *Seara Nova*.

No debate da geração de 70 portuguesa, marcada pela (...) noção de uma “decadência portuguesa”, que inviabilizaria a inserção do país no mundo moderno transpirenaico, e a urgência de equacionar os termos de uma regeneração possível, colocava no centro das discussões o tema do significado dos impérios construídos pelos países ibéricos e sua inevitável herança (NEMI, 2006, p. 55-56).

A atuação ideológica e política desses escritores foi de extrema importância para os debates à época de Antônio Sérgio, talvez o ponto de partida das principais discussões desse contexto, embora, em sua própria visão, não tivessem obtido sucesso pleno ou continuidade em suas ações:

É que, nessas campanhas pela mentalidade crítica se têm sucedido desde Luís Verney, praticamos o mesmo erro que foi tão constante em nossas campanhas coloniais (...) *ganhava-se o combate, triunfava a tropa: mas, vencido o gentio e acabada a guerra, não se desenvolvia metodicamente o trabalho de ocupação do território, numa colonização de todos os dias, sem desfalecer e sem parar. De aí a possibilidade de mais revoltas, e o ser necessário de quando em quando uma nova campanha nas terras de África.* Ora bem: a guerra da cultura tem sido assim. *Deixamos sempre a possibilidade de um retorno ofensivo da grei selvagem*, por isso que não viamos que também nesse caso não basta o combate e o fragor das armas, – seja o combate de um Luís Verney, um Alexandre Herculano, um Antero de Quental (SÉRGIO, 1971, p. 54, grifo nosso).

Até agora verificamos que Antônio Sérgio apresentou em seu discurso, grande preocupação diante do “decadentismo” que acreditava assolar o seu país, cujo início identificou no recrudescimento imediato à época das chamadas Grandes Navegações. Por meio de uma breve análise das entrelinhas do excerto acima, podemos verificar também o posicionamento que este grupo de intelectuais, pertencentes à *Seara Nova* (que inclui Agostinho da Silva), adotou em relação à postura colonialista de Portugal. O infeliz exemplo da não consolidação de movimentos culturais críticos em Portugal, comparado à ação desse Estado no “ultramar” demonstra que, apesar de serem contrários ao republicanismo português

da transição ao *Estado Novo* de então, mostram-se coniventes (ou no mínimo indiferentes) em relação à sua política colonialista em África. Isso não significa dizer que essa seja imediata e estritamente a postura de Agostinho da Silva. Essa ressalva é necessária, pois, ao longo de nossa exposição, remeteremos nossas reflexões à sua formação como intelectual e ativista, rastreadas desde as suas experiências e suas manifestações públicas ainda em Portugal. Lembremos que os objetivos mais amplos dos *searistas*⁹⁵ estavam concentrados na emancipação cultural em Portugal, o que não envolvia diretamente os objetivos similares em relação às colônias⁹⁶. Ao contrário, estas, durante o mesmo período, tiveram suas populações submetidas às *políticas de assimilação* da cultura europeia (especificamente da cultura portuguesa), “mediante uma transformação gradual nos seus costumes e nos seus valores morais e sociais (...) [obrigando-as] a trabalhar para fins civilizatórios” (OLIVEIRA MARQUES, p. 25-26).

Como referimos há pouco, outro intelectual desse período que exerceu considerável influência no pensamento de Agostinho da Silva foi Jaime Cortesão. Médico de formação e historiador por ofício e opção, participou ativamente da Renascença Portuguesa⁹⁷ e foi líder do famoso Grupo da Biblioteca Nacional (do qual também participava Antônio Sérgio) no período em que dirigiu essa instituição, entre 1919 e 1927. Assim como Agostinho, viu-se forçado a refugiar-se no Brasil como consequência de suas divergências com a ditadura salazarista⁹⁸ (FRANCHETTI, 2003, p. 111-112). Seu pensamento, fortemente marcado pelos

⁹⁵ Nesse mesmo discurso Antônio Sérgio anuncia os intuítos da *Seara Nova*: “no programa da *Seara Nova*, liminarmente, como base necessária de tudo mais, pedimos uma “Junta de Propulsão dos Estudos”, que tenha a seu cargo o desenvolvimento energético da cultura crítica da mocidade; que dê bolsas de estudo no estrangeiro; que crie institutos de investigação científica onde trabalhem depois os bolseiros; que organize o esforço dos nossos mestres e a preparação sistemática de nosso escol. *O mais necessário em Portugal é uma boa elite organizadora, elite de saber e de urbanidade, composta de gente de superior cultura*, que saiba resolver-nos os problemas técnicos, o libertar o agrícola, continuar um Mouzinho, educar-nos para o uso das liberdades cívicas de maneira pacífica e criadora, sem históricas dramatizações da vida pública: e com o fim de formar esse mesmo escol é que pedimos uma “Junta de Propulsão dos Estudos”” (SÉRGIO, 1971, p. 54-55, grifo nosso).

⁹⁶ “As colônias não podiam, portanto, ser entendidas como “parte integrante” de Portugal, como a continuidade física do país e, portanto, da nação (...) os portugueses habitantes das colônias são, *malgré eux*, portugueses, só que portugueses diferentes, incivilizados, não cristãos, perante os quais é dever evangélico e civilizador de Portugal eliminar a diferença pela sua assimilação aos valores e comportamentos lusos” (CABAÇO, 2002, p. 362-363).

⁹⁷ “Jaime Cortesão sugeriu a Raul Proença, em carta datada de 26 de julho de 1911, a formação de uma “maçonaria intelectual”, que viria a ser a “Renascença Portuguesa”, com o objetivo de promover a maior cultura do povo português e diagnosticando no déficit cultural a origem dos males nacionais (...) [esse movimento] organizou sua intervenção pública por meio da fundação de Universidades Populares, conferências, lições públicas, e publicações de periódicos e livros. O nacionalismo ao qual filiava-se Cortesão e a Renascença propunha-se a servir a República oferecendo aos seus cidadãos cursos de economia, comércio e História pátria, entre outros” (NEMI, 2009, p. 21).

⁹⁸ Esteve integrado à Junta Revolucionária de 3 de fevereiro de 1927. Com o fracasso desse movimento, começou para ele um longo período de exílio em outros países europeus. Em 1940 voltou a Portugal e foi preso. Ao sair da prisão, migrou imediatamente para o Brasil, país que já havia visitado em 1922 por ocasião das comemorações do centenário de sua independência.

anos de militância nacionalista nas décadas de 1910 e 1920, propunha uma “nova cultura política portuguesa” e, assim como Antônio Sérgio, foi influenciado pelas obras da Geração de 1870:

Embora ambos tenham se inspirado nas teses decadentistas do século XIX e, neste sentido, acreditassem que nos séculos XV e XVI a península havia manifestado grandes avanços culturais e sociais que não chegavam a se institucionalizar e se efetivar nos séculos seguintes, e ambos também advogassem a preponderância da nação intelectual na condução do processo regenerador, as interpretações acerca dos conteúdos a serem veiculados no âmbito da ação cultural apontavam caminhos diferenciados. Para Sérgio, pouco valor havia nas teses saudosistas de Teixeira de Pascoaes, divulgadas no periódico *A Águia*, mas elas agradavam a Jaime Cortesão porque sugeriam empatia com o passado imperial. Jaime Cortesão acreditava na importância de Portugal para a História da civilização porque trazia de Antero de Quental a noção de progresso. E também de Antero, em diálogo com Alexandre Herculano, trazia conteúdos do idealismo romântico como defesa da democratização da cultura e a valorização do lugar do povo na História. Mas a essa influência dos debates da Geração de 70 cabe agregar a presença de uma concepção de nação vinculada às idéias de vontade e construção cultural (NEMI, 2009, p. 22-23).

Em suas primeiras obras historiográficas, Jaime Cortesão definiu a nacionalidade portuguesa oriunda de suas realizações no “ultramar”. N’A *expedição de Cabral* de 1922, o autor enalteceu o pioneirismo ultramarino e as particularidades portuguesas em contraposição ao restante da Europa, reiterando esses argumentos em *Do sigilo nacional sobre os Descobrimentos* de 1924, em que sustenta a tese da intencionalidade das conquistas portuguesas e o seu papel civilizatório privilegiado na história da humanidade, utilizando os resultados da colonização no Brasil como exemplo do êxito de sua ação. Cortesão buscava uma interpretação histórica que “regenerasse a nação”, objetivo compartilhado por outros intelectuais de sua época “que, também, de novo ao lado de Raul Proença e António Sérgio, fundou o movimento da ‘Seara Nova’” (NEMI, 2009, p. 25). Reiterando as propostas e a visão acerca do colonialismo, reproduzimos a seguir, trecho de 1923 em que Cortesão apresenta as intenções do movimento:

É também manifesto que *para ser eficaz este primeiro trabalho de lançar as bases da reedificação nacional*, deve ele de algum modo ser feito pela nação inteira, dependendo quase tudo da sua vontade activa ou do seu apoio. Mas para isso, no ponto de partida é mister uma direcção e um impulso (...). *Cumpre-nos também defender e civilizar as raças indígenas das nossas possessões ultramarinas, iniciando-as na agricultura, nas indústrias elementares, e na vida familiar progressiva.* (...) É necessário não só criar elites, que amanhã hão de dirigir os destinos nacionais, como educar o povo desde já para melhor exercício da democracia. (...) Resta-nos afirmar que não desejamos ser um partido (...), mas antes uma união cívica para a reforma nacional (Jaime Cortesão *apud* NEMI, 2009, p. 26, grifo nosso).

Lembramos que, nesse contexto, “as raças indígenas das nossas possessões ultramarinas” a que se refere Cortesão correspondem aos habitantes das colônias portuguesas em África. Nesse caso, o termo “defender” pode ter duas principais conotações: o sentido de alijar a influência de outros colonizadores, ou um sentido que, conjugado ao termo seguinte (civilizar), estaria diretamente associado à idéia de “assimilação”. Embora fossem contrários à estruturação do Estado Novo e às idéias de Salazar, a defesa do Império no ultramar e a intenção de neutralizar o desprestígio internacional português foram temas importantes para a intelectualidade portuguesa desse início de século: a identidade e a singularidade nacional e, de outra parte, sua relação com o universal e o mundo ocidental, são questões correntes em suas obras. Cortesão, Sérgio e também Agostinho da Silva, fazem parte dessa convenção.

O curso biográfico de Agostinho da Silva fornece indicações de que suas indisposições com o regime salazarista iniciaram-se durante a década de 1930⁹⁹, período em que fixou residência em Lisboa. Uma série de artigos com temas variados de crítica social foram reunidos em *Glosas*, de 1932, mesmo ano em que publicou *Conversação com Diótima*, diálogo de modelo platônico¹⁰⁰ em que Agostinho, envolto na personagem d’*O estrangeiro*¹⁰¹, assumiu posições políticas e ideológicas desafiadoras ao governo de Salazar.

Estive dois anos em Paris e só depois é que fui pra Espanha... Porque quando volto aqui [em Portugal], depois de Paris, é que se dá a tal história da demissão, e foi Joaquim de Carvalho que se interessou por mim e insistiu com o Armando Castro para eu ter uma bolsa. E lá fui então para a Espanha. Nessa altura, estava lá em Exílio o [Antônio] Sérgio... (SILVA, 1997, p. 61).

Como lembra Agostinho, após sua demissão do ensino público pela Lei Cabral de 1935, recebeu uma bolsa do *Centro de Estudios Historicos* de Madrid, onde, durante o ano de 1936, desenvolveu pesquisas sobre a mística espanhola. Essa temporada de estudos na Espanha foi marcante na construção de seu arcabouço intelectual, sobretudo no que tange o misticismo presente em sua obra e ao aprofundamento de sua relação com Antônio Sérgio:

⁹⁹ Embora sejamos obrigados a reconhecer que, ser desfavorável ao salazarismo não significa necessariamente se opor à colonização e a política de assimilação, praticadas sob outras designações, por durante toda a História das relações entre os portugueses e os habitantes de suas colônias.

¹⁰⁰ Vê-se ainda a sua inspiração nos Estudos Clássicos.

¹⁰¹ A escolha dessa personagem pode ser interpretada em consonância com o discurso de Antônio Sérgio, que eleva o papel sócio-cultural dos “estrangeirados” na luta pela superação da decadência cultural portuguesa.

George Agostinho Baptista da Silva cruza-se com Antônio Sérgio nos bastidores da *Seara Nova*, no entanto, é só em Paris (quando Agostinho aí se encontra com uma Bolsa de Estudos – 1931/1933) que estreitam relações. Uns anos depois, em Madrid (1935/1936), encetam uma relação intelectual e amistosa que se revelará intensa para os dois autores. De Agostinho poder-se-á dizer que é, ao mesmo tempo, um admirador e um crítico pertinente de Antônio Sérgio. Agostinho da Silva, por mais que critique o autor de *Ensaio* relativamente à sua inaptidão para a praticidade (...) reconhece que Sérgio apontou um caminho (...) que supõe, no nosso ponto de vista, a existência de um meta-racionalismo. (...) [Nesse sentido,] a meta de Portugal, na sua visão, constituir-se-á ontológica e metafísica. (...) Se George Agostinho não é um racionalista no sentido mais puro, ele tenderá a rever-se num sistema filosófico que reúne a Razão e a Mística, chegando, por vezes, a afirmar até um primado da Razão: ‘Penso, como ser pensante, que nada existe senão o pensamento, o qual me pensa como ser pensante’. Se esta ascepção resulta da sua leitura de Espinosa, resultará, com certeza primeiro, dos ensinamentos de Antônio Sérgio (PINHO, Romana, 2007, p. 342-345).

Segundo muitos biógrafos e comentadores de sua obra, o período após o regresso de Madrid foi a época mais relevante de sua atuação em Portugal; de volta ao país natal, passou a publicar os chamados *Cadernos de Divulgação Cultural*, com apoio financeiro de seu amigo Fernando Rau, de 1938-9 em diante. Entendemos que sua atividade literária nOs *Cadernos* pode ser interpretada como tentativa de sanar o “problema da cultura em Portugal”, apontada no discurso de Antônio Sérgio e na idéia de “regeneração nacional” de Jaime Cortesão. Obra enciclopédica, em edições de baixo custo e voltada ao grande público, estava dividida em quatro grandes temas: Cadernos para a juventude, Cadernos de Informação Cultural e Iniciação, Cadernos de Antologia e iniciação aos grandes autores, além das Biografias¹⁰². Os lançamentos dessas obras foram acompanhados por palestras e cursos de divulgação, os quais ocorreram em praticamente todo o país. “A par da docência em estabelecimentos de ensino particular, da direção do *Núcleo Pedagógico Antero de Quental*¹⁰³, da fundação e da coordenação de escolas experimentais, [Agostinho da Silva] publica até 1944 cerca de 180 *Cadernos* intitulados “de Divulgação Cultural” e Biografias.” (BRIOSA e MOTA, 2007, p. 113).

¹⁰² “Além destes três pilares – a *Iniciação*, a *Antologia* e *A volta ao Mundo* [como era designada a série de textos voltados à juventude] – Agostinho deu também início a uma sedutora série de biografias de figuras exemplares, porque, dizia, “me pareceu importante apresentar às pessoas, além de folhetos, outras biografias maiores de santos, por exemplo, de São Francisco de Assis, de políticos, por exemplo, de Lincoln, de cientistas, por exemplo, de Pasteur, de artistas, por exemplo, de Miguel Ângelo – para ver como é que estas personalidades tinham andado no mundo e como se haviam comportado”. Além dos nomes já citados, Agostinho acrescentou ainda os de Washington, Robert Owen, Leopardi, Franklin, Zola, Laménais, Pestalozzi, Sanderson, Montaigne” (LISBOA, 2001, p. 114).

¹⁰³ Instituição criada por Agostinho da Silva com o intuito de divulgação e crítica cultural. Sobre seu funcionamento e modelo institucional, ver BRIOSA e MOTA, Helena Maria. *Textos pedagógicos I*, Lisboa, Âncora Editora, 2000, pp. 13-36 (BRIOSA e MOTA, 2007, p. 139). Vale ressaltar que o nome escolhido e os objetivos dessa instituição demonstram a filiação ideológica de seu idealizador às prerrogativas do discurso de Antônio Sérgio, mencionado anteriormente.

O sucesso destas publicações passou a inquietar a ditadura salazarista, que repudiava qualquer forma de difusão ideológica não oficial e, portanto, considerava subversiva a atuação de seu criador. Por esse motivo Agostinho foi preso em 1943; solto, foi confinado longe de Lisboa: primeiro em Cadeno, depois no Minho e finalmente na Praia da Rocha, no Algarve. “A vasta actividade educativa destes anos trouxe graves problemas ao autor, que, proibido de dar palestras públicas e de lecionar no ensino público, preferiu abandonar o país” (FRANCO, 2009, p. 10-11). Observado atentamente pela Polícia de Vigilância e de Defesa do Estado, impossibilitado de trabalhar e “com o seu nome proibido até de ser mencionado nos jornais, decidiu-se por um exílio voluntário. (...) Partiu para o Brasil, [país] que sua mãe, que nele vivera na juventude, adorara e considerava o lugar ideal para um homem como Agostinho” (AGOSTINHO, 2007a, p. 223).

Ele não esteve só em sua escolha: “nos anos mais difíceis da ditadura salazarista, entre 1940 e 1974, (...) muitos intelectuais portugueses oposicionistas se refugiaram no Brasil e aqui deram um contributo inestimável à pesquisa e ao ensino universitários” (JUNQUEIRA, 2002, p. 12). Neste sentido, ao refletir sobre o processo de formação das universidades brasileiras e a participação ativa de expatriados do regime salazarista, Antônio Cândido considera que:

Se concebermos essa ampla atividade como emanada de um conjunto não sistemático nem cronologicamente concentrado de pessoas, veremos que ela abrangeu boa parte do país e contribuiu para o adensamento de nossa cultura. Daí o rótulo que propus de “missão portuguesa” para designar essa atuação (CÂNDIDO, 2003, p. 15).

Além da denominação proposta por Cândido, esse processo foi caracterizado por Eduardo Lourenço como uma “pequena diáspora lusitana”:

Muito diversa é a inscrição da aventura dos nossos “emigrados” intelectuais ao Brasil, desde a década de 1940 até aos anos 1970. A um título ou outro, todos se podem considerar como não adeptos ou confessadamente hostis à situação portuguesa que Salazar representava não apenas na ordem política, como cultural. De Agostinho da Silva a Jorge Sena esses novos emigrados culturais, sem nem de perto nem de longe ter constituído uma “diáspora” como a dos vencidos da Guerra Civil Espanhola para o México e para a Argentina, formam uma pequena constelação de expatriados, exígua pelo número mas significativa pela qualidade dela. (...) Não se pode articular essa peripécia apenas em torno da migração, digamos, de fundo e causas políticas e ideológicas, embora seja essa, justamente, a sua majoritária inscrição. Os motivos da vinda de um já histórico opositor à ditadura quando ela mal existia, como foi o caso de Jaime Cortesão, pouco tem que ver com o de Eudoro de Souza ou até com o de Agostinho da Silva ou Rodrigues Lapa. A vinda para o Brasil dessa geração – ou gerações – inscreve-se no momento hostil

que (...) o regime representava. Não foi, para ninguém, caso de vida ou morte, mas de sobrevivência humana e cultural (LOURENÇO, 2003, p. 39-40).

Stuart Hall lembra que “na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas e (...) junto com os elos que as ligam a uma ilha de origem específica, há outras forças centrípetas” (HALL, 2003, p. 27). A identificação desses emigrados como “portugueses” se associou, nesse contexto, à característica comum de “intelectuais” atuantes em instituições acadêmicas e culturais brasileiras. A chegada dos lusitanos coincidiu com um amplo processo de estruturação das instituições brasileiras. Essa última característica, nos termos de Hall, poderia certamente assumir o lugar de “outras forças centrípetas” na configuração identitária dos expatriados portugueses que se dirigiram ao Brasil nesse período. Apesar desse “grupo” de intelectuais não se constituir um todo homogêneo – seja pelas motivações de imigração, seja pelo ano em que deixaram o seu país de origem – a experiência do deslocamento ao Brasil, de diferentes formas, alterou a vida e a obra de cada um deles.

Essa questão amplifica-se se considerados os argumentos de Edward Said de que o exilado, assim como o intelectual, tem uma “consciência de dimensões simultâneas, (...) vendo as coisas não apenas como elas são, mas antes como se tornaram o que são” (SAID, 2003, p. 59), extrapolando assim o senso comum. A atividade acadêmica dos emigrados portugueses certamente foi influenciada por essa marcante experiência, ainda que, independentemente dessa condição, “dentro da academia precisamos ser capazes de descobrir e viajar entre outros eus, outras identidades, outras variedades da aventura humana” (SAID, 2003, p. 207). Apesar desse panorama de desconexões ter imposto severos questionamentos identitários a esses intelectuais exilados, sua escolha em fixar-se no Brasil certamente ligava-se à crença em uma articulação histórico-cultural entre esse país e a sua pátria de origem, já que a “identidade [é] irrevogavelmente uma questão histórica” (HALL, 2003, p. 30).

Tal experiência foi enfática na “transformação” ou na adaptação de concepções históricas atinentes às relações entre os dois países, tornando-se tema privilegiado da produção intelectual e cultural de muitos dentre eles, uma vez que “é na emergência dos interstícios – a sobreposição e o deslocamento de domínios da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de *nação*, o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados” (BABHA, 1998, p. 20). Podemos então inserir Agostinho da Silva nesse grupo, pois

o Brasil gera a segunda, e definitiva, revolução em sua vida, e mais: uma revolução em seu pensamento. Ele, que vinha antes de uma tradição de racionalismo a que não estranha a influência do escritor e amigo Antônio Sérgio, percebe, para além desse racionalismo, o modo e vigor de uma plural cultura popular, e nacional também, em que valores e fatores de ordem religiosa e mística eram fundamentais, e que o obrigaram a repensar o que pensava sobre história, literatura e cultura portuguesa (AGOSTINHO, 2007a, p. 223).

Embora Pedro Agostinho interprete a sua chegada ao Brasil como um momento de ruptura abrupta em seu pensamento, avaliamos que a atuação de Agostinho da Silva no Brasil retomou diversas questões que o afligiam em Portugal; as idéias desenvolvidas aqui voltavam-se quase que totalmente aos problemas suscitados pelo grupo da *Seara Nova*. Segundo ele próprio,

o primeiro ponto da chegada ao Brasil foi este – abrir-me a mim. O segundo ponto foi o de descobrir no Brasil aquele Portugal que eu precisava compreender, aquele Portugal que nunca mais me desapareceu do espírito, que hoje permanece nítido e que me faz ter, porventura, uma atitude um pouco diferente da maioria dos portugueses que não tiveram essa experiência do estrangeiro ou que nela ficaram sempre presos a alguma coisa que toda a gente declara que é fundamental na psicologia portuguesa e que é a saudade¹⁰⁴ (SILVA, 1994, p. 112).

Agostinho da Silva olhava o “Brasil” e enxergava “Portugal” idealizado. Ao creditar ao passado colonial a existência do Brasil do século XX, Agostinho atrelou toda a produção de seu pensamento sobre a ex-colônia ao seu país de origem. Nesse sentido, inspirado pelas idéias de Jaime Cortesão, destacou a particularidade e o pioneirismo do modelo de colonização, vinculando-o indissociavelmente à atuação do povo português no mundo. Além disso, a maneira com que concebe a cultura brasileira como derivada da ação amalgamadora dos portugueses na América, apresenta um ponto de aproximação com a formulação freyreana do “mundo que o português criou”. Nessa perspectiva, poderíamos interpretar metaforicamente a sua visão sobre o Brasil, à luz de uma lente convergente refratada em *lusofonia*, pois muitas das suas definições associam

a cultura, vista como mito, como imaginação simbólica, e ‘vida imaginária partilhada e caminho construído em comum’. De todas as formas, há um eixo central que, de uma maneira ou de outra, acaba por guiar uma espécie de (...) ‘matriz cultural’. É nesta matriz cultural, representada pela Lusofonia como um todo, que encontramos, diria Freyre, um ‘mundo transnacional ou supranacional que

¹⁰⁴ Segundo Eduardo Lourenço, “habitados a tal ponto pela saudade, os portugueses renunciaram a defini-la. Da saudade fizeram uma espécie de enigma, essência do seu sentimento da existência, a ponto de a transformarem num ‘mito’. É essa mitificação de um sentimento universal que dá à estranha melancolia sem tragédia que é o verdadeiro conteúdo cultural, e faz dela o brasão da sensibilidade portuguesa”. (LOURENÇO, 1999, p. 31).

constituímos, pelas nossas afinidades do sentimento e de cultura, portugueses e luso-descendentes’ (PIM, João Evans *et al*, p. 2335, 2008).

É lícito afirmar, como vimos no capítulo anterior, que o processo de incorporação das idéias de Gilberto Freyre continua em Portugal e suas idéias permanecem, ainda hoje, como sustentáculo ideológico da *lusofonia* naquele país. Por isso, tentaremos perceber como esse diálogo se operacionaliza. Nesse sentido, a “lusofonia” é tratada como um “eixo central” que converge na “matriz cultural” de um “caminho construído em comum”: tal matriz cultural é a *lusa* (portuguesa) e aqueles que partilham de sua “vida imaginada” são todos os povos colonizados por esse país.

Essa última expressão, embora esteja envolta na imaginosa idéia de comunidade – nos termos de Anderson (1989) –, ignora *a priori* a manifestação ou influência cultural dos povos tidos como “colonizados” nesses processos. Tão suavizadora é essa formulação que vai ao encontro das idéias freyreanas de *democracia racial* e *luso-tropicalismo*: conceitos extremamente difundidos e que caminham associados, já que a plena eficácia de um depende da conexão intrínseca com o outro. A idéia de “democracia entre raças” é viável, segundo essa leitura, somente a partir do entendimento da criação do mundo lusotropical, ordenado por um povo que teria, em sua gênese, afeição à miscigenação – embora seja claro que essa noção de democracia parte da consciência da “diferença”, associada aos papéis atribuídos a cada um dos elementos dessa suposta amalgamação original. Assim, os contornos dessa “lusotropicalidade”, na qual esses elementos estão contemplados, desenham-se como resultado da construção portuguesa do mundo tropical.

Para Freyre, as interpretações das relações África-Brasil-Portugal passam a ser possíveis somente através da lente lusa (lusotropical). Essa é uma das razões pelas quais o luso-tropicalismo passou a ser idéia utilizada pelo próprio governo salazarista na tentativa de justificar e alargar ao máximo a sua permanência colonial nos territórios africanos e utilizando o Brasil como exemplo do êxito da obra dos portugueses nos trópicos, como salientamos anteriormente. Nesse sentido, *luso-tropicalismo* e *lusofonia* tem relação estrita como derivações de uma “matriz cultural” de caráter mítica, conceitos ligados ao propósito de fomentar identidades nos entrelugares onde atuam e são pertinentes, embora sejam utilizados de maneiras e em contextos diferentes. Segundo Isabel de Castro Henriques, esses mitos portugueses foram reforçados

pela invenção das teses de Gilberto Freyre (...) [que] pretendiam essencialmente mostrar que os portugueses, possuidores de uma força genésica que faltava aos demais colonizadores, tinham renunciado a recorrer à espada para optar pela utilização do sexo. Esta maneira de colonizar teria criado um entendimento perfeito com os grupos de “cor”, (...) conduzindo ao aparecimento de homens e situações inteiramente inéditas nas colônias portuguesas, em especial no Brasil (...) Portugal seria assim, na visão exaltada do salazarismo triunfante, “uma nação una e indivisível do Minho a Timor”, sendo mecanismo da assimilação (...) [e] homogeneização dos homens e culturas (HENRIQUES, 2004, p. 52).

Entretanto, um olhar um pouco mais atento às oscilações semânticas do termo “lusofonia” poderia associá-lo à outra polêmica:

A lusofonia é apenas o resultado da expansão portuguesa e da língua que esta operação teria espalhado generosamente pelo mundo fora. Ou seja, seria menos o resultado de um projecto, do que a consequência inesperada de uma maneira particular de circular pelo mundo. Nesse aspecto, a portugalidade opõe-se certamente à lusofonia: a primeira é o resultado de uma oposição constante aos espanhóis (...) ao passo que a lusofonia seria a consequência quase passiva da expansão e da banalização da língua. (...) A criação da lusofonia, quer se trate da língua, quer do espaço, não pode separar-se de uma certa carga messiânica, que procura assegurar aos portugueses inquietos um futuro senão promissor, em todo o caso razões e desrazões para defender a lusofonia. (...) A independência das nações africanas, obrigou os teóricos da colonização portuguesa a modificar de maneira substancial o seu vocabulário. Tal como se verificara já no caso francês, que já nos anos 1962 começou a banalizar a noção de “francofonia”. Respeitando um velho movimento de submissão cultural, não puderam os portugueses furtar-se ao modelo tradicional, tendo criado, após 1974, a lusofonia (MARGARIDO, 2000, p.11-12).

Alfredo Margarido traz para o debate um novo termo posto como oposição à lusofonia, que é o conceito de *portugalidade*. Para adensar essa discussão, passaremos, a seguir, a uma análise etimológica.

Na formação do termo luso-fon-ia, *luso* vem do latim, *lusu*, e significa relativo a lusitano e, por sua vez, relativo a Portugal¹⁰⁵. Já o termo *fon* vem do grego, e pode significar “som”, “voz”, “palavra” ou “língua”. Também de origem grega, o sufixo *ia* se emprega geralmente com substantivos abstratos e assim designa “uma qualidade ou defeito” ou “a capacidade ou um estado”. Então, etimologicamente, *lusofonia* significa a qualidade abstrata do lusófono, que tem a capacidade de falar a língua dos lusos (portugueses). Dentre tantas outras possibilidades, costuma-se conceituar genericamente a *lusofonia* de três formas principais, embora todas elas estejam inter-relacionadas em sua matriz etimológica: como

¹⁰⁵ A Lusitânia era uma das três províncias romanas da Hispânia (atual Península Ibérica) que correspondia ao que é hoje o Sul do Douro em Portugal e à Estremadura na Espanha. Os lusitanos eram um dos povos que habitavam esse território na época pré-romana, sendo considerados os descendentes de uma legendária personagem chamada “Luso”. Esse é tema constante da epopeia portuguesa *Os Lusíadas*: “Se do grande valor da forte gente, Do luso não perdeis o pensamento” (CAMÕES, 1819, p. 09).

espaço geolingüístico¹⁰⁶; como sentimento e memória de um passado comum¹⁰⁷; ou como um complexo de instituições políticas e culturais, em espaços designadamente lusófonos ou não¹⁰⁸ (LÉONARD, 1999, p. 437-438).

Já o conceito *portugal-idade*, traz em sua formação o termo *Portugal*, seguido do sufixo *idade*, do latim *itās*, geralmente utilizado para transformar adjetivos em substantivos. Nesse caso, o substantivo *Portugal* ocupa o lugar de adjetivo, qualificando os elementos concernentes à “portugalidade”. Apesar do termo aparecer em Margarido como oposição dos portugueses em relação aos espanhóis (Castela), José Luis Cabaço defende que esse conceito esteve ligado às políticas de assimilação promovidas pelo Império português em África, já que a portugalidade e a

política de assimilação do colonialismo português estava[m] condenada[s] porque era[m] assente[s] em estímulos subjetivos e individuais, repressores e destruidores da própria ancestralidade cultural e civilizadora, cuja essência nascia e permanecia exterior à comunidade sobre a qual pretendia incidir. (...) A rigidez do sistema, a teia de interesses de casta a proteger e as pressões sociais fortíssimas que defendiam o *status quo* da sociedade colonial opunha-se com veemência a essa transversalidade e remetiam os assimilados a um duplo gueto: marginalizados da sua africanidade e discriminados no seio da portugalidade. Daí que a assimilação fosse, freqüentemente, um posicionamento hesitante, a meio caminho, mais uma escolha da modernidade do que da portugalidade. Quem se assimilou de fato adquiriu obviamente uma identidade de português e, no momento da independência, foi... para Portugal (CABAÇO, 2002, p. 396).

Nesse sentido, *lusofonia* e *portugalidade* estariam ligados aos contextos de colonização, pautados pela imposição de uma “cultura oficial”¹⁰⁹ aos colonizados, afligindo direta e conseqüentemente suas concepções de identidade e de nação. “Se a lusofonia se impõe como linguagem necessária ao encontro, ela também se distancia enquanto expressão

¹⁰⁶ Geralmente designa o conjunto de países que têm a língua portuguesa como língua oficial – a atual Comunidade dos Países de Língua Oficial Portuguesa (CPLP). Também podem estar incluídos nessa caracterização os emigrantes portugueses de outros países não oficialmente “lusófonos”, vistos como pertencentes à “comunidade lusófona” quando mantêm a cidadania do país de origem.

¹⁰⁷ Essa concepção é sustentada historicamente, pois seu embasamento permeia diferenciadas dimensões: as origens, o passado, o presente e até mesmo o futuro em muitos casos – mesmo que esse não seja objeto de estudo das pesquisas historiográficas. A “saudade” como sentimento próprio e inerente à vida do português se insere nessa vertente, já que ela é oriunda desde a morte de Luso: o povo desde sempre sentiu “saudade” de seu patriarca (LOURENÇO, 1999). A valorização deste modo particular de sentimento é bastante difundida entre os brasileiros, que atribuem peculiaridade a essa sensação, além de exaltar a sua ausência nos demais idiomas.

¹⁰⁸ Nesse sentido o termo é entendido como comunidade lingüística da língua portuguesa. Independentemente dos elos históricos mantidos com Portugal, ela ocorreria entre todos aqueles que partilham seus aspectos culturais comuns, podendo-se então falar-se de uma “lusofonia mundial”.

¹⁰⁹ “Nesse contexto, a cultura oficial só pode expressar uma sucessão de discursos, cujo conteúdo real é a dominação e cuja forma são sentenças hipócritas. Isto decerto expressa o papel mantenedor do *status quo* da cultura oficial. Ela se encarrega de difundir, nas escolas, nas universidades, etc., uma sucessão de mentiras que aparentemente são verdades” (BARBOSA, 2002, p. 35).

escrita de espaços nacionais¹¹⁰” (SERRANO, 2001, p. 9). Tomando a portugalidade – no sentido interpretado por Cabaço – como discurso assimilacionista no contexto colonial das colônias portuguesas em África¹¹¹, e a lusofonia que, em Margarido, se apresenta como sucessora do discurso da cultura oficial após a descolonização (1974), os dois conceitos são carregados de discursos variados, que convergem em alguns aspectos principais:

- A oposição à Castela na tarefa colonizadora endossa a proeminência portuguesa em relação às demais nações européias na Expansão Ultramarina – ou seja, produz o discurso da anterioridade da conquista, que visa legitimar o seu “direito histórico” e a sua permanência (ou sua influência) sobre os territórios outrora conquistados;
- A criação de um *espaço* cultural “comum” delimitado pela difusão da língua – que por sua vez impõe que o colonizado abra mão de sua cultura, mesmo que este possa vir a se apropriar e ressignificar a cultura/língua do colonizador dentro das aspirações de suas próprias tradições ancestrais¹¹².
- O aspecto missionário, que visa tirar o “bárbaro” dessa condição e trazê-lo à “civilização”. Tal aspecto confunde-se com a carga messiânica do português referida por Margarido, além de classificar como inócuos os impactos do contato, uma vez que os colonizadores estariam fazendo um “bem” aos povos conquistados.

Sem o objetivo de aprofundar nossas discussões sobre o conceito de *lusofonia*, procuramos, aqui, apenas elucidar duas (entre várias) possibilidades de abordagem desse conceito: *lusofonia vertical* e *lusofonia horizontal*. A primeira será interpretada como caudatária das noções advindas de um “discurso colonial” propriamente dito:

O discurso colonial acentua o papel de dominação, exploração e banimento envolvidos na construção de qualquer artefato cultural, incluindo conhecimento,

¹¹⁰ “O nacionalismo implica muitas vezes uma exaltação, uma forma exacerbada de, por meio de comparações com os outros, considerá-los inferiores e, dessa forma, a dimensão racial em relação ao outro, o racismo, aparece então como uma das expressões desse nacionalismo exacerbado, sobretudo na sociedade colonial dominante. O efeito-refluxo, ou seja, o racismo do colonizado, surge como uma resposta imediata e espontânea a essas condições de dominação (...) [por isso mesmo, nessas circunstâncias] a consciência do grupo é fragmentada, difusa” (SERRANO, 2005, p. 149).

¹¹¹ Devemos lembrar que houveram diferentes práticas (modelos) aplicadas às distintas realidades em cada uma das colônias portuguesas em África. Nesse sentido, Cabaço concorda com Margarido no que tange à inexistência de um projeto português para a colonização desse continente.

¹¹² Quando há apropriação do veículo lingüístico, a lusofonia (obviamente em sua dimensão lingüística) dá lugar à lusografia, por meio da qual se é capaz construir “o espaço dos imaginários singulares, a serem descobertos reciprocamente pelos diversos olhares autônomos e não alheios ao Outro, [e que] poderá criar caminhos e espaços enrtecruzados” (SERRANO, 2001, p. 13).

linguagem, moral ou atitude. Seu sentido deriva da análise de Foucault sobre o poder exercido por meio das práticas discursivas (discurso, escrita, conhecimentos – texto) como oposto à força coersiva. Assim, o discurso é constituído de práticas comunicativas e representacionais que são, elas mesmas, uma forma de poder. (...) [Franz] Fanon tentou focar as sociedades metropolitanas e coloniais juntas, como entidades discrepantes, porém interconectadas. Babha declara a unidade do “sujeito colonial”, que inclui tanto o colonizado quanto o colonizador. Isso nos alerta para a conflituosa relação colonizador-nativo, um esforço maniqueu na expressão de Fanon, e propõe a investigação do modo como o discurso é organizado por meio de regras e códigos observados por todos. (...) Elevando a importância do papel do discurso, estendendo o alcance imperial e solidificando o domínio colonial, somos mais capazes de esclarecer o papel desempenhado pela cultura na perpetuação de diferentes tipos de dominação (CASHMORE, p. 173-174).

Essa modalidade de lusofonia, que denominamos *vertical*, estaria mais abertamente ligada às práticas conscientes de dominação, mesmo que se parta do pressuposto de que não houve um projeto colonial. Quem formula esse “espaço cultural” como um “caminho construído em comum”, provavelmente tem pleno entendimento de que, na prática, o processo não se dá assim; o objetivo é que esse discurso seja apropriado e pertinente tanto ao colonizado quanto ao colonizador – somente assim esse discurso terá alguma efetividade prática.

Por sua vez, a noção de lusofonia *horizontal* está alicerçada em outro discurso, que, nos dizeres de Eduardo Lourenço, é “o discurso oficial lusófono, ou o discurso cultural português *tout court*”, que se pauta na famigerada expressão de Fernando Pessoa: “A minha pátria é a língua portuguesa” (2004, p. 183). Nele, a tarefa messiânica de Portugal na construção de um mundo horizontal se apresenta mais firmemente, embora tal horizontalidade seja a do “patamar” português – nesse sentido o senso de hierarquia entre as culturas componentes se mostra presente, e a idéia de “matriz cultural” permanece.

Mesmo que tentássemos chegar a definições estanques, isso não seria possível, já que ambas carregam em si a idéia distorcida de “comunidade”, aplicável a contextos específicos. Tais conceitos permeiam-se mutuamente e estão inseridos nas formas de significação do lusotropicalismo, adaptáveis tanto ao contexto do colonialismo salazarista, quanto às idéias sobre relações luso-afro-brasileiras defendidas por Agostinho da Silva; que nesse sentido eles apresentam mais similitudes do que distinções. Nossa tentativa foi mostrar que, apesar de se pautarem pela mesma origem (a crença em *uma* matriz cultural), eles apontam para lados opostos, mas nunca se desprendem totalmente dela.

Justificamos essa discussão prévia pela necessidade de interpretação da atuação de Agostinho da Silva no Brasil, já que discordarmos da idéia de que seu pensamento tenha sofrido uma “revolução” (ou ruptura) quando da sua chegada ao país, como defende Pedro

Agostinho. Vemos sim, o amadurecimento dessa lusofonia (mais pendente à sua versão horizontal) aplicada ao contexto brasileiro e às relações mantidas com a antiga metrópole e o continente africano.

2.2 Agostinho da Silva e o Brasil (1954-1959)

A participação de Agostinho da Silva em instituições acadêmicas e culturais no Brasil foi intensa; contudo, não é objetivo da pesquisa analisar pormenorizadamente sua atuação em cada uma das diversas entidades de que fez parte, mesmo que suas idéias tenham sido amplamente divulgadas em todas elas. Entretanto, existem duas ocasiões que julgamos significativas para entender o seu pensamento acerca das relações luso-afro-brasileiras: a participação na Exposição Histórica do IV^o Centenário da cidade de São Paulo, em 1954, e no IV^o Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros ocorrido no ano de 1959 em Salvador – trataremos delas antes de nos remeter objetivamente à fundação do CEAO. Foi justamente no interstício dessas ocasiões que Agostinho da Silva escreveu duas de suas mais importantes obras, *Reflexão à margem da literatura portuguesa* (1957) e *Um Fernando Pessoa* (1959), as quais serão analisadas com o intuito de investigar as bases ideológicas de outro texto, não menos importante, intitulado *Condições e missão da comunidade luso-brasileira*, apresentado por ele no IV^o Colóquio de Estudos Luso-Brasileiros de 1959, às vésperas da fundação do CEAO.

Nossa investigação sobre as contribuições de Agostinho da Silva na Exposição Histórica do IV^o Centenário da cidade de São Paulo terá como eixo central o texto¹¹³ de divulgação do evento, co-assinado por ele em 1954. Esse documento descreve detalhadamente o projeto curatorial, elaborado por Jaime Cortesão, além dos objetivos expressos em cada uma das suas seções – as quais serão examinadas a seguir.

A mostra foi dividida em nove seções e “em cada uma delas mostram-se os principais acontecimentos e vultos das várias fases da formação de nosso povo”. A primeira seção trata do movimento que se conhece como “descobrimentos” e “abre com um grande painel (...) representando a partida das naus do porto de Lisboa e a sua chegada ao Brasil” (SILVA *et al*, 2003, p. 175). Nessa seção ainda encontram-se as bulas papais que outorgam a posse das

¹¹³ SILVA, Agostinho *et al*. “Exposição de história de São Paulo no quadro da história do Brasil” (São Paulo, 1954). Vide bibliografia.

novas terras aos países ibéricos, além do original da carta escrita por Pero Vaz de Caminha, pela primeira vez trazida ao Brasil. Podemos identificar, ainda, a manifestação da idéia de “civilização” à “barbárie” indígena promovida pelos portugueses, pois nela foi exposta em destaque um “quadro do século XVI da Escola Portuguesa, de 1506, *A adoração dos magos*, [onde] figura pela primeira vez o índio brasileiro, como incorporado à cristandade” (SILVA *et al*, 2003, p. 175). Esses elementos elencados nos remetem respectivamente a três importantes pilares de sustentação ideológica da lusofonia: a proeminência ibérica em relação às outras regiões européias na expansão ultramarina, a forte influência do catolicismo e o inócuo contato civilizador do português com os povos de áreas tropicais.

“Na segunda seção agrupam-se os elementos representativos das três culturas que, fundindo-se, deram origem ao povo brasileiro: do índio, do europeu e do negro” (SILVA *et al*, 2003, p. 175). Essa enfática afirmação nos remete àquela concepção historiográfica inaugurada por Von Martius no século XIX, à qual nos referimos no capítulo anterior. Além disso, a ordem segundo a qual esses elementos foram expressos no texto talvez seja uma pista importante para identificar a posição atribuída a cada um deles na hierarquia proposta pela exposição; a figura do índio é tratada com enorme interesse, ao passo que a do negro, exceto nessa menção introdutória, não aparece descrita em nenhuma das demais seções. A opção privilegiada pelo indígena está relacionada a uma questão de extrema importância: à figura do bandeirante, que aparece como responsável pela formação territorial do Brasil e pelo seu papel na construção da identidade paulista, ambos processos resultantes da articulação dos dois primeiros elementos culturais expostos no texto – o índio¹¹⁴ e o europeu. O elogio à figura do bandeirante como fundador do território brasileiro está claramente associado às concepções históricas do curador da exposição, Jaime Cortesão¹¹⁵.

O diálogo entre Jaime Cortesão e a historiografia paulista da primeira metade do século XX foi responsável pela construção da imagem proeminente do bandeirante nessa exposição, embora sejam diferentes as motivações de cada um deles nessa apropriação. O bandeirante está presente na criação da identidade e da historiografia paulista desde fins do século XIX, sobretudo com a criação do IHGBSP (1896), embora sua imagem tenha se consolidado no início do XX, pelas interpretações históricas de Affonso de Taunay¹¹⁶:

¹¹⁴ Vale lembrar que a primeira seção já tratou do processo de cristianização do indígena, sendo que esse índio ao qual a exposição se refere é o “índio civilizado”.

¹¹⁵ A esse respeito o autor escreveu (posteriormente) as obras “A fundação de São Paulo, capital geográfica do Brasil”, “Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil” e “Introdução à história dos bandeirantes”.

¹¹⁶ Foi diretor do Museu Paulista entre 1917 e 1939, tendo também durante esse período, atuado como professor na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, da Universidade de São Paulo (1934-37) e reorganizado a Biblioteca e o Arquivo do Ministério das Relações Exteriores (1930). Sua atuação no Instituto Histórico e

A obra de Taunay se impunha (...) como ele próprio anunciava, como “a história da conquista do Brasil pelos brasileiros”, o que lhe concedia dimensões e valor inusitado, que foram reconhecidos por seus contemporâneos e por aqueles que lhe sucederam. É nessa dimensão da narrativa histórica do “maior feito da história nacional” que seu trabalho se projetou como inventário exaustivo – e inédito – dos feitos bandeirantes. (...) Nesse período, as bases históricas eram importantes, mas procuravam-se provar a grandeza de São Paulo e dos paulistas de forma “científica”. (...) Esse ponto de vista fazia parte da “pregação” republicana, calcada na defesa do federalismo, que via São Paulo (na verdade a oligarquia cafeeira) prejudicado pelo centralismo do governo imperial, impedido de crescer, apesar de estar economicamente a frente das outras províncias brasileiras (BREFE, 2005, 196-197).

O próprio contexto dessa exposição como segmento das comemorações do IV^o Centenário da cidade de São Paulo esteve associado a um longo processo de insatisfação de sua elite, que buscava o reconhecimento da primazia deste estado diante da totalidade do país:

Vetor e produto da ascensão dos paulistas republicanos, a construção mítica do bandeirante emergiu desde fins do século XIX, numa representação heróica que se prestava a legitimar historicamente a pujança das elites paulistas (...) O IV^o Centenário de São Paulo seria o ponto culminante da materialização na paisagem urbana das alegorias bandeirantes e, simultaneamente, o momento em que se entrevia o esgotamento do passado como formulador de um futuro já incontornavelmente liderado por novos agentes sociais e expressões culturais cosmopolitas (...) Os bandeirantes eram, pois, aqueles claramente figurados e nominados, integrantes do panteão de heróis românticos e não a “força” abstrata, capaz de abarcar velhos e novos paulistas (...) Já não eram os próprios bandeirantes o motivo do orgulho, mas sim o *espírito das bandeiras* (...) o *índio*, o *negro* e o *branco*, mas não necessariamente o português ou o mameluco bandeirante. Permanecia, portanto, o símbolo do bandeirante, ainda que parcialmente esvaziado de sua vocação excludente (MARINS, 2003, p. 11-18).

O elogio do bandeirante pela historiografia paulista coincidiu com algumas das concepções históricas de Jaime Cortesão sobre o processo de colonização, que este aliou à exaltação bandeirante pautado por outros propósitos:

Uma parte da historiografia brasileira, em particular a historiografia paulista, incorre no mesmo erro da historiografia portuguesa (...). Como é sabido, a derrota do movimento constitucionalista de São Paulo perante as tropas do governo federal (1932) estimulou o nativismo paulista que heroiciza os bandeirantes como precursores da unidade territorial brasileira. Jaime Cortesão junta-se a essa corrente “bandeirantista” por outros motivos. Para ele, os reides dos paulistas (...) enquadravam-se na luta de Portugal contra a Espanha filipina. No seu entender, a

Geográfico Brasileiro, no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, na Academia Paulista de Letras, na Academia Portuguesa de História e como correspondente de Institutos Históricos estaduais, possibilitou a Afonso E. de Taunay grande dedicação aos estudos historiográficos, especialmente ao bandeirismo paulista e ao período colonial.

“bandeira dos limites” (1648-1651), de Raposo Tavares, visava atacar tropas militares espanholas no Alto Peru. (...) Tanto os historiadores paulistas como Cortesão versam no anacronismo ao introjetar no Antigo Regime uma perspectiva de ocupação do espaço ultramarino que só aparece no contexto da corrida imperialista oitocentista (ALENCASTRO, 2000 b, p. 334-335).

O bandeirante é, nas aspirações de Cortesão, o português civilizador e domador das gentes e suas terras, que buscava apropriar-se dos territórios para além do Tratado de Tordesilhas e, assim, atacar a Espanha filipina. Esses argumentos reiteram a dimensão heróica, pioneirista e civilizadora da sua caracterização da atuação do português ultramarino. Agostinho da Silva concordava plenamente com tal concepção:

a grande extensão do Brasil estava incluída quase toda na parte espanhola e não na portuguesa. De maneira que, na realidade, o Brasil havia sido roubado aos espanhóis (...) por meio da matemática, sendo talvez o roubo mais técnico, mais científico que jamais se fez no mundo, dada a grandeza do Brasil de hoje (SILVA, 1994, p. 142).

Além dessa dimensão, outro problema nos assola: a ausência do negro na exposição, *apesar* da menção à sua presença. Na idéia de que o bandeirante representa o “brasileiro” temos, inserida e consubstanciada, a tese de Von Martius sobre o “desaparecimento dos afluentes menores negro e vermelho no rio caudaloso branco” – não se nega a sua presença, mas objetivamente a exclui de qualquer plano sócio-cultural representativo. Na construção da identidade e historiografia paulista tal filiação pode ser rastreada a partir do próprio Taunay, que muito se inspirou em Varnhagen (e este, em Von Martius, como vimos no capítulo anterior). Assim explica-se a ausência dos negros no discurso da identidade paulista e, conseqüentemente, das seções dessa exposição, pois

a história dos negros em São Paulo não pode ser entendida sem referência explícita ao preconceito racial que venceu a organização da vida escrava e forra desta época [fim do século XIX] e de suas fases posteriores. Em contraste à proporção relativamente reduzida dos negros no cômputo da população – ou exatamente por isso – enfrentaram, também, fortes intenções de branqueamento da cidade, que acompanhavam os intentos modernizadores a clamar pelos trabalhadores imigrantes. Um clima acentuadamente discriminatório e discricionário, uma política de vigilância constante incidiu sobre os escravos (...) Os projetos de modernização da cidade previam o afastamento dessas populações do núcleo central, reservando a elas as primeiras áreas periféricas da cidade (WISSENBAACH, 1998, p. 15-16).

Ao eleger o bandeirante como figura central de seu discurso identitário, a historiografia paulista colocou a população negra do estado à margem também no plano da

mentalidade, a exemplo do que já ocorrera em relação aos processos de reurbanização do início do século XX.

Ainda que a temática bandeirante estivesse anunciada na segunda seção, sua presença marcante na exposição pode ser percebida em referências claras até pelo menos a sétima, sendo que “a terceira seção é dedicada à Fundação de São Paulo, aos seus antecedentes e ao pré-bandeirantismo” (SILVA *et al*, 2003, p. 176). Entenda-se como pré-bandeirantismo a articulação entre o português e o índio no seu processo de civilização e introdução à cristandade, bem como a sustentação que essa articulação deu à organização sócio-geográfica da colônia:

O mapa e o respectivo texto de Alonso de Santa Cruz¹¹⁷ (...) mostram como antes de 1530 já os portugueses tinham em São Vicente um centro de elaboração de uma cultura luso-tupi e um ponto de partida para as explorações do interior. O painel seguinte lembra a ação dos primeiros povoadores, entre os quais João Ramalho, patriarca do Campo, cuja aliança de família com o cacique Tibiriçá teve decisiva importância como alicerce da ação de Matim Afonso, tão bem conhecida pela narrativa de Pero Lopes (SILVA *et al*, 2003, p. 176).

Todos os objetos expostos nessa seção têm a intenção de mostrar o pioneirismo¹¹⁸ português na expansão ultramarina e, conseqüentemente, o pioneirismo paulista diante das outras partes do Brasil, já que o português está consubstanciado na figura do bandeirante: “São Paulo destinava-se a ter o papel decisivo na formação territorial e na cultura de nossa pátria. (...) Termina a seção com algumas cartas relativas ao pré-bandeirantismo (...) [que] contribuem para a reconstituição de um passado glorioso” (SILVA *et al*, 2003, p. 176).

A quarta seção, *consagrada a São Paulo e a formação do bandeirantismo*, mostra como se constituíram as primeiras bandeiras e o caráter militar que se revestiram de início, conforme o demonstraram a transcrição de vários trechos do Regimento de Ordenanças e outros textos *sobre a sua existência na Índia e no Brasil* (SILVA *et al*, 2003, p. 176, grifo nosso).

A exaltação da identidade paulista apresenta-se como uma constante do discurso da exposição. Entretanto, outro aspecto nos chama mais a atenção: o fato de o fenômeno bandeirantista não ser descrito como um processo inédito e exclusivo da vivência colonial no Brasil. Nesse sentido, ele diminui a ênfase do discurso identitário paulista, pois o bandeirante

¹¹⁷ Alonzo (ou também Alfonso) de Santa Cruz (1505-1567) foi importante cartógrafo, historiador e professor espanhol, atuante nas investidas dos “descobrimentos”.

¹¹⁸ Supomos que os curadores quiseram mostrar que essa interpretação contaria com a anuência espanhola, pois seus argumentos partem da documentação produzida por Alonso de Santa Cruz.

é tido antes de mais nada, como o português civilizador e “criador de um só mundo”. Essa nossa expressão faz alusão à idéia d’*O Mundo que o português criou* de Gilberto Freyre. O artigo definido no título dessa obra não dá margem a qualquer interpretação que possa fragmentar tal mundo, criado a reboque da formação imperial portuguesa. Em suas obras, Freyre¹¹⁹ pontua similaridades entre as diferentes partes do império português, inclusive entre a Índia/China¹²⁰ (incorporadas à noção de “Oriente”) e o Brasil, como vemos aqui reproduzidos nessa parte da exposição. As proximidades entre as concepções de Agostinho da Silva e Gilberto Freyre são intensas, e sobre elas concentraremos as nossas reflexões.

“A quinta seção ilustra a expansão mineradora dos paulistas. Descobertos ouro e outras pedras preciosas, fixam os bandeirantes junto às minas, dando-se assim novo elemento à unificação do território e ao seu povoamento” (SILVA *et al*, 2003, p. 177). Essa seção seria “rica em documentos cartográficos”, na medida em que tentava mostrar a ação iniciadora portuguesa (mediante a figura do bandeirante) na configuração do território brasileiro – seja na articulação entre as diferentes regiões, seja na expansão obtida pela criação da colônia do Sacramento e nas atuações de Domingos Jorge Velho e de outros bandeirantes na realização das incursões hidrográficas. Além do aspecto de configuração geográfica, o caráter religioso acompanha de perto a essa expansão, apresentando-se como uma constante nesse processo: a seção inicia-se com mostra de documentos relativos à primeira diocese paulista, passando pela documentação relativa à Catedral da Sé, até chegar ao período modernista, com a exposição de uma tela de Tarsila do Amaral tematizada na procissão de “Corpus Christi”. Como vimos em Freyre, “o mundo que o português criou” é eivado da religiosidade católica: basta lembrarmos do caráter “mais cristocêntrico que etnocêntrico” por ele criado para caracterizar a “integração portuguesa nos trópicos”.

¹¹⁹ A esse propósito ver FREYRE, Gilberto. *China tropical*. Brasília: Editora da UnB, 2003. No prefácio dessa edição afirma-se que “a questão da influência dos valores orientais na formação brasileira perpassa quase que toda a obra de Gilberto Freyre. Estes valores foram absorvidos pelos portugueses em suas aventuras de colonização trazidos ao Brasil. Segundo Freyre, sem esses valores, costumes e técnicas, os portugueses não venceriam os trópicos. Esta antologia, organizada pelo professor Edson Nery da Fonseca, reúne fragmentos de textos extraídos de vários livros de Gilberto Freyre, possibilitando uma visão panorâmica do que ele escreveu de mais relevante sobre o tema”.

¹²⁰ Segundo Agostinho da Silva, “o povo brasileiro teria (...) afinidades orientais que conviria apurar e que teriam, quem o sabe, reforçado tendências de índio, sem dúvida asiático; a admitir o que não parece absurdo, que os portugueses tivessem, por este pendor de espírito, visto facilitados os seus contactos do Oriente, haveria que desenvolvê-los nos brasileiros, com seus convenientes toques de confucionismo, de que às vezes andamos bem precisados, já que o Brasil se fez para ir ao mundo, em missão de unidade e de paz, não para ficar acantado em si mesmo, a ruminar obsoletos, e que é o Oriente, como a África, ponto fundamental de arranque, não as brancas Europas que tanto a tantos enamoram” (SILVA, *O que há de Macau*, 20 de Nov. de 1970, p. 125).

A sexta seção – São Paulo e a Formação dos Limites do Brasil – situa a fase em que, graças à renovação da cultura em Portugal durante os reinados de D. João V, D. José e D. Maria I, cujos retratos aí figuram, pôde a metrópole dirigir com eficácia a definição e defesa dos justos limites do Brasil, fase em que novamente São Paulo assume principal importância (SILVA *et al*, 2003, p. 176).

Essa consideração nos remete à interpretação histórica de Portugal feita por Antônio Sérgio em *O reino cadaveroso*, justamente quando trata da caracterização dos “estrangeirados”, como podemos constatar na própria descrição de Agostinho sobre essa seção:

Os primeiros painéis referem-se à *renovação da cultura astronômica, geográfica e cartográfica a que se procedeu em Portugal e no Brasil* e à reforma dos métodos de educação, fundação da Real Academia de História, *bem como à influência dos “estrangeirados”, entre os quais se destaca o grupo de brasileiros, composto quase todo por paulistas, que passam a atuar decisivamente no campo cultural e na diplomacia.* (...) *Da importância da revolução da cultura pedagógica, técnica e científica dizem as obras de Verney e Ribeiro Sanches, trabalhos dos engenheiros militares e a “Lusitânia astronômica” do padre Domingos Capaci* (SILVA *et al*, 2003, p. 177-178, grifo nosso).

Aqui fica clara a forte identificação de Agostinho com a interpretação dos “estrangeirados” de Antônio Sérgio, sobretudo no que tange às relações luso-brasileiras. Esses paulistas a que se refere, em sua maioria coimbrãos de formação, foram interpretados como os mais influentes atores do processo de emancipação da colônia, conforme expresso na sétima seção da exposição, “referente a São Paulo e a Independência do Brasil [e] expõe os antecedentes preliminares e o próprio episódio de 7 de setembro de 1822” (SILVA *et al*, 2003, p. 178). Começando pela exposição de artefatos que remetem à criação do aparelho burocrático-institucional do Estado, passando pelas “últimas manifestações artísticas do período colonial” (sobretudo o barroco mineiro) e pela temática da inconfidência mineira, essa seção tem como foco a chegada da família real em 1808 e suas conseqüências, que culminaram no processo de independência: “a parte final da seção é dedicada à Independência e seus pródromos, a partir da revolução Pernambucana de 1817 e da revolução constitucionalista que se deu em Portugal em 1820” (SILVA *et al*, 2003, p. 178). A seção é encerrada por um grande painel fotográfico que reproduz *Independência ou morte*, quadro de Pedro Américo que reitera uma vez mais o discurso indentitário paulista, uma constante dessa exposição.

“A oitava seção – São Paulo no Império – focaliza a história de São Paulo e do Brasil desde a proclamação da Independência até a República” (SILVA *et al*, 2003, p. 178). Essa

seção, como as demais, organizava-se numa rígida ordem cronológica: a Independência, a Assembléia Constituinte, a Constituição Outorgada, a abdicação de d. Pedro I, a Regência, a Revolução Liberal do Segundo Reinado, a modernização promovida por Mauá e o avanço da economia cafeeira – a convergência desses processos no último elemento eleva o papel proeminente paulista no discurso defendido nas comemorações de 1954. Nesse caso, a presença negra é sentida justamente por sua ausência, já que essa seção se encerra com

a introdução dos primeiros colonos livres e o começo da campanha pela imigração de trabalhadores europeus; e as figuras paulistas ou ligadas a São Paulo que se destacaram no plano do pensamento, das letras e das artes: o historiador Varnhagen, os poetas românticos, o compositor Carlos Gomes, o pintor Almeida Júnior (SILVA *et al*, 2003, p. 179).

A última seção tratava da República e sua relação com os paulistas, identificando movimentos regionais opositores à nova forma de governo: “focaliza-se a ação dos três grandes presidentes paulistas, e seus reflexos na pacificação do país [e] consolidação do regime” (SILVA *et al*, 2003, p. 178). A pujança econômica desse estado – bem como a urbanização e o modernismo artífice desenvolvidos em sua capital – foi elevada ao extremo, em discurso presente em quase todas as partes dessa seção.

Como já salientamos, a maior parte da exposição se pauta na atuação do bandeirante, metáfora do português das conquistas ultramarinas. Neste projeto curatorial, podemos perceber que a concepção de Jaime Cortesão sobre a história do Brasil e a influência da historiografia paulista em sua caracterização do bandeirante, não estão desvinculadas do sentido impresso em suas primeiras obras da década de 1920. Agostinho da Silva, profundamente influenciado por essa tendência em Portugal, acabou por aprofundar essas noções quando da sua participação na exposição comemorativa do IV^o Centenário da cidade de São Paulo:

Foi também muito importante para mim a Exposição Histórica e o trabalho do Itamaraty¹²¹, porque me deram a conhecer como é que Portugal tinha realmente construído o Brasil. Eu nunca tinha percebido como fora a construção do Brasil; a história que se dava em Portugal nunca incluiu aquele país, a não ser dizendo que Pedro Álvares Cabral tinha feito a sua descoberta e que o Brasil se tinha tornado

¹²¹ O trabalho no Itamaraty se refere às suas relações com Jaime Cortesão, que à época lecionava História no curso promovido por essa instituição, tendo também organizado grande parte de seu arquivo. Essa documentação serviu de fundamentação para as suas obras que tratavam dos bandeirantes. Agostinho da Silva sublinha que: “Nessa altura mergulhei nisso de uma forma extraordinária porque se tiveram de revolver arquivos, documentação portuguesa e brasileira – milhares de documentos foram vistos sob a direcção de Jaime Cortesão, que estava encarregado da direcção do serviço” (SILVA, 1994, p. 141).

independente em 1822. Como é que aquilo tinha feito e o que sucedera por lá, *quando afinal o Brasil era parte de Portugal*, não se dava de jeito nenhum. Fui aprender isso no próprio Brasil (SILVA, 1994, pp. 141-142, grifo nosso).

A “novidade” exposta no ponto de vista de Agostinho revela a alteração do ponto de vista com que o intelectual aborda a questão, mas não revela uma alteração significativa das suas concepções sobre o português e o seu “modo de estar no mundo”: pensa, agora a partir do Brasil, sobre a obra do português no ultramar e a sua ação colonizadora. A primeira elocução em destaque está indubitavelmente de acordo com as concepções freyreanas *do mundo que o português criou*; a crença naquilo que advoga na segunda é resultante da primeira: Brasil e Portugal são partes deste mesmo mundo que o português criou. É assim porque “o Brasil era parte de Portugal” – não o contrário; os dois países nem mesmo são descritos como partes iguais de uma só totalidade. De fato, o discurso colonial que embasa a *lusofonia vertical* também indubitavelmente entremeia a *lusofonia horizontal*.

Depois da experiência paulista, Agostinho da Silva dirigiu-se ao sul do país, onde ajudou a fundar a Universidade de Santa Catarina (1955) e atuou como diretor geral da cultura na Secretaria de Educação desse estado. Foi durante essas diligências institucionais que ele escreveu uma de suas principais obras: *Reflexão à margem da literatura portuguesa* (1957). Embora Pedro Agostinho (Agostinho da Silva, 2007, p. 223) considere haver uma alteração abrupta das idéias expressas nessa publicação, comparadas aos escritos publicados em Portugal, a leitura cuidadosa de tal obra demonstra que nela há mais permanências do que rupturas. O que de fato parece ter havido foi o amadurecimento e alargamento de muitas das concepções nutridas pelos searistas da década de 1930, adaptadas ao novo contexto em que vivia¹²².

Nessa obra também percebemos a enorme afinidade com o pensamento de Gilberto Freyre – homenageado em sua dedicatória como um dos “mestres, vivos ou mortos que escrevendo ou falando me ensinaram” (SILVA, 1957, p. 03). Agostinho também rendeu homenagens aos “mestres que em geral não sabiam escrever e que pouco falavam”. Além de Freyre, é significativa, nesse primeiro grupo de “mestres”, a presença de Antônio Sérgio, Jaime Cortesão, Alexandre Herculano, Teixeira Rêgo, Capistrano de Abreu e outros. A

¹²² “Ora admirando-o, ora criticando-o, Agostinho da Silva não nega a influência que Antônio Sérgio exerceu na sua formação intelectual e se, por vezes, somos tentados a afirmar que o autor luso-brasileiro se afastou demasiado dos pressupostos que escutou do seu mestre, entre as décadas de 30 e 40, em Paris, Madrid ou na Travessa do Moinho de Vento (Lisboa), por outro lado, estamos conscientes de que essa aprendizagem não abandonou Agostinho tão facilmente como se possa pensar, muito pelo contrário, acompanhou-o até ao final do seu percurso biográfico e intelectual” (PINHO, Romana, 2007, p. 343-344).

homenagem ao segundo grupo faz clara alusão ao pensamento de Antero de Quental no que tange à “introdução do povo na história”. Os dois conjuntos de homenagens filiam Agostinho da Silva diretamente aos pensamentos e idéias desenvolvidos ainda em Portugal. Entretanto, embora significativas, essas referências não são suficientes para sustentar tal afirmação. Passemos então à análise da obra propriamente dita.

No primeiro capítulo o autor condensou uma série de noções filiadas às idéias debatidas pelos membros da *Renascença Portuguesa* e da *Seara Nova* ao propor uma nova abordagem interpretativa da história de Portugal, que visava rebater o espírito decadentista do século anterior. As distinções entre os ibéricos e o restante da Europa, e, particularmente, entre o português (que em sua “singular multiplicidade” seria o único povo capaz de resolver as questões mundiais e de dar novo rumo à humanidade numa herança articuladora do Império Romano) e o espanhol são as bases anunciadas no primeiro capítulo e desenvolvidas nos capítulos seguintes.

Os argumentos sobre a singularidade ibérica coincidem com as noções expostas por Freyre na terceira parte de nosso capítulo anterior, além, de preliminar e aparentemente, se apresentar como afronta ao discurso de Antônio Sérgio:

Não creio que a verdadeira cultura e a verdadeira humanidade e o verdadeiro futuro do mundo estejam para lá dos Pirineus; não creio que aquilo a que se deveria chamar a Europa, excluindo cuidadosamente não só a nossa Península Ibérica, mas igualmente o sul da Itália, daquilo a que hoje se chama Europa, não creio que a Europa de gente loira, ordenadora e filosófica não seja muito mais que isso, ordenadora e filosófica, e possa ver-se livre, a não ser por uma transformação que lhe atingiria o próprio cerne (SILVA, 1957, p. 07).

Para interpretar esse excerto, fundamental para o desenvolvimento da obra, devemos recordar a caracterização que Antônio Sérgio fez do “Reino da Inteligência”. Para ele, o período anterior ao Renascimento esteve marcado pelos avanços da mentalidade portuguesa, e também da italiana, devido às críticas às autoridades da escolástica medieval que desembocaram na expansão ultramarina; a conversão dos portugueses no “Reino da Estupidez” seria resultado da interrupção desse processo. Agostinho amadureceu e transformou os pressupostos de Sérgio a partir da experiência brasileira, já que, para ele, o “Reino da Inteligência” não deixou de existir: apenas deixara Portugal e se fixara no Brasil.

Se recordarmos os argumentos de Sérgio, a “verdadeira cultura” crítica encontrava-se, após a crise da mentalidade portuguesa, na “luminosa Europa”, ou seja, estava “para além dos Pirineus”. Agostinho da Silva contesta essa afirmação: para ele, não há necessidade de

procurar o espírito crítico do português pela Europa, já que pensa tê-lo encontrado cristalizado no Brasil, como sua herança viva. Por essa razão ele inicia sua argumentação diferenciando os “europeus” dos “ibéricos”, considerando-os, então, elementos distintos. Assim, a “verdadeira cultura”, que para ambos deveria ser crítica, alicerce do “Reino da Inteligência” – na leitura de Antônio Sérgio – foi apropriada pelo restante da Europa, e, na leitura de Agostinho, manteve-se intacta no Brasil. Embora existam discordâncias, entre os dois autores, sobre o destino reservado à “inteligência portuguesa”, a indagação da “verdadeira cultura” na obra de Agostinho se reflete como anseio compartilhado por seus companheiros da *Seara Nova* e da *Renascença Portuguesa*. Ainda que, aparentemente, o autor negue a influência de Antônio Sérgio ao desqualificar a “Europa de gente loira, ordenadora e filosófica”, consideramos que ele deu um novo sentido para ela¹²³, que está contido no conjunto de sua “reflexão à margem da literatura portuguesa”.

Após argumentar sobre a peculiaridade dos ibéricos diante da “Europa de gente loira”¹²⁴, Agostinho preconizou a distinção do português em relação à Espanha: “O que Portugal fêz de maior no mundo não foi nem o descobrimento, nem a conquista, nem a formação de nações ultramarinas: foi o ter resistido à Castela” (SILVA, 1957, p. 10). Nesse caso a sua visão, mais uma vez, está imbuída da interpretação histórica elaborada por Antônio Sérgio, que considerava a Restauração de 1668 o período mais frutífero da história portuguesa, uma vez que a existência dos “estrangeirados” seria consequência desse processo histórico. Agostinho realizou uma interpretação própria destes estrangeirados em suas “reflexões”, como veremos a diante. No momento nos interessa pensar o papel de Portugal no mundo, segundo a visão desse autor.

Uma maneira de pensar a partir do ponto de vista convergente da lusofonia apontaria para a “matriz cultural” lusa, na qual se pautaram trabalhos acadêmicos do passado e do presente, como salientamos há pouco. Esse argumento, que expressa a suposta singularidade da identidade portuguesa, imbuído de ambições universalistas, dialoga com as questões expostas pelos searistas da década de 1930 sobre a posição ocupada por Portugal no contexto

¹²³ “Na obra de Agostinho da Silva faz-se a apologia de um Portugal medieval, pré-absolutista, pré-anti-reformista, mono-árquico, enamorado pelo Mar e de costas voltado para a Europa além-pirináica; no pensamento de Sérgio idealiza-se um Portugal cartesiano e espinosista, aliado da França e da Inglaterra e indiferente ao Atlântico. As utopias dos dois são semelhantes, porém, avistam-se de ângulos opostos. Afinal de contas, têm a mesma preocupação face ao destino ou futuro de Portugal: o desenvolvimento social, político, cultural e pedagógico do país, logo, naturalmente espiritual. Sérgio preconiza um *Portugal pensante*, Agostinho um *Portugal paraclético*, livre, portanto, de quaisquer amarras” (PINHO, Romana, 2007, p. 344).

¹²⁴ “Europa nórdica”, “boreal” ou “germânica” nos termos de Freyre, que compactua com essa distinção na construção dos argumentos, em *O mundo que o português criou* e, principalmente na sua *Integração Portuguesa nos trópicos e no luso e o trópico*.

internacional de sua época. Agostinho tentou resolver essa questão, parafraseando Eduardo Lourenço (1999), ao colocar “Portugal como destino”, “porque é só em Portugal que as outras nações da Península podem ver uma esperança e um ponto de apoio para a futura liberdade” (SILVA, 1957, p. 11). Além disso, “Portugal é, de todos os cantos da Península, o único que tem verdadeiramente gênio político, talvez, de todas as gentes que falam latim pelo mundo, o único real herdeiro do povo romano” (SILVA, 1957, p. 12). Trata-se de outra idéia, esboçada logo no primeiro capítulo, que será sustentada ao longo de todas as suas “reflexões”: o argumento da articulação existente em Portugal para suscitar a vigência do “Quinto Império” – tempo de plenitude e o último modo organizacional de toda a humanidade. Nesse sentido, iniciou uma nova interpretação histórica de Portugal reparando alguns pontos da interpretação de Antônio Sérgio¹²⁵ – julgamos importante salientar, mais uma vez, que os seus pressupostos partem igualmente dela. Lembremos que “a identidade e a singularidade nacional portuguesa, e sua relação com o universal” são questões caras tanto a Antônio Sérgio e Jaime Cortesão quanto para Agostinho da Silva, que continua pensar sobre elas no segundo capítulo de sua obra:

Por aquelas íntimas relações que unem a unidade e o múltiplo e por aquele íntimo ser que faz serem o mesmo o que é e o que vai sendo, o destino de separação que marcara a nacionalidade, vai marcar praticamente a vida de cada um dos membros dessa nacionalidade (...) De um lado e doutro se estabelecesse a saudade (...) Por outro lado, o gosto amargo de sofrer o que se entende necessário para que um dia o paraíso se possa reconquistar. (...) Não há outro remédio senão embarcar nas barcas que mandou lavar el-rei (...) é o passado, o já longe passado, que afinal serão como futuro. Isto é: depois de terem afrontado tempo e história, nada mais haverá que eternidade (SILVA, 1957, p. 16-17).

Justamente essa “singularidade múltipla” faria do português o único povo capaz de salvar a humanidade de um colapso mundial, mesmo com as alterações das diversas ordens políticas e sociais a que foram submetidos ao longo dos séculos. O elo entre aquilo que Antônio Sérgio denominou de “Reino da inteligência”, e o Portugal idealizado, remanescente no Brasil vivido por Agostinho, seriam o panorama de um futuro acabado, segundo a sua visão. Para ele, os “membros dessa nacionalidade” – marcados pela saudade e pela “re”conquista do paraíso – são Portugal e os seus descendentes brasileiros, que tem como destino a plenitude da eternidade. Essa caracterização fez com que o português fosse

¹²⁵ “Tive sempre, na esteira de Herculano e Sérgio, a maior desconfiança do que esse Estado fez em terra, na terra portuguesa; mas, ao contrário deles, suponho eu, sempre entendi os mares do mundo. Disso iremos falando, pois em tudo e de tudo o que foi história, e para que haja futuro, tem de pensar e cuidar nossa ideal e, um dia, real ‘Fundação’” (SILVA, 1989, p. 15).

interpretado como o único povo capaz de empreender a tarefa civilizadora da Europa aos “novos mundos” por eles criados, nos termos de Freyre, por meio de sua vertente “cristocêntrica”:

Se a alguém competia fazer-se ao mar, e eu conto fazer-se ao mar, metàforicamente, desde que principiou a conquista e ocupação do Alentejo, se a alguém competia lançar-se ao mar para levar a boa nova ao infiel, êsse alguém era evidentemente o português (...) [que] tinha, como nenhum outro povo da Espanha, aquela noção de fraternidade sem o qual todo o cristianismo é mero vácuo (SILVA, 1957, p. 19).

A aproximação com o pensamento de Gilberto Freyre se manifesta pela sua interpretação da história portuguesa, na qual defende a anterioridade do contato lusitano com outros povos e sua conseqüente participação na formação de sua gente. A menção à conquista do Alentejo obviamente se refere às lutas entre cristãos e islâmicos, no processo que ficou conhecido na historiografia portuguesa e brasileira como as “Guerras de Reconquista”. Uma breve reflexão sobre o termo, aplicado a esse contexto histórico, indica que “re-conquistar” significa tomar de volta algo que já teria sido obtido no passado, quando essa parte da península foi habitada pelos descendentes de “Luso” – o elo mítico entre Portugal e o pretérito imperfeito, presente no discurso errante da *lusofonia*. Os “infeis” seriam os muçulmanos, que expandiram seus domínios do norte africano e ocuparam esta parte da Europa: em algum sentido, a afirmação da identidade portuguesa se dá por oposição a essa África que penetrou “seu” território. Mas, por outro lado, esse discurso sustenta que tal contato teria sido responsável pela característica “plástica” do português, nos termos freyreanos, que foram absorvidos por Agostinho da Silva: “Portugal foi o missionário da largueza do Reino de Deus e a isso se prende provavelmente (...) muito do seu gosto pela mestiçagem” (SILVA, 1957, p. 20). A incorporação das teses de Gilberto Freyre na obra de Agostinho é intensa, sobretudo no que tange à caracterização distinta do português em relação ao restante da Europa, pautada no argumento da religiosidade *católica*, que não por acaso, etimologicamente tem o sentido de ser “universal”:

Mas Cristo, como uma era nova para o mundo; e a Espanha que deveria ter sido e que não foi e a Europa que, mais tarde, desviada pelo protestantismo, outras missões teria, tudo lhe ordenava que partisse. Literatura portuguesa como vida portuguesa se abrem sob o signo do dever de ação e sob o signo da saudade; e esses dois signos marcaram a vida do português para a história, tanto no que respeita à ação externa de Portugal como à sua vida interna. Tudo o que o português realizou, com tôdas as imperfeições que são da [sic] raça humana, é de jeito missionário. E tudo o que o português reclamou sempre de todos os governos que sucessivamente tomaram

conta do país foi isso mesmo: que lhe dessem o direito de cumprir seu dever de ser católico, isto é, fraternal e universal (SILVA, 1957, p. 21).

A sustentação da idéia de predestinação portuguesa em sua tarefa no ultramar permanece no terceiro capítulo, pautada por argumentos similares, que passam pelo seu favorecimento geográfico, sua auto-afirmação em oposição à Espanha e chegam a se escorar nas profecias da religiosidade católica:

Graças à geografia de seu território, graças à qualidade de sua gente, graças à fieira de seus portos marítimos, graças à sua plataforma excelente de pesca, graças a seus verões de excelente sal, podia realizar as façanhas de que não foram capazes nem ao Sul, nem a Galiza, nem Catalunha. A guerra de independência não é uma guerra entre grupos nacionais, mas uma guerra entre irmãos: a guerra que o Evangelho já previa (SILVA, 1957, p. 25).

Da doutrina católica, Agostinho da Silva elege São Francisco de Assis como precursor do espírito de descoberta, que teria favorecido a ciência e a expansão européia, configurando-se como o fundamento universalista da identidade portuguesa. Deste modo, “Portugal se apresentava como o país em que a religião, tornando-se como que a missão do povo, o que explicaria em parte como logo se adotou a invenção de S. Francisco, se confundia com a própria nação” (SILVA, 1957, p. 32). As interpretações “universalistas” e “mundanas” da vida de São Francisco incorporadas ao discurso da nacionalidade portuguesa foram bastante correntes no início do século XX, como reação às visões decadentistas do século anterior. Foi desenvolvendo algumas das pistas desbravadas por Jaime Cortesão¹²⁶ que Agostinho da Silva apontou a tradição franciscana como lugar simbólico da experiência ecumênica portuguesa na expansão ultramarina. Segundo a interpretação revisionista da história de Portugal feita por Cortesão em 1956¹²⁷,

Sob o ponto de vista religioso, o que caracteriza a Baixa Idade Média, em Portugal, é o advento da Ordem de São Francisco e a sua fulminante expansão desde os meados do século XVIII e, com ela, do conjunto de valores novos, sociais, morais, espirituais, a que conveio chamar o Franciscanismo. Até o advento de São Francisco, a terra para os crentes era apenas um lugar de passagem e de expiação; e o ideal religioso, o isolamento, a inércia contemplativa e a abstenção ascética. A São Francisco e aos seus continuadores se deve a mudança radical desse espírito

¹²⁶ Desde os tempos de atuação na *Seara Nova* este tema foi caro às investigações desse autor. Nesse sentido ver CORTESÃO, Jaime. “O Franciscanismo e a mítica dos Descobrimentos”. In: *Seara Nova*, n. 301, 1932 (In: *A Expansão dos portugueses no período Henriquino*, O. C., vol. V, Lisboa: Livros horizonte, 1975, pp. 95-114) e, do mesmo autor, “O Franciscanismo e a Sua Tradição em Portugal” (1947), in *Éça de Queiróz e a Questão Social*, O. C., vol. XIX, Lisboa: Portugália, s/d, pp. 93-108.

¹²⁷ Texto intitulado “O sentido da cultura em Portugal no século XIV” (Cf. FRANCHETTI, p. 113).

inibitório da expansão do homem no planeta. (...) Agora podemos definir o sentido da cultura em Portugal no século XIV, como sendo laico (...) experimental e expansionista, pelo espírito de dúvida e a negação da autoridade dos Antigos, princípios que presidiram aos principais descobrimentos atlânticos – enfim, sentido geral e solidário pela mesma tendência da ciência, do direito, da literatura, das artes plásticas e da religião (Jaime Cortesão *apud* FRANCHETTI, 2003, p. 113).

Ao aproximar o franciscanismo da mística dos descobrimentos, Jaime Cortesão apontou essa tendência espiritual como intrínseca à construção da identidade portuguesa, identidade que, por sua vez incorporou a expansão geográfica a um pensamento e a uma ética religiosa. Com isso, esse autor ligou o espírito franciscano à aceção de fatores democráticos na formação de Portugal; concepção nutrida também por Antero de Quental, e que, como vimos, foi incorporada por Agostinho da Silva – novamente encontramos elos entre sua obra e as questões levantadas pela *Seara Nova* em Portugal. Entretanto, à revelia da mensagem franciscana, quebrou-se o espírito fraterno medieval português em favor da modernidade:

Portugal, que principiara a sua vida como missionário da nova fraternidade no mundo, quebrara essa fraternidade e num ponto em que ela mais facilmente poderia ter sido apercebida na fraternidade de irmão para seu irmão. É certo para Portugal, como nação, se batera contra um país que era afinal seu irmão; mas aí havia uma coisa positiva a defender: o direito à fraternidade que o castelhano, pelos séculos fora, jamais respeitaria (...). Mas, com o sacrifício de D. Fernando¹²⁸, o que se atingia era a própria e mais delicada raiz de Portugal império fraterno, império humano, império católico: Quinto Império. Matando-o (SILVA, 1957, p. 36-37).

A inspiração decadentista aparece na obra de Agostinho como tudo aquilo que se furtou ao medievalismo português¹²⁹, “de modo que se poderia dizer que Portugal, depois do século XV, só vai ser grande naquilo em que continua a ser medieval; no resto se empequenece” (SILVA, 1957, p. 40). Forte expressão dessa decadência foi encontrada na visão de um contrterrâneo que anteviu a ruptura dos desígnios portugueses: Luís de Camões.

¹²⁸ Com sua morte em 1383 houve uma grave questão dinástica em Portugal, sob o risco de voltar a ser governado por Castela (Espanha). A solução desse conflito ficou conhecida como a “Revolução de Avis”, momento em que a dinastia de Borgonha deixa o poder, que passa a ser governado por D. João I com amplo apoio da burguesia portuguesa – momento de vultosos investimentos nos empreendimentos navais e mercantis.

¹²⁹ Em outra obra Agostinho explicita aquilo que entende por “Portugal medieval”: “(...) então eu diria que as características de Portugal, na sua primeira época, na época de Formação do país até Dom Dinis, são as de uma terra que tem acima de tudo a idéia de que a economia deve ser da fraternidade e não de concorrência, não uma economia de luta. Deve ser uma sociedade de gente livre, apenas coordenada nas suas actividades e que o chefe deve sê-lo menos, ou quando muito, segundo a etimologia, o *chefe* – *cabeça* (...) que toda a actividade humana devia jogar-se no sentido de superar as limitações humanas para ver toda a liberdade criadora de seu próprio Deus ou aproximar-se-lhe o mais possível” (SILVA, 1994, p. 86-87).

O que torna Luís de Camões (...) um perfeito representante de sua época e do drama que estava vivendo Portugal, é que, nele mesmo, a sua vida é toda espedaçada entre o ideal a que se endereça, como se mais vida nenhuma merecera ser vivida, e a realidade a que o condena o seu accidental de temperamento ou as circunstâncias de meio tanto externo como interno a que sem o querer se viu submetido. Porque Portugal não se mantivera firme na linha de seu dever cristão, êle ia realizar, pelo menos em parte, a missão que lhe cumpria na vida, a de trazer ao conhecimento do antigo aos mundos novos que seriam o penhor e a esperança de alguma solução que haveria para a humanidade quando os problemas de seu destino se pusessem mais agudamente; mas a ia realizar na dor (...) de sentir como a cada passo estava traindo o mais íntimo ideal, como a cada momento a matéria do mundo se furtava a ser a tangível resposta ao pedido do espírito (...). O mundo pelo qual Portugal e Camões teriam gostosamente perdido a vida é o mundo não das existências, mas das essências (...) sempre de futuro e nunca de passado (...) em que o ideal fôsse, ao mesmo tempo, do mundo dos sentidos. O que talvez só possa vir naquele reino do Espírito Santo que Joaquim de Flora, sem humildade perante a Igreja e portanto hereticamente, cria vir a ser a terceira e última idade da História (SILVA, 1957, p. 48-49).

Esse Portugal idílico se desmantelara, segundo a visão de Agostinho, na transição ao Renascimento, época em que a Europa dividiu-se em dois grandes movimentos. O primeiro estabelecido de “maneira científica, técnica, organizadora” da Europa caracterizada por ele como “germânica”, que dividira o mundo entre senhores e escravos e que tinha como horizonte a satisfação terrena e material; o segundo, caracterizado como resistência ibérica ao modelo germânico.”Acantado no seu extremo da Península, de costas voltadas para a Europa mas de frente voltada para o mar, Portugal resiste quanto pôde a esta invasão de Renascimentos” (SILVA, 1957, p. 59). Suplantadas as possibilidades do êxito de tal resistência vigorar no velho mundo, esse Portugal humano e fraterno refugiou-se no novo:

É exatamente o além-mar que vai dar a Portugal a possibilidade de mostrar que, [n]o fundo, continuava fiel à sua fé nas possibilidades de uma ciência verdadeiramente humana, de uma descoberta do mundo que não servisse apenas para aprisionar o mundo, de um alargamento da visão européia que não pusesse o europeu apenas como senhor dos outros povos (SILVA, 1957, p. 60).

Aqui podemos ver a manutenção do “Reino da Inteligência”, nos termos de Antônio Sérgio, preservado no Brasil segundo a interpretação de Agostinho da Silva. Para este autor, seria mais significativa aquela literatura portuguesa produzida pelos cronistas e viajantes após o “colapso” renascentista; essa literatura permitiria observar a vivacidade daquele Portugal ideal que fora desviado de seus desígnios. Ao tratar da transposição do Portugal idílico-ideal (ou Reino da Inteligência) para as terras brasileiras, Agostinho da Silva mais uma vez lança mão da interpretação histórica de Antônio Sérgio, operacionalizando o seu conceito de “estrangeirados”, alterando-lhe o sentido para dar vazão à sua leitura sobre esse processo:

Para dizer tudo numa palavra, Portugal, para os verdadeiros portugueses, se tornava um país inabitável. Ao contrário da denominação histórica que se tornou corrente, os verdadeiros estrangeirados eram realmente os que, ficando em Portugal, serviam o poder; os outros, os que emigravam o mais que podiam, êsses eram os reais portugueses (...). O Brasil passa a ser a terra da Promissão, desde que Portugal se transformara num Egito de faraós. (...) Portugal procura reconstruir-se onde Europa não chegue (...) [Quando] o Brasil proclamava a sua independência, o que se proclama é muito menos a independência diante daquilo que era, jurídica e geograficamente, o Portugal continental do que a independência de um verdadeiro Portugal diante de um Portugal abastardado; a revolta do Portugal ideal perante o Portugal real (SILVA, 1957, p. 64-65).

Para Agostinho, “estrangeirados” não são aqueles portugueses que saíram do país e “iluminaram-se” na Europa culta, militando pelo retorno do espírito crítico lusitano – a exemplo de Verney, Herculano e, em um certo sentido, Espinosa. “Estrangeirados” seriam os portugueses “ideais”, os que não se submeteram à “germanização” da lógica mercantilista moderna e refugiaram-se no Brasil, “nova terra de promessa”. Segundo esse argumento, esses homens teriam mantido as bases do medievalismo português intactas nas relações que aqui estabeleceram durante a colonização. Essa interpretação é polêmica em vários sentidos. Dizer que a colonização brasileira é a materialização daquele Portugal idealizado, humano, fraterno e católico, seria considerar sua existência diante de um complexo social baseado em uma economia agro-exportadora operacionalizada por escravos, diante dos quais vigorava institucionalmente o preconceito e a discriminação racial – ainda que a estes não estivesse facultado o estatuto de humanidade segundo os colonos, fossem eles religiosos ou cientistas. A ciência que formulava tais classificações, segundo Agostinho, era peculiar aos germânicos, muito embora saibamos que ela vigorava plenamente deste lado do Atlântico. O Brasil como “mundo que o português criou”, teria sido elaborado pelos estrangeirados no novo sentido que Agostinho impõe ao termo.

A dinâmica do *elo luso* e suas possibilidades de interpretação ficam claras quando Agostinho situa o processo de independência do Brasil em relação a Portugal. Nesse caso, trata-se de dois Portugais: um conservador (real) e outro revolucionário (ideal):

Então, em Portugal, o conflito entre estrangeirados e conservadores não tem importância nenhuma, porque os verdadeiros revolucionários foram os portugueses que não quiseram submeter-se aos primeiros e muitos outros aos segundos, e por isso trataram-se de ir-se embora para onde mais à vontade pudessem avançar por caminhos novos. O que deu como resultado que, por exemplo, o Brasil feito pelos portugueses está a avançar em relação a Portugal, não no sentido de se ter chegado a melhores coisas, mas no de estar disposto a não se deixar prender por nenhuma espécie de prisão e avançar sempre e nunca dizer “não” a uma proposta válida. O

verdadeiro conservador é aquele que diz não a tudo o que lhe propõem e que se recusa a fazer uma experiência (SILVA, 1994, p. 94).

Supomos que a reflexão de Agostinho da Silva sobre “os estrangeirados” parta de um vislumbre metafórico sobre a sua própria experiência de vida: impedido de manifestar livremente seu pensamento em sua terra natal, auto-exilou-se no Brasil em busca da sobrevivência cultural e intelectual. O conservadorismo¹³⁰ representado pela ditadura salazarista expressaria a continuidade do “Reino da Estupidez”, nos termos de Antônio Sérgio, enquanto na “pequena diáspora lusitana” de Lourenço estariam os verdadeiros estrangeirados, na leitura de Agostinho, na qual ele próprio estaria incluído¹³¹. Entre aqueles missionários jesuítas do passado e os novos missionários culturais da contemporaneidade, existiriam múltiplas influências e ressignificações. É nesse sentido que Agostinho da Silva atribuiu ao Padre Antônio Vieira a criação das fundações sobre as quais iria-se erguer o Quinto Império e a terceira (e última) Idade da humanidade:

Portugal ideal em que o primeiro alto momento é marcado pela atuação de Vieira, cuja grandeza só pode ser plenamente aferida quando se lhe liga a figura à construção desse Brasil que afinal sonhava como base ou centro de um Quinto Império, para que Portugal provavelmente, para quem tinha olho de águia, se revelava já impotente (...) e então para Vieira, Portugal passa a ser não propriamente um determinado país, mas sim uma idéia a difundir pelo mundo (...). Portugal estaria e seria em qualquer parte do mundo em que estivesse um português pensando à maneira portuguesa (...) que algum dia poderia ajudar a resolver o problema de Castela; e da Europa (SILVA, 1957, p. 66-67).

Essa composição de idéias parte de dois fundamentos principais. Ao primeiro já nos referimos ao tratar da herança de São Francisco de Assis que inaugurara o pensamento sobre a

¹³⁰ A caracterização desse termo por Agostinho da Silva corrobora com a interpretação de Antônio Sérgio sobre o espírito crítico vigente no Reino da Inteligência, condição que deveria ser retomada pelos estrangeirados com intuito de suplantarem o Reino da Estupidez, pois eles “insistem na necessidade de se investigar com o espírito livre (...) (mais ainda) pela atitude crítica em que se gerou: “a experiência é a madre das coisas, e por ela sabemos radicalmente a verdade” (...) a verdade para o escol lusitana daquela época, já não se busca radicalmente pelo estudo comentado dos autores antigos: vai procurar-se na investigação do real” (SÉRGIO, 1971, 31-33).

¹³¹ Em obra posterior Agostinho da Silva interpreta a sua trajetória de vida comparando-a com a experiência dos estrangeirados: “os [portugueses] dos séculos XV ou XVI, que achavam que para eles o ar de Portugal se tinha tornado irrespirável, esses foram voluntariamente. E a mim mesmo, nenhum governo me mandou embora. Foi a mim que me apeteceu embarcar porque também já não podia respirar o ar de Portugal. Então quando fui encontrar portugueses no Brasil, com muitos deles é evidente que eu não me entendia porque eles viviam sob a pressão das pressões portuguesas, enquanto eu me havia lavado completamente delas (...). De facto, eu pulei, fui realmente com os portugueses que abandonaram o país porque não queriam o capitalismo que se abateu sobre o comunitarismo, foi exactamente da mesma maneira e assim inseri-me na corrente brasileira abandonadamente (SILVA, 1994, p. 101).

“Idade do Espírito Santo”, a terceira Idade da humanidade precedida pela “Idade do Pai”¹³² e pela “Idade do Filho”¹³³ – tempo último onde a reconciliação e a justiça seriam a regra, em contraposição aos medos medievais ligados à natureza e ao desconhecido. A reinterpretação dessa idéia pode ser vista como base argumentativa que procurava contrariar as visões fatalistas das teses decadentistas oitocentistas, “isto é, São Francisco de Assis tinha uma qualidade que hoje voltamos a ver em vários grupos de pensadores” (SILVA, 1994, p. 83). Já a idéia do “Quinto Império”, que teria sido implementada a partir do culto do e da Idade do Espírito Santo¹³⁴, se fundamenta como criação de Joaquim de Flora¹³⁵, conforme Agostinho se referiu em alguns excertos expostos anteriormente. Sua interpretação sobre esse processo inspirou-se na obra do Pe. Antônio Vieira, *História do Futuro*. Nela, Vieira questiona-se sobre as razões do Quinto Império, fundamentado nas escrituras sagradas:

Com razão se deve duvidar e desejar saber a causa por que esse nosso Império que prometemos recebe o número de *Quinto* (...) este modo de contar não é nosso nem de algum outro historiador ou autor humano, senão fundado e tirado das Escrituras divinas, cuja história profética (...) só trata do primeiro que se começou e levantou nele, e dos que em continuada sucessão se lhe foram seguindo até o tempo presente, os quais em espaço quase de quatro mil anos têm sido com este quatro. Esta sucessão e seu princípio foram desta maneira (VIEIRA, 1982, p. 237-238).

Vieira caracterizou a sucessão dos impérios da seguinte maneira: o primeiro foi o dos Assírios ou Babilônios, sucedido pelo Império dos Persas, que, por sua vez deu lugar ao dos Gregos e, afinal, o Império Romano, quarto império, continuidade na qual se insere o decurso do presente. “Em respeito, pois, e suposição destes quatro Impérios, chamamos *Império Quinto* ao novo e futuro que mostrará o discurso desta nossa *História*” (VIEIRA, 1982, p.

¹³² Segundo a interpretação de Joaquim de Flora incorporada ao discurso de Agostinho, trata-se do período “em que se tratou de ordenar, de regular o mundo, afinal de contas pôr o Direito no mundo, introduzir o código penal” (SILVA, 1994, p. 84).

¹³³ Idade “na qual se tratou de eliminar os efeitos prejudiciais do código penal, de perdoar aos criminosos e não de castigá-los” (SILVA, 1994, p. 84).

¹³⁴ Trata-se de “uma terceira idade, a da terceira pessoa da Trindade, do Espírito Santo, em que os homens seriam plenamente humanos e ao mesmo tempo avançando para o divino” (SILVA, 1994, p. 84).

¹³⁵ Joaquim de Fiore (1132-1202), Gioacchino da Fiore, Joaquim de Fiori, Joaquim, abade de Fiore ou Joaquim de Flora, foi um abade cisterciense e filósofo místico calabrês, defensor do milenarismo e do advento da Idade do Espírito Santo. Provavelmente sua influência na obra de Agostinho seja oriunda de sua temporada no *Centro de Estudios Históricos de Madrid*. Segundo Agostinho, “para o Joaquim de Flora o Deus-pai tinha estabelecido no mundo a ordem do previsível, (...) [sendo que] a Idade do Filho tinha de procurar eliminar o que podia haver de duro e de violento nessa ordenação do mundo. Mas que a verdadeira idade seria a do Espírito Santo que voa aonde quer, do imprevisível, isto é, do gênio criador (...) então quando perguntamos que limitações são essas, a resposta não encontramos em Joaquim de Flora, mas no povo português (...) a primeira limitação (...) é pegar na criança e em lugar de declarar que ela é o imperador do mundo (...) A segunda coisa importante é a de que o povo português celebrava a festa do Espírito Santo com um grande banquete gratuito (...) limitação de caráter econômico, que não permitia que toda gente, todos os dias, tivesse seus banquetes gratuitos” (SILVA, 1994, p. 85).

241). Nessa obra, Vieira inspirou-se nas escrituras sagradas para interpretar as razões das dissoluções e do encadeamento sucessivo dos impérios que elegeu como essenciais na história da humanidade. Nesse sentido, na sua concepção de “universalidade” – que partiu dos desígnios europeus em relação ao restante do mundo – Portugal aparece como portador do seu destino na “história do futuro”, sendo, por isso, caracterizado como o único povo capaz de herdar o poderio dos Romanos, pois

os romanos não conquistaram o mundo como é em si, porque nunca chegaram à América, que mais é uma metade que parte do mundo (...) não só nas terras do Mundo Antigo senão nas da América, Novo Mundo, e nas da Índia Oriental, nunca conquistadas ainda pelos Romanos (...) digo que os portugueses e todos os Espanhóis se podem e devem entender debaixo do nome dos Romanos, no sentido desta profecia, porque Espanha e Portugal foram (...) verdadeiros cidadãos romanos. (...) Destas nações, pois e destes Reinos de que se compunha o Império Romano, aqueles homens, que eram os mais fortes e valentes de todos (...) foram os Espanhóis, e entre os Espanhóis, muito particularmente os Portugueses; porque a conquista dos mares e terras do Oriente, pela distância remotíssima das terras, pela dificuldade de navegações, pela diferença dos climas, pelo valor e potência das nações que se conquistaram, foi empresa de muito maior valor, resolução e esforço que a dos Castelhanos. Assim que, considerando todo o corpo do Império Romano e todas suas empresas (...) os fortíssimo foram os Espanhóis, e entre esses Espanhóis os fortísimos dos fortísimos foram os Portugueses. Não somos nós que o dizemos, senão o Anjo que falava em Zacarias (VIEIRA, 1982, p. 264-267).

Podemos agora entender com nitidez outra razão pela qual Agostinho construiu a imagem do português por oposição ao castelhano. A influência da “história do futuro” em seu pensamento vê a atuação portuguesa no mundo no porvir do Quinto Império, época ainda não alcançada. “Vieira imagina um tempo que nunca existiu a não ser nas obras de um desejo coletivo de felicidade. Eram saudades do futuro as que ditavam as suas esperanças” (BOSI, 1998, p. XIII). Nos interessa comparar esse “desejo coletivo de felicidade”, impresso na idéia de Quinto Império, com as palavras do próprio Vieira sobre o modo pelo qual o português se relaciona com a África, no sermão décimo quarto do rosário de 1633, que utilizado como exemplo no capítulo anterior. Segundo ele o Brasil, visto por Agostinho como a continuidade do “Portugal ideal”, seria o local da salvação daqueles africanos “gentios” e, o seu trabalho, metáfora da remissão dos pecados na Paixão de Cristo. O Brasil aparece como o centro da fundação do Quinto Império: esse destino reservado a Portugal nas profecias, especificamente ao “Portugal ideal”, estaria incrustado no Brasil, que por sua vez teria a *missão* de criar as condições propícias para a sua efetivação. Dessa forma, a atuação do português ideal (colono português da América) é inócua no que tange à escravização dos africanos, base econômica e

cultural do atual Brasil. Mais do que isso, o português é vitimizado tanto quanto é o africano no discurso de Agostinho:

Os portugueses e os espanhóis foram os bodes espiatórios, encarregados de levar para o mundo uma certa coisa que talvez o mundo precisasse para o seu desenvolvimento. Claro! Os outros também, os escravos, evidentemente! (...) a tendência do homem feito escravo é de escravizar os outros, não é de fazer com que eles se libertem. O que aparece, caro amigo, é a idéia de escravizar os outros. Quando a idéia deles é a de se libertarem a si próprios (...). Mas de facto houve revoltas contínuas de escravos que não se lhe submeteram e, para se libertarem, conseguiram escravizar outros, compravam escravos para tê-los ao seu próprio serviço (SILVA, 1994, p. 92).

Como vimos anteriormente, nessas reflexões o tema da escravidão aparece como único resultado da mentalidade tecnocrata germânica. Mas como explicá-la dentro do Quinto Império, se o mundo no qual ele está predestinado a se assentar foi, durante séculos, organizado pelo modo de produção escravista? É o que Agostinho tenta realizar no capítulo “Sobre escravatura” d’*As aproximações*:

Jamais ninguém conseguirá entrar o progresso técnico do mundo: mas é fora de dúvida que a liberdade só se obtém e mantém por esforço contínuo de vontade; a liberdade realizada, é evidente, por que a outra é de nossa estrutura. A máquina só servirá para não sermos especialistas na medida em que pela meditação, pela oração e pela acção reafirmemos a nós próprios como um valor positivo a nossa semelhança com Deus neste particular (SILVA, 1960, p. 26).

Agostinho responsabilizava a pressão exercida pela Inglaterra por todos os males da colonização do Brasil, criticando também Portugal quando passou a se curvar diante dessa metrópole no século XVIII. Não obstante essa pressão, o Brasil teria permanecido como “o único meio que o português tem ao seu dispor de exercer livremente as energias que lhe restam” (SILVA, 1957, p. 77). As questões relativas à escravidão e ao papel da África no Brasil apresentaram-se rarefeitas nestas “reflexões”. Elas apareceriam com maior clareza nas discussões do IV^o Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, como veremos adiante.

Retomando os argumentos que impulsionaram a análise dessa obra, se ainda restam dúvidas da filiação do pensamento de Agostinho da Silva às idéias debatidas pelos searistas na década de 1930 (muitas delas motivadas pela busca de um novo lugar para Portugal no mundo, livre do poderio britânico), basta que analisemos o capítulo XI, onde o autor afirma que “para a *Seara Nova*, o que havia que fazer imediatamente era uma reforma de Portugal e

uma reforma que o reintegrasse na sua função histórica de universalismo; reforma que se tinha de exercer basilarmente em dois campos: o da economia (...) e o da educação” (SILVA, 1957, p. 88-89). Entretanto, a adaptação dessas idéias em sua obra mostra que foi justamente pela experiência da emigração ao Brasil que Agostinho enxergou a solução dos problemas outrora suscitados:

Mas todos êstes idéais, em que parece se não incluía o da recriação do Espírito religioso, essencial no português (...) dependiam em última análise da conquista do poder. Só um Portugal que fosse apoiado e defendido por territórios da mesma cultura e da mesma língua, independentes e além-mar, poderia ter alguma possibilidade, primeiro, de uma reforma radical; segundo, de uma contribuição séria para a re-hispanização da Espanha; terceiro, de se preparar para a influência que deveria exercer sobre a própria Europa (...) que diz respeito aos fundamentos medievalísticos de Portugal, com a geral tendência de mostrar como aí repousam os verdadeiros alicerces da nacionalidade (...) à grande base da monarquia popular e democrata; trouxe a plena luz o que representou a construção do Brasil (SILVA, 1957, p. 90-93).

“As condições da missão luso-brasileira” foram anunciadas nessa obra; segundo Agostinho, aquele “Portugal medieval” que se contaminava com a modernidade européia do Renascimento se viu obrigado a abrigar-se no Brasil, tido como lugar propício à manifestação da Idade do Espírito Santo e da vigência do Quinto Império, onde livre e universalmente manifestaria o comunitarismo que lhe é peculiar, servindo de modelo a toda humanidade:

Ou que tome o Brasil, decididamente, se a Europa não oferecer condições de criação civilizadora, o que é muito possível, que tome o Brasil inteiramente sobre si, como parte de seu destino histórico, a tarefa de, guardando o que Portugal teve de melhor e não pôde plenamente realizar e juntando-lhe todos os outros elementos universais que entraram em sua grande síntese, oferecer ao mundo um modelo de vida em que se entrelaça numa perfeita harmonia os fundamentais impulsos humanos de produzir beleza, de amar os homens e de louvar a Deus: de criar, de servir e de rezar (SILVA, 1957, p. 101).

Os caracteres da *lusofonia horizontal* pautados na famosa expressão de Fernando Pessoa (A minha pátria é a língua portuguesa) apresentaram-se em Agostinho da Silva como medida do papel que o Brasil (como consubstanciação do Portugal ideal) teria diante da humanidade: “Portugal como uma idéia a difundir pelo mundo, (...) estaria e seria em qualquer parte em que estivesse um português pensando à maneira portuguesa (...) que algum dia poderia ajudar a resolver o problema (...) da Europa”. Assim, “o gostinho de lusofonia no Brasil” pode ser sentido pela *missão* que Agostinho da Silva irroga a este país.

Em *Um Fernando Pessoa* (1959) o autor reiterou o papel missionário do português: “a missão de Portugal não poderá ser outra senão a de resgatar o que a Europa fez e de a salvar a seus próprios olhos” (SILVA, 1959, p. 14), pois

Portugal, completando a sua obra, dará ao mundo o seu íntimo Império feito de anseios, de lonjuras, de Reinos ilocalizáveis em tempo ou espaço, o seu reino de alma humana continuamente sendo e continuamente ansiosa de mais ser, tendo-se inteiramente desprendido das ilusões de uma afirmação puramente pessoal e de uma pessoal felicidade; o mar bate nas costas do Império, mas, se o escutarmos, pára; decerto, porém, um dia, desistindo de nos operarmos no mundo, não mais o quereremos escutar; então, através de todo o nevoeiro, terá surgido a Hora¹³⁶; o Encoberto¹³⁷, em milagre supremo, se descobrirá (SILVA, 1959, p. 18).

Para o autor, os desígnios missionários desse país estariam expressos em seu caráter expansionista, seja nas “descobertas” empreendidas no passado, seja na necessidade de “re-descobrir” as características atinentes desse passado no mundo atual, como forma de imprimir uma nova direção para a sua trajetória. Os problemas do mundo estariam alicerçados na sua contaminação pelo espírito tecnocrata¹³⁸ da “Europa” e seriam suplantados pela humanidade e comunitarismo do Portugal ideal, que, por sua vez, já teria suas bases espalhadas nele todo:

Portugal está hoje em tôda a parte (...) o Portugal mais autêntico e de maior vitalidade não é o País cuja capital é Lisboa, mas o do Brasil, ou de Angola, ou da Índia. É um Portugal que não tem seu centro em parte alguma e cuja periferia será marcada pela da expansão da língua e da cultura de *Pax in excelsis*¹³⁹ que ela levar consigo (SILVA, 1959, p. 21).

¹³⁶ Essa expressão aparece nas *Mensagens* de Fernando Pessoa como o estágio de indefinições que assola o mundo, sendo então a tarefa do português tomar as suas rédeas e imprimir o seu destino pela concretização de sua missão: “Ninguém sabe que coisa quer. / Ninguém conhece que alma tem, / Nem o que é mal nem o que é bem. / (Que ânsia distante perto chora?) / Tudo é incerto e derradeiro. / Tudo é disperso nada é inteiro. / Ó Portugal, hoje és nevoeiro... É a Hora!” (PESSOA, 2007, p. 118).

¹³⁷ “Historicamente, há muitas interpretações desse mito [do Quinto Império], sendo a de Vieira, realizada em *História do futuro*, a mais influente sobre Pessoa. Para Vieira, a chegada do Quinto Império acontecerá não apenas em pouco tempo, como em Portugal. Em *Esperanças de Portugal, o Quinto Império do mundo*, Vieira, com seu visionarismo, defende a tese de que é D. João IV quem encarna o regresso de D. Sebastião, uma vez que sua volta teria ocorrido não segundo sua própria imagem, mas na figura de um outro; daí o cognome *O Encoberto*” (CAGLIARDI in PESSOA, 2007, p. 149).

¹³⁸ “O que permitiu à Europa dominar Portugal, chegando ao extremo de lhe apresentar o que há de mais estrangeiro (...) foi o pecado de ter levantado como valores supremos de vida (...) a ciência e a técnica. A Europa se vendeu ao Diabo e o dinheiro que nisso ganhou lhe serviu para comprar Portugal” (SILVA, 1959, p. 61).

¹³⁹ “‘Paz nas alturas’. Refere-se à utopia do *Quinto Império*. Paz porque se trata de um império cultural, e não colonial, bem como de um império que se universalizará, e, portanto, no qual não haverá disputas. “Alturas”, porque, sendo esse um “Quinto Império”, não será material como os demais, mas quintessencial, ou seja, infinito, e que se situa num plano não material (metafísico)” (CAGLIARDI in PESSOA, 2007, p. 148).

Novamente a idéia da disseminação de Portugal no mundo corrobora a tese freyreana d'O mundo que o português criou, da peculiaridade lusitana em relação aos demais colonizadores pela distinção em sua formação como nação – origem do luso-tropicalismo. Nesse sentido, Agostinho salientava que a expansão dos domínios lusos se dera pelo “alentejano, andarilho de estepa, [e pelo] algarvino, barqueiro de porto a porto, *ambos já, por subsídios mouriscos*¹⁴⁰, *colonos e crioulos*” (SILVA, 1959, p. 21, grifo nosso). Esse espírito expansionista, presente no cerne da formação nacional portuguesa, teria sido disseminado no “novo mundo nos trópicos” através de seus colonos: “Também por símbolo, Raposo Tavares nasce no Alentejo, e vão das Ilhas, com raízes alentejanas e algarvinas, os casais do Sul do Brasil” (SILVA, 1959, p. 21). Em Agostinho a concepção do “mundo que o português criou” fundiu-se ao bandeirantismo de Jaime Cortesão, no momento em que, segundo ele próprio, descobriu “como Portugal construiu o Brasil”, quando de sua participação na Exposição Histórica do IVº Centenário da cidade de São Paulo em 1954.

Embora nessa obra Agostinho tenha assumido o papel predominante de Portugal na concretização da sua missão (a elevação do *Quinto Império*), procura mostrar que ela é responsabilidade de todos os falantes da língua portuguesa (colonizados), reiterando, ao final deste trabalho, as atribuições do Brasil nesse processo de renovação cultural no mundo do “futuro”, pois aqui viveria a herança do “Reino da Inteligência”:

É por êsse Império, que só poderá surgir quando Portugal, sacrificando-se como nação, apênas for um dos elementos de uma comunidade de língua portuguêsã; é por esse Império, que já foi aurora de realidade e hoje é apenas cavo passo que se escuta nos palácios desertos, que Fernando Pessoa pensa, escreve, concebe gênios, sofre recolhido e ignorado morre. Mas sobre ele reina, como já reinou sôbre nós outros, aquêlê menino imperador que, em oposição ao Imperador germânico, o Imperador dos adultos, e iniciando seu Império pela abertura das prisões e pela abundância para os pobres, coroavam, por amor do Futuro, os portugueses do melhor tempo; e que ainda hoje coroam os homens de Santa Catarina, entre os quais vivo e escrevo: aqui, também, esperamos, por amor do Futuro (SILVA, 1959, p. 64-65).

A missão brasileira diante da comunidade vislumbrada por Agostinho encontra-se pontuada em *Condições e missão da comunidade luso-brasileira*. Esse texto – que pretendemos analisar a seguir – foi escrito no mesmo ano da publicação de *Um Fernando Pessoa* e apresentado pelo autor no IVº Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, ocorrido em 1959 na então Universidade da Bahia em Salvador.

¹⁴⁰ “Devo a Portugal inteiro minha raiz de português, mas talvez deva andar muito por cá muito cromossoma do Norte da África, e aí meu devotamento a Foucauld passa pelos tuaregues, ou da Espanha moura, com sua Estremadura e Andaluzia – tudo, enfim, aquele caldeamento do Portugal fronteiriço” (SILVA, 1989, p. 14).

O IV^o Colóquio “não foi um fato cultural isolado. Integrou-se em uma série de seis encontros, entre 1950 e 1966¹⁴¹ (RIBEIRO, 1999, p. 78). É interessante para os nossos propósitos notar que a sua segunda edição aconteceu em São Paulo, em conjunto das comemorações do IV^o Centenário da cidade em 1954:

A interferência direta da política de Estado nos colóquios luso-brasileiros relaciona-se com o fato de a organização do II Colóquio haver sido proposta oficialmente pelo presidente do Conselho de Ministros de Portugal, Oliveira Salazar, ao Itamaraty. Mais que mera proposição, Salazar definia prerrogativas, “reservando-se o direito de indicar as personalidades participantes”. A pretensão, associado às comemorações do IV^o Centenário da Cidade de São Paulo, foi considerada por membros da Comissão Organizadora como tentativa de fortalecimento de “questões diplomáticas que tinham nítidas intenções propagandísticas”. Propaganda de um regime que se confundia com as propagandas dos países envolvidos e de suas culturas, o espetáculo propiciava o *marketing* e a visibilidade internacional (RIBEIRO, 2003, p. 29).

Apesar da Exposição Histórica do IV^o Centenário não estar ligada diretamente ao II^o Colóquio Luso-Brasileiro, sem dúvida ambos foram regidos pelas idéias vigentes no contexto dos anos 1950. De um lado o Brasil, particularmente São Paulo, tentava demonstrar ao mundo a sua modernização e o ingresso no capitalismo industrial vigente nas Américas. De outro lado, Portugal passava por um período extremamente difícil, enfrentando as posturas anti-colonialistas que se estabeleceram após a II^a Guerra Mundial. O equilíbrio do terror entre as novas potências (EUA e URSS) e o surgimento de campanhas nacionalistas africanas (que vieram a desembocar no “Ano da África” em 1960¹⁴²) ameaçavam parte substancial do Império português. Dessa forma,

Pode-se ler no IV Colóquio, como nos anteriores, uma oportunidade criada para legitimar e difundir tal direcionamento, em nome do progresso, do desenvolvimento e do bem-estar social, mas em segundo plano pode-se ler também uma estratégia de legitimação, ratificação e divulgação do regime português diante de ou pelas várias nações do mundo válido à época. A ambição de tornar visíveis Portugal e Brasil e legitimar o colonialismo português parece ter-se urdido desde a proposição inicial da série dos colóquios internacionais de estudos luso-brasileiros em 1950. Com base em intenções, propósitos, objetivos e estratégias racionalmente planejadas, tal oportunidade configura-se calculada e arquitetada, portanto, por instâncias diversas, conjugadas em sua “micro” ou “macrofísica”, que investem e articulam a sociedade em seus diversos segmentos, as instituições acadêmicas, sobretudo, e o Estado (RIBEIRO, 1999, p. 59).

¹⁴¹ Washington (1950); São Paulo (1954); Lisboa (1957); Salvador (1959); Coimbra (1963) e Boston (1966).

¹⁴² Somente em 1960, mais de uma dezena de países se tornaram independentes. A descolonização da África Portuguesa só ocorreria em 1974-1975, após de um longo processo de luta armada e da Revolução dos Cravos em Portugal.

A idéia de formar uma “comunidade” entre Brasil e Portugal era conveniente para ambos os países nos idos de 1950. Do lado brasileiro, foi vista como uma forma de aproximar-se da Europa e participar das questões mundiais de maneira ativa, aproximando-se da “modernidade” – basta lembrar o *slogan* “cinquenta anos em cinco” que elegera o presidente Juscelino Kubitschek. Do lado português, a aproximação com sua ex-colônia mostraria ao mundo o exemplo bem sucedido do seu “projeto colonizador”, o que subsidiaria suas investidas no continente africano com a promessa de que na maturidade tais colônias configurar-se-iam como novos “Brasis”.

Esse tema não é novo ao nosso trabalho, já que, ao situar as obras de Gilberto Freyre no seu processo de incorporação ao regime salazarista, tratávamos subliminarmente desse mesmo contexto histórico. No que tange ao IV^o Colóquio de Estudos Luso-brasileiros, não é à toa que o nome deste intelectual figurasse na lista dos convidados de honra, mesmo que não haja nenhum registro de texto seu apresentado nas mesas-redondas. Esse tipo de participação fez-se desnecessária em face do sucesso de sua obra para os intentos (brasileiros e portugueses) do evento, como Maria de Fátima Ribeiro pôde constatar nos registros analisados, desde a abertura do colóquio. O presidente da Comissão organizadora, Manuel Cavaleiro de Ferreira, apresentou o Brasil como “demonstração inequívoca de identidade de sentimentos que faz pulsar a Comunidade Luso-Brasileira num só coração, e da identidade da Ideia que estrutura duas pátrias numa só civilização” (Manuel Cavaleiro de Ferreira *apud* RIBEIRO, 1999, p. 91); no discurso inaugural, proferido pelo embaixador português em Washington, Pedro Theotónio Pereira, “ressoavam as formulações de Gilberto Freyre, em suas primeiras obras, especialmente *O mundo que o português criou*. A imagem hiperbólica do Brasil (...) seria associada historicamente ao passado colonial e à expansão marítima portuguesa” (RIBEIRO, 1999, p. 85-86). A própria denominação dos estudos, apresentados no colóquio como “luso-brasileiros”, é tributária da tese de Gilberto Freyre, que, por sua vez, traduzia a visão cultural e política dos anos 1950. Os vínculos históricos entre os dois países e o resultante processo de modernização brasileira foram apresentados como exemplos das benesses promovidas pelo luso ao trópico:

Articulado aos temas da cultura e da comunidade luso-brasileiras, o lusotropicalismo proposto por Gilberto Freyre pode ser amplamente percebido em documentos do Colóquio, principalmente no que concerne às teses de elogio à colonização portuguesa e da unidade cultural entre o Brasil e Portugal, considerando este, em sua configuração imperial, junto a suas colônias. Esses dois temas constituíram um

sistema de referência constante em diversos trabalhos e discussões, assim como ofereciam o embasamento conceitual à aproximação entre os dois países, direcionada para a afirmação da comunidade histórica, passível de os articular a nível internacional no presente (RIBEIRO, 1999, p. 227).

A temática lusotropical freyreana e o fato de o IV^o Colóquio ocorrer na Universidade da Bahia estavam amplamente de acordo com as concepções do então reitor dessa instituição, Edgard Santos, que

toma por pressuposto as circunstâncias históricas do momento, que considera “a hora das articulações internacionais”, ressaltando a política de alianças vigente. Evocam as relações históricas entre a Bahia, o Brasil e Portugal e enfatiza a importância do fomento à aproximação entre os dois países, a que dariam sinais afirmativos o Colóquio e a universidade que o promovia. Sob o peso desses aspectos, Edgard assinala a validade da constituição de uma comunidade a ligar os povos de língua portuguesa. (...) A sua concepção de comunidade lusíada está impregnada dos postulados freyreanos de unidade da cultura lusotropical, do elogio da colonização portuguesa e do caráter diferencial do complexo social daí resultante. Distingua-a, ainda, da constituição dos demais blocos entre nações, dada a presença de “elementos fundamentais de uma unidade histórica, de uma personalidade multissecular contínua, que as vicissitudes ocasionais não conseguissem destruir (RIBEIRO, 1999, p. 294-295).

No que tange a esse evento nos interessa a participação de Agostinho da Silva em duas mesas-redondas específicas: “A sociedade, a política e a economia”, onde apresentou o seu trabalho *Condições e missão da comunidade luso-brasileira*, além dos debates por ele empreendidos na seção *Problemas africanos de interesse luso-brasileiro*.

2.2.1 Condições e missão da comunidade luso-brasileira¹⁴³

Nunca a Comunidade Luso-Brasileira passará do nível dos projetos ou dos temas da oratória, enquanto se não tiver a plena consciência de que não se trata somente de arquitetar mais um bloco econômico ou político, ou de ligar por impulso puramente

¹⁴³ Como já salientamos, esse é o título da comunicação apresentada por Agostinho da Silva no IV^o Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros em Salvador, no ano de 1959. Os arquivos originais encontram-se preservados na Universidade Federal da Bahia. Esse texto, recuperado pela Professora Maria Fátima de Brito Ribeiro, do instituto de letras da UFBA foi publicado em: *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Organização de Amândio Silva e Pedro Agostinho. Rio de Janeiro: Edições Casa Rui Barbosa, 2007; e em: *Comunidade Luso-Brasileira e Outros ensaios*. Organização e prefácio de Henryk Siewierski. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009. A versão do texto com a qual trabalhamos, até então inédita em Portugal, foi lançada nesse país na revista *Nova Águia*, n. 3, 1^o Semestre de 2009. Sintra: Zéfiro Edições, pp. 102-108.

sentimental regiões que têm de comum a origem, as tradições ou a língua (SILVA, 2009, p. 102).

O racionalismo místico (ou metafísico) de Agostinho da Silva apareceu aí como expressão fundamental da comunidade por ele idealizada. Esse seria o ponto mais criticado pelos seus debatedores no colóquio, pois “a recepção dessa comunicação (...) praticamente restringiu-se ao parecer desqualificatório do relator, que alegou a “dificuldade de sua ubiquação ou enquadramento em algum dos setores da cultura que não sejam a mítica e a utopia”, para declarar a impossibilidade de discutir a comunicação” (RIBEIRO, 1999, p. 309). Embora seus argumentos tenham sido amplamente desqualificados por conta da forma encontrada para embasá-los, suas prerrogativas estavam em comunhão com as aspirações freyreanas que permeavam o evento: a unidade de origem, tradições e língua portuguesas – esse último aspecto apresentado pelo autor como elemento amalgamador dos povos participantes dessa futura comunidade. A eleição desse instrumento cultural também estava de acordo com as concepções freyreanas, ao tratar da “Língua Portuguesa [e os] aspectos de sua unidade e de sua pluralidade nos trópicos”, sendo alvo de elogios¹⁴⁴ (e ressalvas) de seu próprio mestre:

Quando me refiro ao ideal de vida desenvolvido pelo português em contacto assim íntimo com o Trópico, não posso esquecer-me das páginas recentes em que um intelectual português residente há anos no Brasil – o professor Agostinho da Silva – sugere que, a partir do século XVII, começou haver, no Brasil, para muitos portugueses, um “Portugal Ideal” em contraste com o “Portugal real”. São páginas merecedoras da melhor atenção brasileira as que o autor de *Reflexão à margem da literatura portuguesa* consagra a estes dois Portugais, dos quais o “Portugal Ideal” teria se desenvolvido no Brasil, com Antônio Vieira e Alexandre de Gusmão, com Pêro Vaz e Pêro Lopes. Poderia ter acentuado o erudito português que com a mística ou política desse “Portugal Ideal” desenvolveu-se nos Brasis – ou no Brasil – uma língua portuguesa que se abriu, como talvez nenhuma outra, das européias, ao “saber de experiência feito” de não-europeus já interligados em espaços e ambientes tropicais. E aqui me encontro de novo em assunto hoje de minha predileção que é o de ter a civilização portuguesa deixado de ser apenas européia, primeiro sob a sugestão, depois sob o impacto, do Trópico: impacto que vem atingindo em cheio a língua portuguesa. Inclusive a sua estética. Sua forma. Suas predominâncias de formas e até de cores (FREYRE, 1962, p. 326).

A língua portuguesa, embora não tenha sido contemplada em sua “plasticidade”, como Freyre sugeriu posteriormente, foi apresentada por Agostinho como “pátria” para Fernando

¹⁴⁴ Esses elogios encontram-se, fazendo uso das mesmas palavras, em outra obra de Gilberto Freyre. Cf. FREYRE, 1961, p. 219.

Pessoa. As críticas feitas a essa comunicação residiam no plano pragmático, pois para o seu autor,

A Comunidade Luso-Brasileira tem de ser, quando existir, não outra qualquer espécie de Império, (...) mas realmente o começo de uma vida para a Humanidade, e o primeiro passo seguro para a reconquista de um Paraíso que só tem estado em espírito de teólogos, filósofos ou poetas, mas que jamais entrou nas cogitações de políticos; a linha mística e religiosa tem de ser aqui mais importante do que as argúcias dos realistas que manejam homens como se eles não fossem à imagem e semelhança de Deus: e nenhum economia, nenhuma sociologia, nenhum ato humano verdadeiramente criador tem de ser considerado senão como o sinal, a manifestação de que está na vontade divina, na própria estrutura do evoluir do mundo, que ela siga pelos caminhos a que a Comunidade o pode dirigir (SILVA, 2009, p. 102, grifo nosso).

A vontade divina a que Agostinho se refere estava certamente amparada em sua crença na *História do Futuro* e na vivacidade do Quinto Império, conforme formulado por Joaquim de Flora e Antônio Vieira e, até certo ponto, cultuado por Fernando Pessoa – todos eles estão subliminarmente referenciados nesse excerto. A reconquista do Paraíso e o começo de uma nova vida para a humanidade estariam assim, ligados ao “Portugal como destino”, previsto nas escrituras sagradas. Como já vimos, essa interpretação da história de Portugal foi construída por Agostinho em resposta e a partir da leitura feita anteriormente por Antônio Sérgio. Dessa forma, a perspectiva da realização do destino de Portugal se consubstancia nessa comunidade, sendo que, para Agostinho, “a primeira tarefa que há de enfrentar é a de eliminar toda a conseqüência dos erros que houve no passado (...) quaisquer que tenham sido as justificações históricas, se revelou incompatível com o que era a verdadeira natureza” (SILVA, 2009, p. 102).

A verdadeira natureza seria aquela revelada pelo “Anjo que falava em Zacarias”, como assinalara o Pe. Antônio Vieira; ou seja, a proeminência portuguesa no mundo estaria prevista pelas profecias sagradas da Bíblia. “Portugal ideal” deverá então tomar as rédeas da humanidade e, por meio dessa comunidade, imprimir a sua cultura diante de todo o mundo, pois

se cultura, para o indivíduo, é, na sua melhor expressão, despir-se do acidental para que apenas brilhe a partícula de eterna chama que lhe coube revelar aos homens, do mesmo modo tem o que vier a servir de base à Comunidade, e essa base a oferecem naturalmente todos os conjuntos humanos que atualmente falam a nossa língua, de pôr de parte tudo o que os acidentes do tempo o fizeram tomar (SILVA, 2009, p. 102-103).

Novamente a lusofonia soa nos intentos da comunidade idealizada por Agostinho, partindo da idéia de língua portuguesa como pátria. Sua missão¹⁴⁵ seria promover radicais alterações na ordem vigente: “Tendo vestido alheio, cumpre despi-lo na praça. A primeira vestidura será a do cesarismo centralista [que] a Europa inventou para, primeiro, dominar uma totalidade em proveito de parte, e, depois, em seu próprio proveito, dominar todo o resto da Terra” (SILVA, 2009, p. 103). Os antagonismos existentes entre a cultura ibérica e a cultura “germânica”, foram pontuados ao longo de toda a oratória de Agostinho da Silva em 1959, como já haviam sido em suas “reflexões” de 1957. A solução do imbróglio mais uma vez remontou às dinâmicas sócio-culturais, políticas e econômicas daquele Portugal ideal, reinante no medievo: “o que nos pertence, o que nos caracteriza (...) é o achado de uma fórmula política como a dos forais da Idade Média que permitiu a um Rei livremente consentido por seu Povo, e não a ele se impondo por força ou por manha, governar uma federação de repúblicas” (SILVA, 2009, p. 103). Assim, como pressuposto da vislumbrada comunidade luso-brasileira,

Portugal e Brasil têm de restabelecer o poder municipal em toda a sua plenitude, entregando-lhe o fundamental da máquina administrativa, da economia e da educação; nenhum território pode estar sujeito a qualquer espécie de metrópole, nenhum traço de colonialismo pode subsistir (...); e a primeira missão que tem de ser confiada à grande língua comum é a de livremente poder dizer a todos os governantes a opinião de quem fala (...) em que é voz de Deus a voz do povo. Tem, depois, que se tomar o exemplo de uma economia coletiva (...) que nunca tolheu, como hoje tantas vezes aparece a tolher, e exatamente em civilizações saídas daquela civilização europeia a que Portugal primeiro e depois o verdadeiro Brasil sempre foram contrários, que nunca tolheu a liberdade essencial do indivíduo (...) Acresce ainda que essa economia foi fundamentalmente uma economia de navegação e comércio à distância, o que está plenamente de acordo com a tendência expansionista e missionária que sempre foi a da nossa gente (...) a Comunidade tem que ser, quanto a este último aspecto, uma comunidade de missionários: nisto se diferenciará, por exemplo, de uma comunidade inglesa em que as receitas são sempre para uso próprio, não alheio. Coube a eles, talvez, tentar resolver problemas de vida pessoal: cabe a nós resolver os problemas gerais; e veremos como só depois ficam os outros resolvidos (SILVA, 2009, p. 103-104).

Aqui, o fim do colonialismo foi proposto como meio de se chegar a uma “economia coletiva” – peculiar aos tempos do “Portugal ideal” medieval. Retomando a questão da

¹⁴⁵ “A língua portuguesa só cumprirá o seu destino e dever quando chegar a esses povos como meio de expressão de uma doutrina ou de uma concepção de vida que esteja, para os nossos tempos e os que virão, como estava, para os séculos de expansão ultramarina, o conjunto formado pelo cristianismo, o capitalismo e a autoridade real. (...) É esta a real tarefa a que o mundo chama Portugal e o Brasil. Aprender o português como língua futura, não de passado; não de relatos, mas de projectos; não de saudades, mas de esperanças. É sob esse ponto de vista universal que têm de ser apreciados e resolvidos os problemas com que se defrontam os povos de língua portuguesa – e, na sua esfera individual, mais poderosa do que nenhuma, cada um dos homens que a falam, os quais, quase sempre, não a lêem nem a escrevem” (SILVA, *Para exprimir o quê*, 20 de Nov. de 1970, p. 119).

sobrevivência deste Portugal no Brasil concomitante à vigência da escravidão, o autor defendia que essa característica era de exclusiva responsabilidade estrangeira, fruto da imposição do capitalismo além-pirináico¹⁴⁶. Resolvida, assim, a questão – contraditória – da escravidão, Agostinho classificava o “verdadeiro Brasil” como o guardião¹⁴⁷ daquele Portugal medieval, que carregava largo antagonismo com a Inglaterra do Renascimento, responsabilizado pela interrupção do processo de libertação da humanidade mediante o universalismo que lhe é peculiar; tal interrupção teria sido a fonte de todos os problemas da atualidade: “cabe a “nós” (comunidade luso-brasileira) resolver os problemas gerais”. Assim, Agostinho defendia o modelo de colonização empreendido por Portugal¹⁴⁸, distinguindo-o da colonização “européia”:

De tudo o quanto é Europa, é ainda Portugal, apesar de todos os erros, o menos Europeu e lhe constituem uma reserva imensa de não-europeísmo os territórios de África e de Ásia me que o seu colonialismo foi sempre, malgrado as imposições capitalistas da Europa, um colonialismo em que alguma coisa ficou de fraternidades medievais à volta do Espírito Santo. E de tudo quanto não é geograficamente Europa, é Brasil, pelo seu imenso interior, o que mais indene ficou aos contactos europeus, embora tenha praticamente apreendido da Europa tudo quanto é necessário que da Europa fique para a construção de uma civilização futura (SILVA, 2009, p. 106).

A soma desses argumentos nos coloca diante do seguinte panorama: na colonização portuguesa, tudo aquilo que não fosse conveniente e que não estivesse de acordo com aquele Portugal idealizado por Agostinho, foi colocado sob a responsabilidade das influências capitalistas estrangeiras. Assim ele descreveu a atuação da Europa e de seu liberalismo: permeados pela “técnica impiedosa, inteiramente anti-cristã, na procura de seus materiais de trabalho e de seus escravos (...) [que] se quebrava toda a fraternidade católica que Roma,

¹⁴⁶ “Portugal, inteiramente dentro, quanto ao Governo, de um capitalismo europeu, como capitalista se portava quanto ao povo, estivesse onde ele estivesse; o povo português, cuja psicologia é, e nisso se mostra plenamente humano, anticapitalista, tão oprimido era em Portugal e tão desviado de sua natureza como o Brasil (...) o Brasil se defendeu melhor porque estava mais longe e mais à larga. Com uma economia mais humana, sem Universidade e livre de biografias retrógradas, tinha, o que não se sucedia em com Portugal, todas as bases para um futuro digno da grandeza do povo que a ele fora: resta, ainda hoje, que se lembre, aproveite e construa” (SILVA, *Sobre Opressão*, 11 de Set. de 1970, p. 114).

¹⁴⁷ “Esta ilha de um Portugal que despedaçara as suas fronteiras e que poderia ter sido a verdadeira Ilha Brasil dos bem aventurados, esta ilha resistiu pelos séculos fora, com fortuna vária, aos assaltos que lhe vinham de pagãos ou de heréticos a aos assaltos, os piores, que de suas próprias fraquezas lhe surgiam. Tendo resistido, existe. E eis aí um fato de que parecem tomar apenas uma leve consciência aqueles que mais falam da Comunidade Luso-Brasileira” (SILVA, 2009, p. 104).

¹⁴⁸ “A meu ver, Portugal tratou o Brasil muito bem quando foi colônia e se não tivessem sido os portugueses, o Brasil se não teria constituído. Mas o Brasil muitas vezes achava que os portugueses tinham tido defeitos na colonização – a meus olhos esses defeitos não existiram, embora houvesse muita coisa individual de tipo geralmente conotado com a colonização rapinante dos países [além-pirináicos]” (SILVA, 1994, p. 52).

apesar das fraquezas, sempre defendera”. Mediante a essa questão, “a missão essencial dos portugueses foi a de cristianizar o mundo, unindo os homens, chamando-os a uma plena fraternidade, tendo por ideal [o cristianismo,] capaz de trazer a definitiva Redenção e a recondução ao Paraíso” (SILVA, 2009, p. 107). O destino de Portugal, como civilização de missionários¹⁴⁹, seria de reconduzir a humanidade ao Paraíso, ou seja, restabelecer as dinâmicas sociais, políticas e econômicas daquele Portugal medieval do século XV¹⁵⁰.

Apesar das críticas que foram levantadas contra a sua argumentação, sua fala revela uma visão bastante lúcida da nova ordem mundial que se instalava naquele contexto. Mais do que os antagonismos entre Oriente e Ocidente, Agostinho preocupava-se com as questões atinentes àquele espaço sócio-geográfico que seria posteriormente concebido como o “Terceiro mundo”:

O que a Comunidade Luso-Brasileira tem de realizar no Universo é, para além de toda a sua estrutura política ou econômica, uma missão religiosa, naquele reatar de apostolado por que o mundo espera desde o século XV. *Só essa missão religiosa será capaz de ligar os dois mundos adversos de Oriente e Ocidente, ou melhor, de Europa e não-Europa, que hoje se defrontam*; de dar ainda algum valor ao que resta da nova Roma, como outrora fizeram, enquanto à antiga, os bispos que foram ao encontro do bárbaro; de finalmente trazer o que de fora vem, sem lhe roubar em coisa alguma a originalidade e a pureza de sua indumentária, como na Adoração, à presença do Deus que em sua encarnação nos será luz e guia (SILVA, 2009, p. 107, grifo nosso).

Agostinho da Silva defendia tão arduamente esse mundo português do medievo, que chegou a propor que a universalidade e a pluralidade original dos portugueses deviam ser remetidas a esse período, uma vez que vigência do Espírito Santo, por meio da atuação dos franciscanos “está no início dos descobrimentos: o culto que pôde manter em convivência cristãos, mouros e judeus” (SILVA, 2009, p. 104). Apesar de descrever essa “disponível universalidade” interiorizada no seio da comunidade luso-brasileira, a valorização dos elementos não católicos foi apreciada em patamares diferenciados; hierarquicamente, o cristianismo católico se sobrepunha às demais religiões. A inferiorização do islamismo apareceria no seguinte trecho: “Tem essa missão, em primeiro lugar, de varrer de vez todos os sistemas de pensamento (...) [que possam] vacilar perante a confiança em Deus (...); a Fé, que

¹⁴⁹ “O que está implicado quando um homem conversa com outro, é uma conversão de qualquer deles ou dos dois ao mesmo tempo – é converter-se aqui, converter-se a qualquer coisa que entenda os dois como as duas partes, as metades de uma certa unidade” (SILVA, 1994, p. 60).

¹⁵⁰ “Quer dizer, quero voltar àquela Espanha e àquele Portugal que tentavam ser alguma coisa amplamente fraternal na economia, amplamente democrática no regime político, amplamente religiosa no sentido de saber ultrapassar os limites postos pela sua prática” (SILVA, 1994, p. 97).

mais do que nos cristãos, se encontra na heresia mulçumana” (SILVA, 2009, p. 107, grifo nosso). O judaísmo, caracterizado como apêndice do catolicismo, está nas entrelinhas do seguinte excerto: “Tem de soltar a comunidade suas Caravelas de Esperança: *para o que lhe não será inútil a herança hebraica, tão esquecida, tão oculta ou tão desprezada*” (SILVA, 2009, p. 108, grifo nosso). Esses exemplos são importantes para questionar o suposto universalismo original de convivência pacífica entre mulçumanos, judeus e católicos nos áureos tempos da Ibéria medieval. Sobre a absorção das diferentes culturas pela cultura portuguesa, embora Agostinho tenha tido o cuidado de expressar que esse processo ocorreria “sem lhe roubar em coisa alguma a originalidade e a pureza de sua indumentária”, percebemos que a proeminência lusa era prerrogativa e diretriz de todas as suas interpretações. Para Agostinho da Silva, no final, “teremos então marchado, pela Comunidade, para um integral universalismo: ou, por outras palavras, para um mundo verdadeira e definitivamente católico” (SILVA, 2009, p. 108).

2.2.2 Problemas africanos de interesse luso-brasileiro

As questões relativas à África se atualizaram nos textos e debates do IV Colóquio. No descompasso entre os objetivos gerais e as práticas discursivas instala-se uma perspectiva de descontinuidade, marcada pelo desvio e pela contrafação do viés totalizador pretendido, uma vez que os trabalhos revelam-se investidos por discriminação e marginalização, por ausência e exclusão da África portuguesa (RIBEIRO, 1999, p. 420).

Embora não tenha apresentado nenhum trabalho nessa seção, Agostinho da Silva foi um dos mais ativos participantes dessa mesa-redonda, marcando presença por suas veementes contestações. Suas interlocuções foram estudadas por Maria Fátima Maia Ribeiro (1999), que por meio da análise das atas do evento conseguiu mapear os diálogos calorosos que ocorriam entre as comunicações dos coloquistas.

A temática “África” no IV^o Colóquio Luso-Brasileiro estava marcada por duas problemáticas preliminares: primeiro, pela ausência de representantes oriundos desse continente; segundo, pelas leituras metropolitanas que desqualificavam as sociedades africanas em nome do saber e do progresso complanados em seu modelo de colonização. “Por entre inferências de dominação e superioridade, subalternidade e inferioridade, verifica-se a

reivindicação de administrar, controlar, silenciar o Outro, pronunciando-se em seu lugar” (RIBEIRO, 1999, p. 421).

Dois nomes merecem destaque nos debates estabelecidos pelos participantes desta mesa: Marcelo Caetano (ex-ministro do Ultramar português e presidente da delegação oficial portuguesa do IV^o Colóquio) e Agostinho da Silva (RIBEIRO, 2003, p. 34). O primeiro falava “em nome da ‘noção do concreto para se discutir problemas africanos’ (...) calcado no conhecimento que o colonizador possui acerca do homem civilizado (...) neutralizando-se as arestas polêmicas do social e do político, em sentido amplo” (RIBEIRO, 1999, p. 428). Já o segundo, “defenderá que ‘tais informações (...) estão para o lado, são tangenciais, e que os verdadeiros problemas africanos são de conjunto, ‘globais’, em favor de ‘um ponto de vista universalista’” (RIBEIRO, 1999, p. 428-429). Agostinho da Silva propôs a discussão de cinco problemas relativos às questões africanas em suas relações com o Império português (RIBEIRO, 1999, p. 429):

- O futuro das idéias portuguesas no mundo africano, principalmente em relação ao embate da mentalidade católica diante da mentalidade mulçumana.
- A presença dos valores portugueses, como a liberdade do indivíduo, diante do totalitarismo vigente em África.
- O “impacto de uma civilização de caráter familiar em grande parte sobre uma mentalidade fortemente tribal, problema difícil, ainda existente no Brasil, que não conseguiu resolvê-lo, integralmente, mas que certamente será resolvido com a morte do índio”.
- A concorrência da economia brasileira por produtos africanos.
- Da vigência da comunidade luso-brasileira, diante da futura adesão (ou não) dos africanos nesse grupo.

Diferentemente dos coloquistas-colonialistas portugueses, a noção de comunidade luso-brasileira de Agostinho da Silva incluía preocupações com o futuro e deslocava a discussão para o plano cultural: “as suas preocupações quanto às possíveis formas de integração, uma vez conquistada a independência, antecipam problemas contemporâneos com que, por exemplo, se debateu e debate a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), institucionalizada em 1996” (RIBEIRO, 1999, p. 430). As considerações de Agostinho foram desqualificadas pelo mesmo motivo de sua exposição das *Condições e*

missões da comunidade luso-brasileira: taxada de abstração utópica, mística e metafísica. O discurso dos seus adversários coloquistas estava de acordo com aquilo que conceituamos como *lusofonia vertical*, uma vez que priorizavam o assistencialismo e enfatizavam a tutela que os colonizadores teriam sobre africanos infantilizados. Justamente por isso não era cogitada, em hipótese alguma, a possibilidade de sua emancipação política, econômica ou até mesmo cultural. “A abordagem do ‘nacionalismo político em África’ explicita, por meio da estereotipia, a discriminação racial, assim como suscita o contraponto da contestação mais radical do colóquio” (RIBEIRO, 1999, p. 432).

Agostinho da Silva considerava um absurdo que essas questões não fossem levadas em conta, já que elas estavam na ordem do dia, fossem nos temas dos noticiários de jornais, ou nas preocupações dos políticos. Entretanto, Marcello Caetano reiterou a sua posição colonialista, exercendo de fato o papel que lhe foi atribuído pelos organizadores do evento:

Os territórios portugueses estão muito longe de se encontrarem em condições de escolherem seus dirigentes ou a eles aderirem, devendo ser mantidos por uma minoria. O continente africano permaneceu durante milênios em completa apatia, sendo incapaz de libertar-se de uma cultura atrasada. Não houve esforço criador, não há contribuição técnica que possa ser atribuída à África. Enquanto outros povos se inquietavam, a África permanecia estacionária, tendo aquelas minorias de revelar àquelas populações as técnicas mais rudimentares. Mesmo a natureza era para estes povos um verdadeiro flagelo pelas doenças que trazia. O Europeu teria sido o libertador africano, conseguindo o domínio do homem africano sobre a Natureza. Assim, as minorias exteriores continuam a ter importância pela ajuda técnica que trazem. Assim, a colonização traz grandes sacrifícios para a metrópole (Marcello Caetano *apud* RIBEIRO, 1999, p. 433).

Essa enfática afirmação demonstra nitidamente o entendimento que o poder salazarista tinha em relação ao seu conjunto de colônias. O europeu era caracterizado como o libertador do continente, aquele que teria tirado os africanos de uma condição inerte e inerme, em favor dos primeiros rudimentos em direção ao progresso. Trata-se obviamente de um ponto de vista eurocêntrico, onde os grandes sacrifícios para a metrópole se confundiriam nas falácias do fardo do homem branco, presente no discurso colonial desde o século XVIII. Agostinho da Silva, opositor declarado do regime de Salazar, tendia a considerar que uma política para África deveria se assentar nas *condições e missão da comunidade luso-brasileira*, por ele idealizada. Este debate revelou a dicotomia *vertical* e *horizontal* da lusofonia, respectivamente associadas ao discurso de Marcello Caetano e ao de Agostinho da Silva.

Toda a construção do raciocínio de Agostinho sobre o Brasil, desde a Exposição Histórica de 1954, passando por suas *Reflexões* de 1957 e *Um Fernando Pessoa* de 1959, tem

como plano de fundo as questões trazidas dos debates que formaram seu pensamento na sua juventude, seja em Lisboa, Paris ou Madrid. Tal raciocínio, que desembocou nas *Condições e missão da comunidade luso-brasileira* serviria de base e diretriz institucional para o CEAO, desde a sua fundação, ocorrida nesse mesmo ano de 1959. As declaradas influências das interpretações de Antônio Sérgio, Jaime Cortesão e Gilberto Freyre, formaram a sua concepção sobre o Brasil, e o papel que ele passaria a desempenhar diante nas relações internacionais à frente do CEAO: “O Brasil é o modelo do futuro quanto à mistura de populações e ao gosto de se encontrar um dia, uma cultura que, sendo geral, respeite a cultura de cada um” (Agostinho da Silva: um pensamento vivo). A esse percurso intelectual surgido em Portugal, denominamos *influência externa* da lusofonia, consubstanciada no processo de formação do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade da Bahia em 1959 – o qual será analisado no capítulo seguinte.

CEAO em correspondência: a primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil

3.1 Considerações sobre o uso das fontes

O contato com essa vasta documentação¹⁵¹ sobre a qual se estruturou o presente capítulo derivou das pistas apresentadas pelo *CD-ROM* anexo em *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*¹⁵², onde existe um inventário da correspondência emitida e recebida pelas diferentes instituições nas quais Agostinho da Silva atuou. Desse montante, interessou-nos buscar a correspondência arquivada dos seus “tempos de CEOA” (1959-1961). Entretanto, ao nos deparar com a documentação arquivada pela biblioteca desta instituição, percebemos que a organização das caixas não correspondia àquela apresentada pelo inventário citado. Nosso trabalho inicial incidiu na digitalização dos documentos guardados nas três caixas-arquivo, referentes aos anos de 1959, 1960 e 1961¹⁵³. Além desta organização, a correspondência está agrupada segundo as seguintes categorias: “emitidas nacionais”, “emitidas internacionais”, “recebidas nacionais”, “recebidas internacionais”, “emitidas UFBA”, “recebidas UFBA” e “correspondências internas”. Diante do amplo montante de documentos, mantivemos essa organização em nosso trabalho, buscando somente aqueles que julgamos relevantes para as discussões que pretendemos levantar nesse capítulo, selecionando-os de acordo com os temas propostos, que serão explicitados adiante.

Além do grande volume documental mencionado, lidamos com outra importante questão: algumas missivas encontram-se incorretamente datadas, talvez por lapso daqueles que as escreveram. Essa constatação é segura, pois existem cartas cujas datas expressas remetem a períodos muito anteriores à fundação do CEOA, mas que contêm informações nominais e específicas sobre as suas atividades. Por esse e outros motivos, muitas das correspondências têm marcações a lápis, geralmente na parte inferior da página, de datas

¹⁵¹ “A coleção da Bahia provém, unicamente, do Acervo do Centro de Estudos Afro-Orientais de sua Universidade Federal, sendo constituída por 1250 unidades de correspondência ativa e 1903 de correspondência passiva. A isso juntam-se, ali, mais 23 documentos diversos, mas irrelevantes para o levantamento epistolar. Suas datas limites são, para o correio ativo de Agostinho, 01.09.1959 e 24.08.82; e para o passivo, 04.01.1959 e 24.04.1975. (...) Assim, em datas muito posteriores àquela em que deixou a direção do Centro de Estudos Afro-Orientais, ainda foram recolhidas a seus arquivos cartas de Agostinho. Isso porque ao longo de anos manteve contacto com os que foram sendo diretores do Centro” (AGOSTINHO, 2007b, p. 36).

¹⁵² *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Amândio Silva e Pedro Agostinho (orgs.). Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007.

¹⁵³ Os documentos digitalizados foram cedidos ao serviço de documentação da biblioteca do CEOA. Esperamos com isso, que eles possam ser úteis a outros pesquisadores, além de contribuir para a preservação dos originais.

diferentes das escritas ou datilografadas no corpo do texto, além de outras informações que algumas vezes são de extrema importância. Acreditamos que essas informações originaram-se no processo de recebimento, manuseio e/ou arquivamento da correspondência; por essa razão, elas foram consideradas, assim como as rasuras, parte integrante do documento, e por isso foram analisadas em conjunto com o conteúdo. Cópias integrais dos documentos analisados estão disponibilizadas nos anexos dessa dissertação, para que possa ser feita a devida conferência e outras possíveis averiguações.

Salientamos que nossa intenção no trabalho de pesquisa junto a este material não é analisar o seu “vai e vem”: tal procedimento só foi adotado quando relevante para as questões propostas e discutidas. De outra parte, privilegiamos o conteúdo em detrimento da personalidade dos remetentes, sempre atentos às sua datação para não incorrerem em anacronismos. É notável e óbvio, que as datas das cartas não determinam o seu conteúdo, e nem formam um conjunto homogêneo, pois muitos contatos iniciados em 1959, por exemplo, só se resolveriam em 1960 ou 1961 (extrapolando por vezes o nosso recorte cronológico). Diante disto, organizamos a documentação por temas que acompanham as nossas propostas de discussão, da seguinte maneira:

1. A fundação do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO): trata-se dos primeiros ofícios endereçados às instituições, políticos e acadêmicos brasileiros e estrangeiros (exceto Portugal e suas colônias) que anunciam o funcionamento da instituição no seio da Universidade da Bahia. Essas missivas tratam de suas expectativas de funcionamento, suas motivações e interesses associados à própria organização institucional. Este tópico é seguido de uma discussão teórica intitulada “O que há de Oriente?”, no qual contextualizamos a carga ideológica do termo, além das motivações da contemplação desta temática pelo CEAO.
2. Nagocentrismo e o ensino da língua iorubá: foram considerados os documentos que tratam dos projetos de se instalar na Bahia o primeiro curso de língua iorubá. A correspondência entre Agostinho da Silva e Pierre Verger (articulador dessas negociações), encontra-se intercalada pelas cartas remetidas e recebidas pelos dois principais candidatos ao cargo de professor da referida língua: Ebenézer Lasebikan e Olayia Fagbamigbe. Salienta-se que o projeto de curso de língua iorubá na Bahia gerou expectativas e interesses recíprocos entre o CEAO e as casas de candomblé de Salvador. Nesse sentido, as relações

entre o CEAO e a Federação Bahiana do Culto Afro-Brasileiro foram analisadas a partir das missivas trocadas entre Jorge Manuel da Rocha (presidente dessa entidade) e Agostinho da Silva, acompanhadas por comentários presentes na correspondência de Vivaldo da Costa Lima ao diretor do CEAO.

3. Prioridade “nagô”, descrédito “banto”: trata-se de documentos contundentes dos planos do CEAO em privilegiar as culturas africanas conhecidas como “nagô” – oriundas principalmente da região ocidental – em detrimento das culturas “banto”, dos povos pertencentes ao grupo etnolinguístico banto, situados majoritariamente na região da África centro-ocidental. A correspondência entre o sub-diretor do Instituto de Línguas Africanas e Orientais de Lourenço Marques (Moçambique) Rodrigo de Sá Nogueira e Agostinho da Silva foi, aqui, eleita fonte privilegiada para esta discussão.
4. Os contatos do CEAO com as colônias portuguesas: ao analisar o nosso conjunto documental, percebemos que as cartas enviadas às entidades portuguesas continham características ímpares quando comparadas àquelas emitidas aos órgãos de qualquer outra nacionalidade. Esse recorte temático selecionado teve por objetivo analisar como eram articulados os discursos, enfatizando as temáticas africanas, em contraposição à correspondência com os órgãos situados na região da África ocidental. Merecem destaque as cartas endereçadas a Maria da Conceição Nobre, criadora do Centro de Estudos Angolano Brasileiro, em Lobito. Esta correspondência nos permitiu identificar que as motivações da criação de centros de estudos brasileiros na região de Angola estavam mais ligadas ao longo processo de independência dessa colônia do que com os interesses do CEAO pela região – embora este tenha mantido relações intensas e oferecido grande apoio às iniciativas angolanas.
5. Os contatos do CEAO com a “Costa” – a busca da matriz africana: esse tópico é uma espécie de continuação de *Nagocentrismo e o ensino da língua iorubá*, uma vez que os contatos com essa região em particular iniciaram-se a partir da necessidade de contratar um professor africano de língua iorubá. Trata-se de um conjunto de cartas remetidas a diferentes instituições da região historicamente conhecida como “Costa dos escravos” (atuais, Nigéria, Benim e Togo) e “Costa do Ouro” (Gana e Costa do Marfim). Merece destaque neste conjunto a correspondência entre Pierre Verger e Agostinho da Silva, e o plano

da criação de um centro de estudos brasileiros na Nigéria (Ibadan) – elaborado por Vivaldo da Costa Lima.

6. Professores brasileiros vão à África: trata-se da correspondência entre Agostinho da Silva e as instituições acadêmicas nigerianas e marfinenses acerca do envio de Vivaldo da Costa Lima para a África. Após sua chegada ao continente, novas missivas foram enviadas para Agostinho, acerca dos planos de enviar outros professores para a África. Também são relevantes neste tópico, as cartas enviadas e recebidas do Ministério das Relações Exteriores do Brasil.
7. Estudantes africanos vêm ao Brasil: privilegiamos as cartas trocadas entre o CEAO e o Ministério das Relações Exteriores brasileiro. Ao evidenciar um maior volume de correspondência com a região ocidental africana, sobretudo devido à presença de Vivaldo da Costa Lima, procuramos diferenciar a atuação do CEAO nessa região, comparada aos contatos estabelecidos com a chamada África portuguesa.
8. “Um pedaço do Brasil na África”: trata-se do conjunto de cartas enviadas ao Ministério das Relações Exteriores e à Secretaria da Presidência da República por Agostinho da Silva, nas quais este procura justificar os planos dos empreendimentos na região de Lagos (Nigéria) e Porto Novo (Benim), escorado por argumentos afetivos que enaltecem os elos históricos mantidos entre a Bahia e estas regiões.
9. Seguindo Nina Rodrigues: este tópico congrega informações sobre dois eventos distintos, porém relacionados. O primeiro é a idealização do Iº Congresso Africano-Brasileiro, motivado pelo centenário de Nina Rodrigues (cartas trocadas entre Pierre Verger, Agostinho da Silva e Vivaldo da Costa Lima). O segundo é a comemoração do primeiro aniversário da independência da Nigéria, no qual analisamos a descrição feita por um artigo de E. L. Lasebikan publicado em uma revista estadunidense, *Negro Digest*. A relação entre os eventos se dá pelo fato de que ambos contem reminiscências do pensamento deste famoso pesquisador maranhense, radicado na Bahia.
10. O Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos: neste tópico trabalhamos com documentos que se referem à criação desta importante entidade, durante o governo do presidente Jânio Quadros. A correspondência entre Agostinho da Silva e o reitor Albérico Fraga e as informações enviadas a Vivaldo da Costa

Lima na África foram substanciais para o tratamento do tema. Encontramos neste conjunto uma carta de Agostinho da Silva ao então deputado Jânio Quadros, comprovando que as relações entre eles eram anteriores à revelada oficialmente pelo idealizador do Centro.

11. Quando Agostinho da Silva deixou a direção do CEAO: trata-se das cartas que revelam o processo de contínuo afastamento de Agostinho da Silva da direção do CEAO. Missivas endereçadas ao reitor Edgard Santos (e posteriormente Albérico Fraga), que complementamos com informações provenientes dos contatos efetuados por Waldir Freitas Oliveira (substituto e futuro diretor do CEAO) e Vivaldo da Costa Lima. Este tópico se encerra com o comunicado oficial de Agostinho da Silva ao reitor Albérico Fraga, despedindo-se definitivamente da instituição.
12. A continuidade do CEAO sem Agostinho: breves apontamentos: trata-se de um conjunto de reflexões que procura demonstrar a complexidade da análise das reminiscências das idéias plantadas no CEAO por Agostinho da Silva ao longo das diferentes fases de sua existência até hoje. As cartas de Waldir Freitas Oliveira ao reitor reiteram a continuidade das medidas implantadas por Agostinho, ao menos durante o primeiro ano de sua gestão.

Salientamos finalmente, que algumas vezes, documentos de temas e datas diferentes foram utilizados para elucidar questões que julgamos pertinentes¹⁵⁴. Nesses casos, os documentos integrais constantes nos anexos servirão para contextualizá-los.

3.2 A fundação do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO)

A fundação do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade da Bahia deu-se em setembro de 1959¹⁵⁵, ocasião em que foram emitidos inúmeros ofícios a instituições e pesquisadores, com o intuito de anunciar o evento. Nas cartas dirigidas a instituições

¹⁵⁴ Isso faz com que não seja possível ordenar ou organizar cronologicamente todos os anexos.

¹⁵⁵ “O centro foi iniciado em junho de 1959, mas só entrou em funcionamento organizado a partir de 9 de setembro do mesmo ano”. Carta de Agostinho da Silva ao adido de Imprensa da Embaixada da Índia, escrita em 27 de maio de 1960 (Anexo 43).

nacionais¹⁵⁶ percebemos reiterada a vinculação direta do CEAO à reitoria da Universidade da Bahia, possivelmente como decorrência da necessidade em afirmar sua legitimidade institucional, pois, segundo Agostinho da Silva,

Naquela altura na Bahia, o meio não admitia (...). O reitor muito bom conhecedor do meio, não deixou que fosse imediatamente público um Centro de Estudos Africanos e Orientais. (...) Estive encavado nas cavas da Universidade e até bem oculto, até que se encontrou outro disfarce melhor procurando-se alguma coisa que eu pudesse ensinar (SILVA, 1994, p. 123).

No momento imediato da fundação do CEAO, a vinculação à figura proeminente do reitor Edgard Santos¹⁵⁷ asseguraria a legitimidade necessária para o funcionamento desse órgão universitário. Estes documentos apresentam a descrição das principais atividades a serem desenvolvidas pelo CEAO: “destina-se êste Centro ao estudo *da área africana e oriental*, no que se refere aos campos da lingüística, literatura, história geral da cultura, desenvolvimento científico e resolução de problemas técnicos” (Anexo 01, grifo nosso).

Entretanto, a proposta inicial de Agostinho da Silva ao reitor, foi a de fundar de um centro de estudos estritamente africanos: “Pareceu-me então, que talvez em Salvador, na Universidade Federal da Bahia, pudesse instalar *alguma coisa que começasse a ensinar África*. E assim foi. Primeiro fundou-se o Centro de Estudos Afro-Orientais” (SILVA, 1994, p. 123, grifo nosso). Contudo, foi recomendação do próprio reitor da universidade que o centro também abrigasse os estudos denominados “orientais”:

Quando lhe perguntei o que pensava da idéia do centro, hesitou um pouco, como quem nada decidira, e sugeriu-me que esperasse uns dias (...). Quando voltei à fala, disse-me Edgard que sim e perguntou-me se não podia ser o centro não só de estudos africanos, mas também de estudos orientais. Sabendo do oriente ainda menos do que sabia de África, não hesitei, no entanto, em aceitar a proposta, pois que entrava eu em tal não para ensinar, mas para que outros aprendessem o que

¹⁵⁶ Trecho: “Tenho a honra de comunicar a V. S. que *a Universidade da Bahia acaba de criar, subordinado-o diretamente à sua Reitoria*, o Centro de Estudos Afro-Orientais” (Anexo 01, grifo nosso).

¹⁵⁷ Médico de formação, também foi fundador da Universidade da Bahia e ministro da educação. Sua atuação no final dos anos 1950 foi caracterizada por Antônio Risério como *uma aventura programática do Avant-Garde na Bahia*: “Ao colocar suas fichas no CEAO, Edgard estava, na verdade, fazendo uma aposta no âmbito da ‘cultura superior’. Investia no desenvolvimento das chamadas ‘ciências sociais’ entre nós, dentro de um projeto político globalizante (ele e Agostinho eram, essencialmente, seres políticos), numa iniciativa prático-teórica não exatamente ‘acadêmica’, que viria carimbada com a chancela ou aval da Unesco. Agostinho trazia para o reitor uma leitura sofisticada da importância de se ter e executar uma política para o Atlântico Sul, envolvendo o conhecimento histórico-cultural das realidades da Bahia e da África e intercâmbios entre as duas margens do oceano. O ‘mundo paralelo’ baiano estaria assim no centro da tela do CEAO, mas este – e não aquele – concentraria o interesse do reitor, seduzido pelo alcance e a originalidade da proposta que lhe fora apresentada” (RISÉRIO, 1995, p. 55).

ignorava o proponente; e tudo se pode fazer com alguma ousadia, paciência, bom senso e adequada altura dos tempos (SILVA, 1996, p. 6).

Apesar do caráter “entrista”¹⁵⁸ da personalidade de Agostinho da Silva, a insistência do reitor e a conveniência do Centro em abrigar estudos “orientais” estavam diretamente relacionadas a questões burocráticas e financeiras, pois

viera a Salvador Roberto de Assunção, na altura embaixador do Brasil junto a Unesco, já que estava o organismo interessado em difundir para o geral o conhecimento do Oriente e se pensara que seria a universidade bom veículo quanto ao Brasil, *como se já se entendesse o que poderia resultar do contato entre a nação americana de língua portuguesa e culturas como a da China ou do Japão, isto para não falar dos pontos-base de Macau e Timor* (SILVA, 1996, p. 5, grifo nosso).

Salientamos que, em um segundo plano, apesar de interessado na criação de um centro de estudos africanos, Agostinho da Silva aceitou a proposta da incorporação das temáticas orientais por acordar com a concepção lusotropicalista do reitor (RIBEIRO, 1999, 294-295), à qual ele também se afeiçoa, como demonstra o trecho acima em destaque. De outra parte, o apoio da Unesco¹⁵⁹ garantiria ainda mais legitimidade à instituição,

porque o embaixador do Brasil na UNESCO dissera ao reitor que este organismo estava interessado em que houvesse estudos orientais no país. O reitor, que era um homem da urologia e que não tinha uma idéia muito perfeita do que se podia fazer nesse campo, quando lhe apareci com uma proposta sobre estudos africanos dizendo que talvez fosse interessante estendê-la a estudos orientais, ele agarrou a ideia, satisfez o embaixador e formou um Centro de Estudos Africanos e Orientais (SILVA, 1994, p. 123).

¹⁵⁸ Cf. LAPASSADE, 1975, p. 299-325.

¹⁵⁹ Organização das Nações Unidas para a educação, à ciência e a cultura. “Numa época em que a Unesco procurava tornar inteligível o fenômeno do racismo, quando este ainda mantinha grande visibilidade, mesmo após o holocausto, a instituição assumiu como um de seus principais objetivos criticar, e com isso, eliminar a validade científica do conceito de raça. Neste caso o Brasil se apresentaria como o ‘laboratório socioantropológico’ privilegiado para desqualificar a importância conferida aos constructos raciais em nome da promissora experiência da miscigenação e assimilação. (...) A pesquisa da Unesco a princípio só seria realizada na Bahia. No entanto, os objetivos da investigação foram ampliados, graças sobretudo à agenda das ciências sociais formulada no final dos anos 1940 e à atuação de uma rede transatlântica de cientistas sociais (...), acrescida da visita de Alfred Métraux no Brasil, no final de 1950 (...). Métraux minimiza os efeitos da discriminação racial no Brasil. (...) ele revela não apenas os motivos que levaram à definição da ampla pesquisa da Unesco no Brasil, como também as ambigüidades das relações entre a ideologia da cordialidade racial e a persistência do racismo. Essa ambivalência permanecerá ao longo do Projeto Unesco” (MAIO, 2004, p. 160-161). Sobre as prerrogativas do Projeto Unesco no Brasil ver: MAIO, Marcos Chor. “Abrindo a Caixa Preta: o Projeto Unesco de relações raciais”. In: *Antropologias, histórias e experiências*. Fernanda Arêas Peixoto, Heloisa Pontes e Lília Moritz Schwarcz (Orgs.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004 e, do mesmo autor, *A história do Projeto Unesco: estudos raciais e sociais no Brasil*. 1997. Tese de doutoramento em Ciência Política – IUPERJ/Casa de Oswaldo Cruz.

O apoio da Unesco, que havia sido prometido anteriormente para o IV^o Colóquio de Estudos Luso-Brasileiros (Cf. RIBEIRO, 1999), veio a se efetivar com a criação do CEAO, o que deixa clara a vinculação entre eles, que se manteria ao longo de todo o processo de institucionalização do Centro. Mesmo que a abrangência em direção aos estudos “orientais” tenha partido das reivindicações da Unesco, é importante refletir sobre a caracterização do termo “oriental”, para além da carga ideológica a ele associada.

3.3 O que há de Oriente?

As reflexões aqui propostas têm como ponto de partida os argumentos expressos no seguinte trecho do livro *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*, de Edward Said:

O Oriente era praticamente um invenção européia e fora desde a Antigüidade um lugar de episódios romanescos, seres exóticos, lembranças e paisagens encantadas, experiências extraordinárias. (...) *O Oriente não é apenas adjacente à Europa; é também o lugar das mais ricas e das mais antigas colônias européias, a fonte de suas civilizações e línguas, seu rival cultural e uma de suas imagens mais profundas e mais recorrentes do Outro.* Além disso, o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) com sua imagem, idéia, personalidade, experiências contrastantes. Mas nada nesse Oriente é meramente imaginativo. O Oriente é uma parte integrante da cultura ‘material’ européia. O Orientalismo expressa e representa essa parte em termos culturais e mesmo ideológicos, num modo de discurso baseado em instituições, vocabulário, erudição, imagens, doutrinas, burocracias e estilos coloniais (SAID, 2007, p.27-28, grifo nosso).

A criação da imagem do oriente pelo “orientalismo” europeu serviu, e ainda serve, para destacar a originalidade da cultura da Europa diante das demais regiões do mundo, atuando como sustentáculo do seu poder ideológico sobre as mesmas. Segundo tal argumento, a longa tradição européia de caracterização e feitura dos estereótipos orientais caracterizou a sua auto-afirmação cultural e identitária, e mantém a sua abrangência como inspiração de um modelo a ser seguido *universalmente*. Pensando historicamente sobre o processo de incorporação (ou mesmo de imposição) dessa “matriz” européia sobre culturas política e economicamente subordinadas, Octávio Ianni afirma que

a transcultura está sempre presente nos desenvolvimentos dos processos civilizatórios envolvidos no contraponto Ocidente e Oriente. Ao lado das justaposições, imitações, paródias ou caricaturas, ocorrem tanto as acomodações como recriações, estas muitas vezes originais, surpreendentes. Antes dos inícios da história moderna, o islamismo havia realizado a tradução e a assimilação de

produções fundamentais do helenismo, o que foi uma espécie de ensaio preliminar do renascimento cultural (IANNI, 2003, p. 78).

A Europa, que teve o elo com a sua matriz “clássica” mantido e recuperado pelo “Oriente” muçulmano, apropriou-se de um discurso¹⁶⁰ de autoridade sobre esses povos durante as suas incursões coloniais, baseando nisso o seu imperialismo após as transições que ficaram conhecidas como renascimento cultural (a retomada do filão greco-romano) e o renascimento comercial¹⁶¹, ou seja, a abertura aos contatos extra-europeus no período pós-medieval. A ação ultramarina ibérica foi, num primeiro momento, responsável pela rearticulação entre espaços outrora ligados geográfica e culturalmente¹⁶², e, num segundo movimento, abriu uma nova frente de atuação nas Américas. O alargamento das concepções de mundo, associado ao etnocentrismo europeu, criou uma idéia daquilo que seria o *universal*, pautado à sua imagem e semelhança. Entretanto, como destaca Ianni,

na transição do século XVIII para o XIX, (...) as monarquias universais da Espanha e Portugal sofrem séria derrota. Nas colônias do Novo Mundo intensificam-se e generalizam-se movimentos nativistas e emancipacionistas, realizando-se a descolonização de grande parte das colônias. (...) Esse foi o contexto histórico-social, político e econômico e socio-cultural em que as novas nações são levadas a elaborar as suas constituições nacionais. (...) Foi assim que se oficializou a “língua nacional”, isto é, o espanhol (ou castelhano?), o português e o inglês, herdados do colonialismo britânico, português e espanhol. *Foi assim que todas as línguas de populações nativas e africanas se tornaram marginais, secundárias, dialetais ou não conspícuas.* (...) Essa é uma história que não se resolve. *Algumas das suas heranças continuam a ressoar através de todo o século XX, freqüentemente de formas decisivas* (IANNI, 2003, p. 46-49, grifo nosso).

A construção das nacionalidades européias no século XIX foi resultado das disputas empreendidas por domínios coloniais, pois “a característica básica da nação moderna e de tudo o que a ela está ligado é sua modernidade (...) [, sendo que,] o significado fundamental

¹⁶⁰ “O orientalismo não é apenas um projeto erudito para adquirir conhecimento mais preciso de um lugar real, o Oriente, mas um discurso que cria seu próprio objeto no desenrolar desse mesmo discurso. (...) O Oriente, dessa maneira, pelo menos como o conhecemos por intermédio do orientalismo, é uma criação de discurso, feita na Europa e exportada de volta para o Oriente. A representação é a um tempo forma de criação e forma de exclusão” (HARDT & NEGRI, 2006, p. 142).

¹⁶¹ Geralmente costuma-se associar esse processo à “Expansão Ultramarina”. O primeiro termo dessa expressão é bastante significativo para refletirmos sobre as intenções imperialistas que a historiografia européia criara para caracterizar a relação da Europa com “outros” povos.

¹⁶² “Pois sempre havia a Índia, onde, depois de Portugal ter estabelecido pioneiramente as primeiras bases da presença européia no início do século XVI, a Europa, sobretudo a Inglaterra, depois de um longo período de atividade essencialmente comercial, dominava politicamente como força de ocupação. Mas a própria Índia nunca ofereceu uma ameaça à Europa. Foi porque a autoridade nativa ali desmoronou e abriu espaço para uma rivalidade inter-européia e para o controle político europeu total que o Oriente indiano pôde ser tratado pela Europa com tanta arrogância de proprietário” (SAID, 2007, p. 177).

de “nação” (...) era político” (HOBBSAWM, 1990, p. 27-31). No Brasil, conforme argumentamos no primeiro capítulo, a criação da nacionalidade baseou-se na valorização dos elos com a Europa; a própria história da nação partiu de paradigmas eurocêntricos¹⁶³. Deste modo, tudo aquilo que estava fora da abrangência européia foi considerado estranho a esse modelo de nação – nesse caso estão incluídos a desvalorização de todos os elementos das culturas africanas e a estereotipificação daquilo que a Europa concebeu como Oriente.

Mais tarde, muito depois da Renascença propriamente dita, ocorre na Europa o que alguns pesquisadores passaram a denominar Renascença Oriental. Desde os primeiros contatos dos Europeus com os povos da Ásia, havia crescido continuamente o interesse e o entusiasmo pelas produções culturais desses povos. (...) Um intercâmbio iniciado em fins do século XV, desabrochou numa Renascença Oriental nos séculos XVIII e XIX, tal foi a profusão de traduções e criações que se multiplicaram (IANNI, 2003, p. 78).

A Renascença Oriental foi um processo que se instalou em praticamente toda a Europa e suas adjacências, refletindo seus propósitos nas áreas em que incidia a sua influência, mesmo que em proporções variadas. Em Portugal,

se o século XVIII assistira à criação das academias de fundação régia que visavam controlar ideologicamente o saber, e onde tinham nascido as primícias do Orientalismo, o século XIX, já de predomínio burguês, institucionalizou a ciência de forma mais livre nas inúmeras sociedades de geografia, de medicina, de antropologia, de literatura. (...) No caso das sociedades orientalistas, estes serão a comparação das línguas, o decifrar das escritas, a descoberta e restauro de monumentos, a tradução e, igualmente, as belas-artes, a história, a economia, a política e a administração coloniais (SANTOS, 2004, p. 52).

No contexto da Renascença Oriental, concomitante às incursões colonialistas nos territórios africanos e asiáticos, Wenceslau de Moraes¹⁶⁴ afigurou-se como expoente desse movimento em Portugal:

¹⁶³ “O pensamento eurocêntrico atribui ao ‘Ocidente’ um sentido quase providencial de destino histórico. O eurocentrismo, assim como a perspectiva renascentista na pintura, olha o mundo a partir de um único ponto de vista privilegiado. Seu mapa baseia-se numa cartografia que centraliza e aumenta a Europa, enquanto literalmente ‘diminui’ a África. O ‘Oriente’ é dividido em ‘Próximo’, ‘Médio’ e ‘Distante’, numa divisão que faz da Europa árbitro das avaliações espaciais, assim como o Meridiano de Greenwich fizera da Inglaterra o centro regulador das medidas temporais. O eurocentrismo bifurca o mundo entre o ‘Ocidente e o resto’” (SHOHAT & STAM, 2006, p. 20-21).

¹⁶⁴ “Sou português. Nasci em Lisboa no dia 30 de Maio de 1854. Estudei o curso de marinha e dediquei-me a official da marinha de guerra. Em tal qualidade fiz numerosas viagens, visitando as Costas da África, da Ásia, da América, etc. Estive cerca de cinco anos na China, tendo ocasião de vir ao Japão a bordo de uma canhoneira de guerra e visitando Nagasaki, Kobe e Yokoama. Em 1893, 1894, 1895 e 1896 voltei ao Japão, por curtas demoras, ao serviço do Governo de Macao, onde eu estava comissionado na capitania do porto de Macao. Em 1896 regressei a Macao, demorando-me por pouco tempo e voltando ao Japão (Kobe). Em 1899, fui nomeado cônsul

Símbolo por excelência de um certo orientalismo que perpassou pela literatura européia oitocentista e começou a fazer-se sentir em Portugal, já tarde, com a Geração de 1870, Wenceslau incarnou, entre nós, o mito do aventureiro que se deixa seduzir a tal ponto pela diferença e pelo exotismo, que acaba por aderir de corpo e alma àquilo com que depara nas suas viagens (AURÉLIO, 2004, p. 9).

Os debates sobre o orientalismo experimentados pela Geração de 1870, amplificados pelo exemplo vivo de Wenceslau de Moraes, esteve também nas páginas da Renascença Portuguesa (Cf. CASTELO BRANCO, 2004, p. 84) e da Seara Nova (Cf. *ibidem*, p. 94), surtindo considerável influência sobre a intelectualidade portuguesa da primeira metade do século XX. Para além disso, a cadente busca por um novo posicionamento de Portugal no concerto das nações ajustou-se a características ascendentes desse orientalismo, pois “há um certo paternalismo em relação à atitude de aproximação para o Oriente, apelando para o respeito e a devida consideração das sociedades desenvolvidas (...) à civilização aquela que desempenham o papel de ‘irmã maior da humanidade’” (GARCÍA, 2000, p. 165).

Subjacente a boa parte da discussão sobre o orientalismo está uma inquietante percepção de que a relação entre culturas é desigual e irremediavelmente secular. (...) Desdobramentos paralelos vêm ocorrendo na Unesco, onde a controvérsia em torno da ordem mundial da informação – e as propostas para sua reforma feitas por vários governos socialistas e do Terceiro Mundo – assumiu as dimensões de uma grande questão internacional. A maioria dessas discussões serve como testemunha, em primeiro lugar, de que a produção de conhecimento ou informação e de imagens estão localizados no que polemicamente foi chamado – por ambos os lados da disputa – de Ocidente metropolitano (SAID, 2003, p. 71-72).

Analisando o histórico das concepções encarnadas no termo, a noção de Oriente vigorava tanto na historiografia brasileira (de aporte luso-eurocêntrico), como também na historiografia portuguesa pós-Geração de 1870, na qual podemos inserir a gênese do pensamento de Agostinho da Silva. Foi pela convergência dessas linhas de pensamento – associadas aos interesses da Unesco – que

o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade da Bahia foi rapidamente estruturado, instalado e logo principiou a funcionar, sem que o reitor desse ouvidos a

de Portugal em Hiogo e Osaka, lugar que exerci até 1913. Em tal data, sentindo-me doente e julgando-me incapaz de exercer um cargo público, pedi ao Governo português a minha exoneração de oficial da marinha e de cônsul, que obtive, e retirei-me para a cidade de Tokushima, onde até agora me encontro, por me aparecer lugar apropriado para descansar de uma carreira trabalhosa e com saúde pouco robusta. Devo acrescentar que, em Kobe e em Tokushima, escrevi, como mero passatempo, alguns livros sobre costumes japoneses, que foram benevolmente recebidos pelo público de Portugal” (ASSOCIAÇÃO WENCESLAU DE MORAES).

quem achava o empreendimento fora de contexto numa nação em que não havia nem africanistas nem orientalistas e em que apareciam como remotas ou inexistentes quaisquer relações com os ainda longínquos países de África e de Ásia (SILVA, *Da existência do CEAO*, 6 Nov. 1970, p. 129).

A inexistência de especialistas nessas áreas não foi impeditivo para a constituição do CEAO, que passou a buscar um novo olhar sobre os campos que pretendia estudar a partir dos paradigmas vigentes na época.

3.4 Nagocentrismo e o ensino da língua iorubá

A inexistência de especialistas fez com que os pesquisadores das temáticas afro-brasileiras fossem requisitados pelo Centro para realizar as pesquisas relativas à África; a noção de sobrevivência africana na Bahia, e a proeminente valorização das culturas “nagô” – referidas no primeiro capítulo – são marcantes desde as suas primeiras ações. A idealização da instituição, corrente nos bastidores do IV^o Colóquio de Estudos Luso-Brasileiros, teria como empreendimento pioneiro o esforço de ensinar uma língua africana na Bahia: a língua iorubá.

Foi proposta no Colóquio de Estudos Luso-Brasileiros a criação na Faculdade de Filosofia do ensino de uma língua africana. *A proposta foi aprovada e logo veio a idéia de que se ensinasse o iorubá*, ficando eu encarregado de promover as gestões sobre o assunto. Seria necessário, para evitar certas intervenções locais que o professor viesse daí mesmo e fosse uma pessoa com bastante conhecimento científico da língua e ao mesmo tempo com títulos que fossem indiscutíveis (...). Gostaria de saber com a possível urgência o que pensa de tudo isso e se haveria alguma possibilidade de já no próximo ano letivo termos aqui esse ensino (...). O mais interessante seria que a pessoa designada para esse ensino tivesse algum interesse em assuntos brasileiros: rapidamente lhe ensinaria a língua e ele poderia no regresso a Nigéria, tomar conta de um Centro de Estudos Brasileiros (Carta de Agostinho da Silva a Pierre Verger, 16 de Setembro de 1959, Anexo 2, grifo nosso).

Nessa carta Agostinho da Silva confirma a vinculação da criação do CEAO aos debates e aos bastidores do IV^o Colóquio de Estudos Luso-Brasileiros. Além disso, o contato e as orientações de Pierre Verger, interessado nas relações entre a Bahia e a África, são indicativos do envolvimento de pesquisadores dedicados aos estudos afro-brasileiros no processo de fundação dos primeiros estudos africanos no Brasil:

Se eu no Brasil, me tivesse obrigado a escolher doutores para fazer a Universidade da Paraíba, a Universidade de Santa Catarina, a Universidade de Brasília e outros

institutos em outras Universidades eu não tinha feito nada. Entrou quem havia, entrou o que havia e deram todos muito bom trabalho, porque lá se desenvolveram (Agostinho da Silva *apud* MATTOS, 2006).

Nesses termos, foi Vivaldo da Costa Lima¹⁶⁵ o estudioso encarregado de imprimir as diretrizes das pesquisas africanas do Centro, apresentando um plano de estruturação do Departamento de Etnologia a Agostinho da Silva, em correspondência datada de novembro de 1959:

Escrevo-lhe no sentido de, por carta, estender-me um pouco mais sobre certos pontos que, ultimamente têm sido o tema de nossas palestras – dentro do planejamento do Centro de Estudos Afro-Orientais. Permita que eu procure dar a esta carta uma espécie de roteiro, que, de certo nada terá de rígido ou sistemático. Assim, abordarei de início, a minha situação em relação ao Centro. (...) *fui apresentado ao senhor nos dias dos preparativos do IV Colóquio pelo Heron e pelo Rossi, já sabia por aqueles amigos nossos de seus planos em relação a um Centro de Estudos Afro-Orientais.* (...) já nos venho realizando no setor de Etnografia, mas precisamente das sobrevivências religiosas africanas no Brasil. Nela eu seria mais proveitoso (...) ao trabalho que pretendo realizar do que fazê-lo sob o patrocínio de seu órgão universitário. Será desnecessário referir às vantagens decorrentes dessa condição (...). Fui nessas palestras iniciais e nos encontros subsequentes no desenrolar do IV Colóquio – também o senhor muito me a vi no sentido de sistematizar esses estudos e fazer deles, mesmo, um departamento do incipiente Centro. A essa altura tenho eu, a pedido do Heron Alencar, preparado essa pequena plaquete [?] que iria servir de roteiro aos participantes do Colóquio recusa [?] das promoções digamos culturais do mesmo – o Candomblé. Esse pequeno trabalho foi compilado com os mto que venho recolhendo há tempos, para meu estudo mais detalhado e completo que estou preparando sobre a história de suas Casas [?] de Santo – enorme etnografia em que estudo uma grande casa de Candomblé na Bahia – de suas origens místicas até os dias de hoje, incluindo a análise de sua liturgia, folclore, vida social e situação econômica de seus membros. *Esse tipo de trabalho (...) é indispensável para um posterior estudo comparativo e perfeito entendimento desse complexo religioso afrobaiano;* o problema do sincretismo afro-católico, das irmandades religiosas católicas de negros, da atual situação dessas irmandades, até. Nada disso foi ainda feito e além da bibliografia sobre a matéria ser muito avolumada – creio que um estudo sistemático desses problemas está ainda por fazer. Entra aí, agora, o que chamarei – minha situação diante do Centro. O senhor reitor falou-me que em fevereiro próximo acertaria os pormenores relativos a minha situação junto ao Centro, o contrato de serviços etc. (...) *O que de logo – e dentro do que com certa pretensão poderia chamar de minha especialidade – [sic] um levantamento completo dos estudos afrobrasileiros realizados até agora na Bahia. Assim – de Nina Rodrigues a Pierre Verger – toda essa obra seria revista criticamente e dela se partiria para uma pesquisa racional e não amadorística, com o critério científico indispensável (...) trabalhos de equipe, serviço completo de documentação, estudos comparativos, etc.* Só isso – creio – justificaria a criação de um órgão que já a estes ritos da Etnologia se dedicasse (Anexo 24, grifo nosso em itálico).

¹⁶⁵ “Vivaldo da Costa Lima chama atenção, no campo da história social da Bahia na década de 30, para o ‘crescente empenho do negro em sua luta pela identidade cultural e participação política. (...) as ‘religiões africanas’ dos tempos de Nina, já eram, para Ramos e Carneiro, ‘religiões negras’. Religiões do povo negro da Bahia’. Adiante, Vivaldo – ele mesmo um mulato refinado e Obá de Xangô –, sintetiza: ‘Respeito à tradição. Emergência de novas lideranças. Crescente afirmação social e política. Este, num amplo espectro, o quadro dos candomblés da Bahia na década de trinta’” (RISÉRIO, 1995, p. 57).

As iniciativas do Centro e as concepções de Agostinho estavam de acordo com as propostas apresentadas por Vivaldo da Costa Lima: a proeminência do estudo do candomblé (nagô); a ascendência teórica de Nina Rodrigues e os estudos culturais comparativos, pautados nas temáticas da religiosidade afro-baiana. Tanto que a imprescindibilidade de sua presença no quadro de funcionários do CEAO foi confirmada por Agostinho na carta de 04 de dezembro de 1959: “Quero dizer-lhe desde já, que o Centro considera a sua participação como indispensável e como uma das mais valiosas que poderia obter” (Anexo 8). A importância auferida ao candomblé e aos elementos culturais nagô fica clara tanto na carta endereçada a Pierre Verger, quanto na aceitação das propostas de Costa Lima. Essa premissa das atividades do CEAO reflete-se na insistência de Agostinho da Silva a Verger, na busca de um professor para lecionar língua iorubá na Universidade da Bahia: “Como voltei a ser solicitado no sentido de providenciar o mais rapidamente possível o ensino de língua iorubá na Bahia, gostaria de saber se há alguma probabilidade de conseguirmos o Professor de que lhe falei na minha carta do dia 16 de setembro” (Anexo 13).

Ao encontrar um candidato que preencheria os requisitos expressos por Agostinho, Pierre Verger respondeu a sua carta em 12 de Outubro de 1959:

Pensei que o tal E.L. Lasebikan, autor de vários livros de língua Yourubá seria o mais indicado. (...) *Además de suas qualidades de professor, (...) parece que não he cortado das tradições antigas que tem interes para a melhor compreensão da herança africana que a Bahia tem.* Infelizmente entre certos novos intelectuais são muitos occidentalizados demais e que não sabem muito dessas tradições. (...) O Lasebikan parece ser dos poucos que poderia juntar o conhecimento da lingua com as subtilezas o interes humano para os que a falão (Anexo 26, grifo nosso).

Ao atribuir elementar importância às relações desse candidato-pesquisador com as tradições ancestrais iorubanas, Pierre Verger apresentou uma visão bastante lúcida da impossibilidade de separação entre o sujeito e o objeto de pesquisa¹⁶⁶, justificando por isso mesmo a escolha do candidato. Por outro lado, Verger partiu do pressuposto da permanência da África na Bahia, certamente por estar inserido na tradição de estudos iniciada por Nina

¹⁶⁶ O ideal da distinção entre o pesquisador e seu objeto de pesquisa era vigente na antropologia das religiões pelas noções derivadas d’*As formas elementares da vida religiosa* de Émile Durkheim (1912), as quais sofreram posteriormente, duro golpe d’*A interpretação das culturas* de Clifford Geertz (1973), que argumentava a impossibilidade de tal distinção, derrubando a crença cientificista da objetividade e da isenção do pesquisador diante do seu objeto de pesquisa. Sobre as relações entre pesquisadores e seus ‘sujeitos’ de pesquisa no contexto das religiões afro-brasileiras, ver SILVA, Wagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e textos etnográficos nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2000.

Rodrigues, que James Matory denominou como nagocentrismo. A apreensão sincrética da configuração litúrgica do candomblé, apontada como indispensável no plano de estudos de Vivaldo da Costa Lima, é o suficiente para inferirmos que essa religião era, à essa época, entendida distintamente das suas origens em África, nas quais ela não existia sob tal conformação. De outra parte, a busca pelo contato da matriz africana expressa, por outro lado, um forte apego à noção de “sobrevivência” da África¹⁶⁷ no Brasil, mais precisamente na Bahia. A crítica de Verger ao processo de ocidentalização dos pesquisadores referidos em sua carta, faz coro à censura dirigida aos processos civilizatórios europeus em África, e à sua conseqüente influência nos imaginários africanos, uma vez que estes foram (e ainda são) freqüentemente enquadrados em paradigmas ocidentais¹⁶⁸.

No que tange às questões pragmáticas, o fato do Professor Lasebikan ter esposa e filha poderia atribular as negociações de sua contratação – justificado pelos possíveis transtornos relativos ao aumento dos custos com a sua remuneração e acomodação de sua família. Por isso, em 25 de Outubro de 1959, Pierre Verger escreveu novamente a Agostinho da Silva:

Já tenho outro candidato (este más certo) para dar cursos de Youruba na Universidade. O encontrei numa junta de estudos históricos e parece muito interessado por esse trabalho. Se chama Olaiya Fagbamigbe, e he professor no St. Peter College (...). Não tem grados universitarios, porem, tem boas qualidades por desempenhar essas actividades, tem interesse nas coisas e não ve so o lado da situação financeira e de prerrogativas ligadas a ella. Tem o vantagem de ter interes nas tradiçoens Youruba, e conhecer las bastante, o que se encontra dificilmente por agora dentro do medio dos universitarios ja tocados demais pela ensenhança occidentalizada que han recebidos (Anexo 27).

A manutenção das relações com as tradições iorubanas, como fica claro no excerto acima, é exigência do processo seletivo para professor de língua iorubá do CEAO. Verger titubeia ao caracterizar Fagbamigbe como uma opção ‘melhor’ que Lasebikan – como a rasura presente no documento deixa claro. A tendência para a escolha de Lasebikan talvez se explique pela advertência inicial de Agostinho, que desejava que o candidato fosse “uma

¹⁶⁷ Como desdobramento e problematização dessas questões, elaboraremos adiante uma discussão conceitual acerca da *África Afetiva* e da *África Efetiva*.

¹⁶⁸ “Pretender-se com direito à filosofia é reivindicar o que há de mais importante, mais difícil e mais fundamental na tradição do Ocidente; e o poder duradouro dessa pretensão reflete-se na resposta mais comum do estrangeiro inquisitivo (...) ‘Existe uma filosofia africana?’ (...). Entretanto, já que ‘filosofia’ é uma palavra tão dúbia, há várias maneiras de interpretar essa pergunta. Se ela significar ‘Existe uma filosofia popular na África?’, a resposta é: ‘A África tem povos e culturas vivos e, portanto, necessariamente, filosofias populares.’ Mas, se o ‘africana’ de ‘filosofia africana’ tiver a intenção de distinguir uma espécie local, não parece haver razão tremendamente boa para supor que a resposta seja sim” (APPIAH, 1997, 131-135).

pessoa com bastante conhecimento científico da língua e ao mesmo tempo com títulos que fossem indiscutíveis” (Anexo 2).

O entusiasmo gerado pela resposta afirmativa de Lasebikan motivou Verger a enviar uma nova missiva a Agostinho da Silva em 29 de Outubro de 1959:

Caro amigo Agostinho da Silva. Já recebi carta do Lasebikan de Londres, parece entusiasmado por a ideia de ir a Bahia ensinar Youruba, aqui copio passagens da carta recebida. (...) “But, you see, Linguistic is a subject next to my heart, and, provide the conditions of service and reasonable, and there are prospects for me for the future. I will gladly consider taking up the appointment in the University of Bahia for some years at least, before finally retuning to Nigeria. I am sure to find great pleasure in teaching Youruba in Brazil. (...) I shall look foward to receiving the official letter from the “Centro de Estudos Afro-Orientais” as stated in your letter.” A Carta parece bastante alentadora, e de fato o Lasebikan deve ser um elemento de valor para desempenhar o tal posto de professor de Yoruba. Si por acaso não convem as condições, sempre poderão pensar ao Fagbamigbe o outro que aparecer (Anexo 28).

Em carta para Pierre Verger, datada de 17 de novembro do mesmo ano, Agostinho relata a indecisão na Universidade da Bahia sobre a preferência a algum desses dois candidatos:

Inclina-se o reitor para o Lasebikan e inclinam-se outros amigos para o Fagbamigbe. A minha idéia que que haveria de fazer as duas coisas, vindo sucessivamente a Bahia um e outro. (...) o ideal seria que pudéssemos fazer conhecer o Brasil a vários nigerianos, ao mesmo tempo que professores brasileiros pudessem ir a Nigéria. Poderíamos pensar mais tarde na organização, em ponto da Nigéria que lhe parece mais conveniente de um Centro ou Núcleo de Estudos Brasileiros, para onde remeteríamos bibliografia, gravações, fotografias, etc. Não se esqueça de dizer se essa idéia lhe parece exequível (Anexo 6).

Novamente a correspondência entre Agostinho e Verger revela as intenções do primeiro em instalar centros de estudos brasileiros em países africanos e asiáticos. O projeto visava pôr em prática alguns dos pressupostos da idéia de *comunidade luso-brasileira*, de acordo com as *condições e missão* anteriormente mencionadas. Trataremos desse assunto adiante. No momento, pretendemos continuar a descrever e analisar o longo processo seletivo do professor de língua iorubá para o CEAO.

Candidatando-se oficialmente ao cargo, Olaiya Fagbamigbe escreveu a Agostinho da Silva em 05 de dezembro de 1959:

I learn from Dr. Pierre Verger that you want a Yoruba Lecturer to to teach Yoruba language in the University of Bahia. (...) I'm 30 and bachelor. (...) My academic qualification is an equivalent of that of an intermediate degree. But I have qualified as a holder of the Nigerian Teacher's Certificate Grade one. I should be delighted to read from you soon (Anexo 32).

Fagbamigbe reiterou as suas intenções na carta escrita no dia 30 do mesmo mês, endereçada a Agostinho:

I am very pleased that you would like to start work in Yoruba as soon as possible. I should like you to know that I am ready to come to Brazil as soon as you communicate your decision to me. (...) I want to make use of the opportunity to popularize the Yoruba Culture which I love so much. (...) opportunity to enable me to 'breathe the Yoruba life' into the inhabitants of Brazil both in and outside the University of Bahia. (...) If you decide to offer me the post, you should let me know immediately what arrangements you are making for my passage to Brazil (Anexo 33).

Indeciso diante da correspondência de Fagbamigbe, Agostinho da Silva escreveu a Pierre Verger em 14 de janeiro de 1960:

Como a carta referente ao professor Fagbamigbe chegou depois de iniciada a negociação com o Professor Lasebikan supunho que o magnífico reitor se inclinará a que venha este primeiro, ficando o Professor Fagbamigbe para o 2º período, a não ser que a questão de Lasebikan ser casado faça preferir Fagbamigbe. De qualquer modo gostaríamos bem de que o curso se iniciasse o mais depressa possível já que os nossos cursos, bem menos importantes para a Bahia já vão em bom andamento (Anexo 34).

Mostrando-se inclinado a escolher o Professor Lasebikan, Agostinho insistiu na urgência do início do ensino da língua iorubá no CEAQ. Os cursos “bem menos importantes para a Bahia” a que ele se referiu são os cursos de língua hebraica (o primeiro a ser estabelecido no Centro), russo e árabe¹⁶⁹. Nessa carta, Agostinho reiterava as suas intenções iniciais na configuração da instituição: o privilégio das temáticas africanas em detrimento dos estudos denominados Orientais.

Demonstrando grande interesse pelo cargo, Olaiya Fagbamigbe escreveu novamente a Agostinho em 22 de fevereiro de 1960:

¹⁶⁹ “Estão atualmente funcionando os cursos de hebreu moderno, russo e árabe. Contamos abrir no segundo semestre os de yorubá e indi” (Carta de Agostinho da Silva escrita em 05 de maio de 1960 ao adido cultural da Embaixada da Índia, Anexo 43).

I quite appreciate your desire to have an experienced man to begin the work in Yoruba Language at your University. Meanwhile, I should like to make the following statements: I'm ready to arrive in Bahia in May ou June. This will give us time to plan our lessons for the begining of your Second Term in August. I am prepared to be with you for three to five years (1960-1965) this period could be extended of course. I am ready to travel by sea and I shoud you to arrange my passage. I am prepared to write some panphlets for use as text books. But in order to prepare books that will be of real use, it will be necessary for me to get in touch with your own environment; Nevertheless I shall, as soon as I hear from you, begin to collect drawings and photographs which will be useful ilustrations for books meant to introduce Yoruba Language and Culture to foreigners. I am ready to accept anythings between 200 and 250 (two hundread and two hundred and fifty dollars) as salary per month. I enclose have with some of my recent photographs. My certificates will be sent on request. Yours sincerely, Olaiya Fagbamigbe (Anexo 76).

O esmero apresentado pelo candidato impressionou Agostinho da Silva, que se viu na obrigação de verificar a real disponibilidade de Lasebikan para ocupar o cargo, na correspondência dos dias 03 e 23 de fevereiro de 1960:

Dear Mr. Lasebikan. I hope you received my letter of the 3rd February. I am anxious to know your answer to the official letter I sendo to you. I have, and all my friends with me, appreciated very much your photos; we should like to have You here as soon as possible. Yours sincely (Anexo 55).

Diante das cartas – uma recebida e outra não – E. L. Lasebikan respondeu ao diretor do CEAO no dia primeiro do mês de março de 1960:

Not knowing the contents of the letter of 3rd February, it is impossible for me to give the answer request in the letter of 23rd of February. (...) I presume the missing letter contains your aswers to the enquiries I made in that letter, namely: - 1. Proposed date of appoiment. 2. A course in Portuguese for me. 3. Arrangements for my family, especially with reference to our's daughter's schooling. 4. Travel arrangements. 5. Salary scale and other conditions of service. Provided thar the answers to the above enquiries prove to be to my best interests, then I find no difficulty in accepting the post, and the next move would be for you to book a passage for me, my wife and our daughter (aged seven) by the next avaiable boat, or, alternatively, to make arrangements for our passage to be booked here in London. I have discovered that it is quite possible for me to begin some couses in Portuguese while I am in still in London, although there will be hardly be enough time for me to complete the courses. (...) I also wish to take this course. Yours sincerely, E. L. Lasebikan (Anexo 77).

Ao longo dessa correspondência, Lasebikan também ganhou a simpatia de Agostinho ao se mostrar interessado pelo cargo e ao cogitar estudar a língua portuguesa antes de se dirigir à Bahia. Agostinho, que reenviou a carta extraviada de 3 de Fevereiro de 1960, recebeu a resposta do Professor E. L. Lasebikan em 15 de Março de 1960:

Thank you very much for sending me a copy of your letter of the 3rd of February, which copy arrived yesterday. It is extremely kind of you to offer teach me Portuguese yourself. (...) I have started attending lessons in the course arranged by the Language Tuition Centre in Brazilian Portuguese (...) I shall soon resume my Portuguese study under you. After all, o português não é muito difícil. (...) we can only hope to begin the courses in Youruba at the commencement of the Second Term, that is, August next. The lessons have to be prepared (...). It is therefore necessary for me to arrive in Brazil as soon as possible, if the Youruba courses are to begin next August. (...) With reference of salary, all I can do is to state the salaries I last earned as a schoolmaster in Nigeria, and as a Welfare Officer in London, and also stated my financial prospects on complementation of my present studies, and becoming a Barrister-at-Law. (...) Looking forward to hearing from you about our passage, I remain, Yours sincerely, E. L. Lasebikan (Anexo 78).

Como Lasebikan interessou-se por uma estadia prolongada na Bahia, Agostinho escreveu uma carta a ela, em 22 de março de 1960, dizendo que:

the Budget Law of our Universities does not allow us to sign a contract for more than 1 year and as Yoruba is not a part of the regular, or basic, courses of the University it is not possible to think about a permanent appointment, as we should like to make it. (...) I hope the arrangement we be set is satisfactory to you. Brasil, specially Bahia, is a lovely country to live in (I am myself of foreign origin) and I like that if you are here for a year you will remain for a long time (Anexo 56).

Apesar da advertência de Agostinho, a documentação mostrou que a permanência de Lasebikan na Bahia se estendeu para além da previsão inicial¹⁷⁰.

Interessado pelo andamento das negociações a respeito da contratação do professor de língua iorubá, Pierre Verger escreveu a Agostinho da Silva em 06 de maio de 1960:

Faz umas semanas que estou em Londres para completar as minhas pesquisas, e aqui encontrei o Lasebikan que me contou que tudo parece em bom caminho para a viagem que vai fazer na Bahia e o trabalho na Universidade. Me digo que vai sair provavelmente em julho, tão pronto que termina uns exames que tem que passar aqui. Me alegrou sumamente a notícia. Pessoalmente vou para Paris o 15 de maio e chegarei, si Deus e os Orishas quer por o Provence o 3 de julho proximo. Viva a Boa Terra e muito me alegrou ter a oportunidade de encontrar o amigo e falar com elle dos varios topicos de interesses comun. Nessa espera o deixa com abraço o Pierre Verger (Anexo 84).

¹⁷⁰ “Vindo ao Brasil para ensinar a língua Yoruba em nosso Centro de Estudos e, assegurada a posição no contexto destes trabalhos pelo interesse direto do S. Exa. Presidente da República por tudo o que se refere à aproximação cultural com a África, deseja o referido Senhor Professor que lhe seja concedido visto permanente”. Carta de Agostinho da Silva ao Diretor de Serviço de Estrangeiro da Polícia Marítima e Aérea. Salvador, 20 de Julho de 1961 (Anexo 123).

Confirmando o comentário que Verger teceu sobre o interesse de Lasebikan em integrar o Centro, Agostinho recebeu uma outra carta de Londres, escrita pelo candidato no primeiro dia de abril de 1960:

I observe your expansion with regard to permanent and contract services, and salary conditions. In view of all circumstances involved, I accept your offer of 260 dollars a month (...). Thank you very much for your compliment about my portuguese. I beg my pardon, but I think you do flatter me a little. If, in a couple of years (not months), my portuguese is as good as the English I read in your letters. I shall have cause to thank my star. I leave the arrangements of the booking of our passage entirely in your hands, and I hope we shall hear from you or the Shipping Company in due course (Anexo 80).

Apesar de Lasebikan ter confirmado a imediata disponibilidade para viajar à Bahia e ocupar o cargo oferecido, alguns imprevistos o obrigaram a alterar os planos. Quatro dias depois, escreveu nova carta para Agostinho apresentando alternativas para contornar tais inconveniências:

I have to inform you herewith of the following modifications in the details of the arrangements about my proposed visit to Brazil. (...) The earliest I can hope to travel is by the first boat in July, say, the Paraguay Star which sails from London on the 8th of July, and arrives in Salvador on the 21st of July. (...) We have decided that our best plan is that I should come out alone in the first instant. Arrangements will be made for my family to join me later, but that will depend upon a number of things. I should therefore make a requisition for a single accomodation for me when you book the passage (Anexo 81).

Em carta de 02 de maio de 1960, Agostinho da Silva informa Pierre Verger sobre o andamento das negociações por ele iniciadas:

Já se firmou a combinação com o Lasebikan, que deve estar aqui no começo do próximo semestre; vou neste sentido sentido escrever ao Professor Fagbamigbe ¹⁷¹: Lasebikan foi primeiro com o qual estabelecemos contacto e a êle cabia portanto decidir, em 1º lugar, se queria ou não vir para aqui. Mas o 1º candidato depois de Lasebikan será naturalmente o Professor Fagbamigbe; todos gostamos dele, pelas cartas, pelos títulos e pelos relatos, de modo que é quase seguro que o veremos ainda pela Bahia¹⁷². (...) estamos com o maior interêsse em ativar as relações Brasil Africa-Occidental, inteiramente convencidos de que há de que formar um conjunto afro-brasileiro, numa extensão a domínios sociais, pedagógicos, econômicos e políticos daquilo que afinal é a história de várias famílias da África e do Brasil (Anexo 58).

¹⁷¹ Não encontramos essa carta na documentação arquivada pelo CEAO.

¹⁷² Nenhuma menção à sua presença apareceu na documentação consultada, pelo menos durante toda a vigência de Agostinho da Silva na direção do CEAO, até outubro de 1961.

No dia 18 de maio de 1960 Agostinho reiterou essa informação: “Creio que o professor Lasebikan deverá chegar mais ou menos por essa altura de modo que teremos amplamente ocasião de planejar coisas futuras” (Anexo 60). Além dos contratempos relativos aos afazeres de Lasebikan em Londres, as negociações foram prejudicadas ainda pelos problemas ocorridos com o serviço de correios:

I wish to refer to my letter of 4th of April, to which I have no reply. In that letter, I informed you that I had to postpone my proposed visit to Bahia because I had to sit for two examinations in connection with my legal studies. (...) As I wrote in my letter of 4th of April, we have arranged that I should come out first, and that my family should join me later. I shall be grateful, therefore, if you will make arrangements for my passage by sea or by air, at your earliest convenience (Carta do Professor Lasebikan a Agostinho da Silva. Londres, 06 de Junho de 1960, Anexo 87).

Para evitar os problemas de extravio ocorridos com as cartas emitidas via correio, Agostinho da Silva resolveu telegrafar a Lasebikan para acertar os últimos detalhes de sua viagem à Bahia, como podemos constatar pela carta remetida de Londres em 09 de Agosto de 1960:

Thank you very much for your telegrams of the 19th of June and 21st of June, and your letter of the 27th of June. I have now been booked to travel on aircraft of the Panair do Brasil as follows: London / Recife... 23rd August departing London Airport at 3 p.m. Recife / Salvador . 24th August departing Recife at 9.50 p.m. I shall be grateful if you will make arrangements for someone to meet me on arrival at Salvador. (...) Hoping to see you soon, Yours very sincerely, E. L. Lasebikan (Anexo 91).

Concomitante aos últimos meses das negociações com o professor Lasebikan, o CEAO estabeleceu contatos com a Federação Bahiana do Culto Afro-Brasileiro, na tentativa de assegurar a presença do seu público-alvo no curso que há tempos planejava instalar na universidade, como demonstra a carta de Jorge Manuel da Rocha, presidente da federação, a Agostinho da Silva, do dia 02 de Abril de 1960:

Não menos importante foi o convite feito pelo Departamento Etnológico – ao Professor E. L. Lasebikan, afim de realizar pela primeira vez no Brasil curso da língua Yorubá, cuja iniciativa essa Federação manifesta de logo seu apoio e propõe fazer sentir aos filiados dessa Federação da necessidade imprescindível do seu comparecimento o aperfeiçoamento do idioma dos nossos antepassados. (...) Solicito de V. S. seus bons auspícios no sentido de nos comunicar com antecedência necessária a chegada do Ilustre Professor, afim de que seja convocado o maior

numero possivel dos que desejam aperfeiçoar-se. Sirvo-me da oportunidade para enviar a V. S. os protestos de da minha estima e elevado aprêço (Anexo 68).

Assim, “logo que se iniciou esse curso de Iorubá, gente do Candomblé começou a ir lá; foi a primeira vez que no Brasil tinha alunos sem a instrução primária (...) foi uma coisa inteiramente nova (...). Bom, então isso pegou, e foi o primeiro centro sobre estudos africanos no Brasil” (Agostinho da Silva *apud* MATTOS, 2006). Fato inédito no Brasil, pessoas sem formação universitária passaram a freqüentar cursos de extensão oferecidos gratuitamente pelo CEAO, o que marca a grande diferença e novidade representada pelo Centro na relação entre a academia e as comunidades afro-religiosas, estabelecida desde os contatos iniciados por Nina Rodrigues, em suas pesquisas etnológicas, e por Gilberto Freyre, pela ocasião do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro. A partir de então as comunidades se dirigiam à universidade não mais como ‘objetos de pesquisa’ no sentido de fundamentar o discurso acadêmico, mas como estudantes interessados em realizar pesquisas sobre as suas tradições.

Isso não significava que não houvesse atritos entre as duas esferas de saber. As divergências apareceram, por exemplo, por ocasião da chegada do professor Ebenézer Latunde Lasebikan¹⁷³ à Salvador, conforme relatou Vivaldo da Costa Lima em carta a Agostinho da Silva:

É possível que, em conversa posterior com o snr. Jorge Rocha eu lhe tenha prometido avisá-lo da chegada do Professor e se eu não o fiz, sabe muito bem porque. Sabe V. S. que não houve uma “comissão de recepção,” apenas um grupo de pessoas que foram informalmente ao aeroporto receber o Prof. Lasebikan. Não vejo o porque o presidente da Federação devesse estar incluído naquele grupo. A comunicação, por outro lado, da chegada de Lasebikan e início do curso, V. S. mesmo recomendou que a não enviasse antes de ter conhecimento dos termos ofício-protesto de que, oficiosamente, tivesse conhecimento. Creio que com esta carta V. S. terá elementos para responder convenientemente o Snr. Jorge Rocha. Deixo de repetir, aqui, a minha opinião pessoal sobre o referido cidadão e suas atividades junto às Casas de Santo da Bahia, por achar que isto não venha ao caso. A V. S. e não a mim cabe responder à sua indiscreção e impertinência (Carta de Vivaldo da Costa Lima a Agostinho da Silva, de 08 de setembro de 1960, Anexo 53).

¹⁷³ O contato com as comunidades religiosas afro-brasileiras e com os pesquisadores do CEAO apresentaram ao pesquisador nigeriano um novo significado da cultura brasileira e suas relações com a África: “Brazilian Culture appears to me as a Culture of Cultures, constantly being further enriched by the development of the various aspects of the ethnic groups that go to make the Brazilian nation. The systematic study of African languages and cultures has only just started, and is bound to increase and development as time goes on. (...) What a further enrichment will be made of a Culture of Cultures!” (LASEBIKAN, 1963, p. 79).

Como retratação¹⁷⁴ a Jorge Manoel da Rocha, Agostinho escreveu-lhe outra carta no dia 05 de outubro, na tentativa de manter ilesa a relação do CEAO com a Federação Bahiana do Culto Afro-Brasileiro:

Quanto a quaisquer avisos de chegada do Sr. Prof. E. L. Lasebikan, não fêz êste Centro qualquer comunicação oficial sôbre o assunto. De qualquer modo, confirmo a V. S. que foram transmitidos os seus votos de boas vindas ao requerido Senhor Professor e que continuamos ao dispôr dessa Federação para tudo aquilo que pudermos ser úteis (Anexo 47).

A articulação do CEAO com os candomblés baianos revela, no contexto da documentação analisada, a manutenção do nagocentrismo resultante dos

estudos inaugurais da antropologia na Bahia [que] afirmavam a superioridade numérica e, sobretudo, o maior peso cultural dos povos oriundos da Costa da Mina e do Golfo do Benim – genericamente denominados sudaneses – e um nem sempre disfarçado “desprezo” pelos africanos do centro-oeste do continente – também genericamente denominados “bantos” (REGINALDO, 2005, p. 08).

Visto como sobrevivência nítida da África no Brasil, o candomblé é descrito nas obras dos pesquisadores interessados nas temáticas afro-brasileiras, como um mundo à parte:

Para Bastide [colaborador do CEAO¹⁷⁵], o candomblé de procedência nagô, onde se observa a menor incidência de sincretismo, é formado por ele como o exemplo mais fidedigno do mundo africano, descrito como sistema de partição específico, “pedaços da África plantados em pleno coração do Brasil” (OLIVEIRA, 2008, p. 85).

A crença dos primeiros pesquisadores do CEAO na manutenção da África no Brasil, associada às concepções nagocêntricas, reitera os conteúdos dos

velhos manuais de história do Brasil [que] costumam dizer que os negros africanos escravizados que aqui chegaram eram *sudaneses* ou *bantos*. Costumam também contrapor os bantos aos sudaneses, lançando sobre os primeiros o estigma da mais

¹⁷⁴ “Agradecendo a V. S. os protestos de seu valioso desejo de colaboração com as iniciativas deste Centro e de apoio ao nosso trabalho, muito grato ficaria se todos os contactos em que a Federação no seu conjunto e o Centro fossem estabelecidos, como de resto é normal, diretamente entre V. S. como presidente da Federação e o Signatário, como diretor do Centro. Esperando voltar em breve, a comunicar com V. S. e, lamentando que pudessem de algum modo, ter sido perturbadas relações que também desejamos da maior colaboração e cordialidade, apresento a V. S. os protestos de consideração e alto preço” (Carta de Agostinho da Silva a Jorge Manoel da Rocha, 06 de setembro de 1960, Anexo 46).

¹⁷⁵ Ver anexos 92 e 142.

absoluta inferioridade¹⁷⁶. Essa discriminação do banto atinge o negro de modo geral, porque tudo leva a crer que a grande maioria dos africanos trazidos para o Brasil na condição de escravos teria vindo da parte meridional do continente, habitat dos bantófonos. No bojo dessa discriminação, estaria o juízo de que o geral dos africanos vindos ao Brasil, seria bronco e curto de inteligência, sendo detectados, aqui e ali, alguns bolsões de informação e entendimento apenas entre os oriundos do antigo Sudão. Assim, todos os negros escravizados seriam, *a priori*, estúpidos e imbecis, constituindo exceções somente alguns oeste-africanos, principalmente os islamizados. Esse estigma que pesa sobre os bantos repercute no inconsciente brasileiro até hoje, principalmente por ter sido formulado, a partir do século XIX, por escritores tidos como luminares da pesquisa científica – como Sílvia Romero e Nina Rodrigues (LOPES, N. 2008, p. 31-32).

As ações iniciais do CEAO refletem a sua vinculação à tradição acadêmica afro-brasileira precedente. Os seus interesses bem intencionados na busca de novas leituras e interpretações das relações entre o Brasil e a África, e conseqüentemente dos estudos africanos, foram suplantados, nesse contexto, pela manutenção das concepções africanistas precedentes, que vigoraram durante esse período. Entretanto, o Centro representou enormes avanços ao lançar-se para toda a parte, do Brasil e do mundo, rompendo um hiato institucional em relação à África que vinha desde o fim do comércio de escravos em meados do século XIX. Nos novos contatos surgiram oportunidades para que as suas concepções iniciais mudassem, o que ocorreria depois de algum tempo, pois as suas escolhas estavam diretamente relacionadas aos primeiros ideais: sobretudo o da prioridade “nagô” em detrimento ao “banto”.

3.5 Prioridade “nagô”, descrédito “banto”

A concepção da proeminência e superioridade “sudanesa” aparece na documentação subjetivada nos conteúdos das cartas remetidas aos países da África meridional de colonização portuguesa, pois “o estudo das relações entre Angola e Brasil sempre sofreu as conseqüências do pouco interesse acadêmico brasileiro pela margem oposta do Atlântico” (BITTENCOURT, 2006, p. 79). Nesse sentido, a correspondência trocada pelo diretor do CEAO com Rodrigo de Sá Nogueira¹⁷⁷ é bastante significativa:

¹⁷⁶ “É uma presunção evolucionista que ainda é veiculada pelos livros didáticos, com base na suposta inferioridade cultural atribuída ao povo banto em sua origem perante os sudaneses no Brasil” (CASTRO, 2006, p. 364-365).

¹⁷⁷ Sub-diretor do Instituto de Línguas Africanas e Orientais (Lourenço Marques - Moçambique).

Na sua carta diz-me também que o centro é “destinado a divulgar no Brasil os vários aspectos culturais dos países da África e da Ásia”. Só divulgar? Porque não investigar? (...) Ora da área banta, do Equador para baixo, grosso modo, há pouco ainda para divulgar e muito para investigar. (...) poder-se-ia abrir o curso de uma das línguas bantas mais estudadas, onde se mostrassem aos alunos as regras gerais da estrutura das línguas bantas, a par das especiais da língua estudada. Para isso, é certo, seria necessário encontrar um bantista idóneo, e não sei se na Baía há bantistas. Aqui tem o meu Amigo o que posso de momento dizer-lhe (Carta de Rodrigo de Sá Nogueira a Agostinho da Silva, 26 de outubro de 1959, Anexo 25).

Nas respostas¹⁷⁸ de Agostinho da Silva aparecem as referidas concepções nagocêntricas e o desapareço das temáticas “banto”:

Quanto ao ponto fundamental de sua carta, o do ensino de uma das línguas bantas, seria isso excelente como trabalho do Centro, *embora o interesse fundamental da Bahia seja pelo estudo do ioruba, língua esta de que talvez já iniciemos um curso no próximo ano letivo*. Estaria pronto a dar os passos necessários para a abertura do curso de uma língua banta se houvesse alguém disposto a passar conosco na Bahia o tempo que seria necessário para preparar pesquisador que lhe sucedesse. (...) Pelo pouco que conheço sobre o assunto, sei da grande utilidade que haveria para nós o conhecimento da África Banta e por isso tenho o maior interesse em que a sua sugestão possa se realizar. *Para pôr mais uma possibilidade: haverá algum elemento banto nativo com cultura **suficiente** para ensinar sua língua no Centro?* (Carta de Agostinho da Silva a Rodrigo de Sá Nogueira, 21 de novembro de 1959, Anexo 17, grifo nosso).

A dúvida sobre a existência de “algum elemento banto nativo com cultura suficiente para ensinar sua língua no Centro” corrobora com a vigência das concepções nagocêntricas daquele contexto e que serviram para direcionar o processo de institucionalização do CEAO. Podemos constatar que a incipiente desvalorização das culturas “banto” deveu-se à manutenção das premissas elaboradas por Nina Rodrigues no final do século XIX, pois hoje sabemos que

Registros documentais dos séculos XVIII e XIX atestam a presença de africanos ‘angolas’ e ‘congos’ na cidade da Bahia, no seu Recôncavo, bem como em outras partes da capitania. Estes registros, de certa forma, problematizam um pressuposto por muito tempo inquestionável nos estudos históricos e antropológicos sobre a Bahia, qual seja, o da insignificância numérica e, sobretudo, cultural dos africanos centro-ocidentais na população escrava baiana (REGINALDO, 2001).

¹⁷⁸ Em 16 de outubro de 1959 Agostinho respondeu: “Queremos antes de mais realizar cursos sobre cultura africana e oriental: iremos começar pelo hebreu, uma língua sudanesa ocidental, o árabe, uma língua eslava e provavelmente o chinês. Vamos ver também se iniciamos um pequeno museu de caráter didático e se organizamos uma biblioteca: o seu Insituto das Línguas Africanas e Orientais já nos vai remeter alguns trabalhos” (Anexo 13).

Mesmo estando amplamente de acordo com as concepções nagocêntricas vigentes, Agostinho da Silva cogitou a possibilidade de instalar cursos de línguas “banto” no CEAO, como demonstra a carta escrita por Rodrigo de Sá Nogueira em 31 de dezembro de 1959:

A sua sugestão de que seja eu o inaugurador de um curso de Línɡüística Banta no Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade da Baía é hipótese para ponderar. Antes, porém, de dar resposta concreta, necessito dos seguintes dados: 1º Que tempo poderia eu permanecer aí? 2º Quando começaria o curso? 3º Que vencimento me dariam? 4º Com quanto eu poderia viver aí modestamente sim, mas não apertadamente. [etc.] Sem esses dados nada posso dizer concretamente (Anexo 31).

Em 14 de janeiro de 1960, Agostinho da Silva respondeu:

Só agora no regresso de uma ida a Sta. Catarina, encontrei a sua carta de 31/12 último. Não posso responder às suas perguntas sem falar na Reitoria, em virtude de se ter entrado em regime de orçamento novo. Já lhe posso no entanto dizer que calculo que seria interessante pensar em alguma coisa entre seis meses e um ano, começando o curso quando isso conviesse a meu Amigo. (...) Logo que se possa, lhe falarei do resto (Anexo 35).

A documentação não apresenta indícios da efetivação de tais cursos durante a permanência de Agostinho na diretoria do CEAO, embora saibamos por outras fontes que o Centro passou a oferecer posteriormente o ensino da língua kikongo: “No campo do ensino, trata-se principalmente de uma atividade de extensão (...). Por áreas, é a África que tem contado com o maior número de cursos (história, geografia, religião, sociologia, política, artes, *línguas africanas – Yoruba e Kikongo – etc*)” (BELTRÁN, 1986, p. 29-30, grifo nosso).

O empenho de Agostinho em estabelecer no Centro o ensino de língua iorubá foi consideravelmente maior do que os esforços empreendidos para a consolidação dos cursos de línguas “banto”. Esse importante aspecto demonstra a prioridade atribuída às culturas africanas “nagô” em detrimento das culturas “banto”. Tal primazia pode ser percebida na efetivação dos contatos entre o CEAO e os diversos países africanos, que ocorreram de maneira assimétrica, com prejuízo da África ocidental em relação à África meridional.

3.6 Os contatos do CEAO com as colônias portuguesas: tentativas para efetivar a comunidade luso-brasileira

Como vimos, Agostinho da Silva esteve aberto à idéia de instalar cursos de língua “banto” no Centro, buscando inclusive alternativas para sua efetivação. Entretanto, mesmo no estabelecimento desses contatos, o diretor do CEAO reafirma a proeminência iorubana das suas intenções:

Esperamos que no próximo ano nos seja possível iniciar o ensino das línguas africanas: *o primeiro será provavelmente o de iorubá, dada a circunstância de ser esta língua a que mais se fala entre os africanos da Bahia*. Gostaríamos no entanto de estudar a possibilidade de termos aqui alguém que ensine uma língua do grupo angolano. (...) Neste sentido interessar-nos-ia também muito que nos dissesse V. Excia das possibilidades de instalarmos um Centro de Estudos Brasileiros, semelhante ao que em Moçambique funciona sob os auspícios da Sociedade de Estudos de Moçambique; pode ser que alguma entidade cultural de Angola quisesse tomar sobre si esta iniciativa e nós lhe enviaríamos regularmente bibliografia brasileira (Carta ao Diretor da Cultura de Luanda, 19 de dezembro de 1959, Anexo 18, grifo nosso).

Embora considerados de menor relevância cultural para os estudos africanos realizados na Bahia, os contatos com os países da África meridional portuguesa realizaram-se desde o início das atividades do Centro; foram estabelecidos precocemente nos bastidores do IV^o Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros:

Devo ainda levar ao conhecimento de V. Excia que, dada alta qualidade do material exposto, a técnica de mostrar, *o valor cultural deste empreendimento da Companhia e, como elemento de essencial importância as qualidades intelectuais e humanas do Dr. José Osório de Oliveira, a exposição do Museu do Dundo aqui no IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, constituiu o êxito marcante de todas as exposições* (...). O interesse cultural despertado pela amostra foi de tal ordem que imediatamente foi feita ao nosso Centro a sugestão de que nos dirigíssemos a V. Excia solicitando o estudo da possibilidade de nos ser cedida uma exposição permanente do material artístico e etnográfico da região de Lunda¹⁷⁹. Excusado será dizer quanto uma exposição deste tipo e numa cidade em que como na Bahia existe uma influência tão elevada de elementos africanos e uma tão grande curiosidade de tudo o que diz respeito à África terá primacial importância para o conhecimento da obra de V. Excia., de uma região da África sob o domínio português e para o estudos dos objetos expostos (Carta ao Presidente da Cia de Diamantes de Angola, 09 de setembro de 1959, Anexo 12, grifo nosso).

¹⁷⁹ Sobre os intercâmbios realizados com o Museu do Dundo para o estabelecimento do museu didático do CEAO, ver anexo 20. A criação desse museu também contou com artefatos enviados de Lourenço Marques, como se pode constatar na carta enviada por Julio Gomes Ferreira (Consulado Honorário do Brasil) a Agostinho da Silva, em 27 de Abril de 1960: “Tenho a honra de informar a V. Exa. Que, pelo navio “TJIKAMPEK” da Royal Interocean Lines, seguiram com destino ao Museu Afro-Asiático e por intermédio do Senhor Antônio Pedro Rodrigues Martins, de “Livros de Portugal, Ltda.” (...) vários volumes contendo Livros, revistas, monografias, uma coleção de insectos, fotografias e algumas qualidades de cigarros de Moçambique, ou seja, todo o material que foi possível até a presente data. Foram-me prometidas algumas mostras de chá, além de uma colecção rara de insectos a fornecer pelo Museu Alvaro de Castro de Lourenço Marques, mas que só dentro de alguns meses me serão entregues, em virtude de levarem bastante tempo a seleccioná-los (Anexo 83); e de Angola, como se verifica na carta enviada pelo Irmão José Marques Ferreira Vicente (Colégio Cristo Rei – Irmãos Maristas de Luanda) do dia 07 de novembro de 1959 (Anexo 29).

Chama à atenção, nos contatos estabelecidos entre o CEAO e essa parte da África, não o interesse pelo conhecimento propriamente dito de suas culturas, mas a possibilidade da instalação aí de Centros de Estudos Brasileiros e o conseqüente intercâmbio cultural. Diversas instituições africanas, sobretudo em Angola, estavam nesse período interessadas na criação de instituições congêneres:

Temos a esperança de que estes Centros de Estudos Brasileiros cuja criação estamos incentivando junto a entidades culturais de África e de Ásia possa desempenhar para o futuro um papel importante na penetração cultural do Brasil nas áreas mencionadas. O de Lourenço Marques¹⁸⁰ já é de algum modo um ponto de difusão da cultura brasileira e nele têm proferido palestras brasileiras de passagem a Moçambique. Creio que seria necessário concentrar uma ação conjunta dos Ministérios de Educação e de Relações Exteriores para que esses Centros obtivessem forte apoio financeiro e cultural, de modo a poderem servir não só nas suas funções de representantes culturais do Brasil como ainda nas outras não menos importantes de serem o ponto de apoio e o fulcro da ação de estudiosos brasileiros que aí pudéssemos enviar como bolsistas nossos ou dos países onde os Centros estivessem instalados (Carta ao Prof. Péricles Madureira de Pinho do Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos do Rio de Janeiro, 31 de dezembro de 1959, Anexo 07).

Contudo, sobretudo pelo vulto das noções lusotropicalistas precendentes envolvidas no entendimento das relações entre essas duas margens atlânticas, os conteúdos das cartas revelam a valorização da cultura portuguesa em detrimento das culturas africanas, como revela, por exemplo, a carta remetida por Carlos A. de Melo Vieira, presidente do Rotary Clube de Luanda, em resposta ao ofício sobre a fundação do CEAO: “Felicito a V. Ex^a pela presente iniciativa da criação do Centro de Estudos Afro-Orientais, *que muito virá contribuir para a divulgação do esforço dos colonizadores portugueses em terras tropicais*” (04 de novembro de 1959, Anexo 100). Essa instituição, antes mesmo do contato com o CEAO, estava envolvida na criação de um Núcleo de Estudos Brasileiros em Angola:

¹⁸⁰ A informação da existência desse Centro de Estudos Brasileiros em Lourenço Marques não foi confirmada na carta enviada pela Sociedade de Estudos de Moçambique em 12 de Dezembro de 1959: “Não existe em Lourenço Marques nenhuma instituição denominada “Centro de Estudos Brasileiros”. Existe sim, além do Consulado do Brasil (...), A Seção de Estudos Brasileiros da Sociedade de Estudos de Moçambique (...) e Uma Filial da Sociedade dos Amigos da Comunidade Luso-Brasileira (...). A seção vai procurar prestar a informação solicitada. Agradece, entretanto, que o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade da Baía e os professores Gilberto Freyre, Nina Rodrigues, Arthur Ramos e outros que forneçam bibliografia que se encontrar já publicada (Anexo 30). Essa informação também é reveladora por mostrar a manutenção da influência teórica dos estudiosos da ‘Geração de 1930’ dos estudos afro-brasileiros nas pesquisas africanistas iniciais do CEAO.

Tomei conhecimento pelo jornal de Angola da criação do Núcleo de Estudos Brasileiros, o que muito me alegrou pelos benefícios múltiplos que nos poderia vir do melhor conhecimento de Angola no Brasil e do Brasil em Angola. Apesar da minha vinda para a Universidade da Bahia, o núcleo de Estudos Portugueses de Sta. Catarina continua em atividades, tendo-se encarregado dele a Professora Haddar Correa. (...) gostaríamos também de poder abrir um curso de uma língua do conjunto Angola-Moçambique. Estamos igualmente estudando a possibilidade de abertura de um museu de caráter didático (...). Um dos objetivos do Centro é exatamente o de ajudar na formação de Núcleos ou Centros de Estudos Brasileiros na África e na Ásia (31 de dezembro de 1959, Anexo 21).

Embora eivada de concepções lusotropicalistas, a criação de Centros de Estudos Brasileiros em Angola derivavam de um processo anterior à existência do CEAO, no qual o Brasil encarnava a metáfora da libertação da condição colonial: “quando, por volta dos anos 1950, reforçou-se a contestação da dominação colonial, a imagem do Brasil, em matizes multiplicados, iria pesar positivamente na construção de uma identidade cultural comprometida com a libertação” (CHAVES, 2006, p. 34). A resposta de Agostinho da Silva a Carlos Melo Vieira demonstra que os contatos entre eles são anteriores à fundação do CEAO, uma vez que Agostinho faz referência ao Centro de Estudos Portugueses¹⁸¹, por ele criado e dirigido anteriormente na Universidade de Florianópolis, Santa Catarina. Deste modo, parece claro que o CEAO, na figura de Agostinho da Silva, deu continuidade aos contatos estabelecidos anteriormente pelas instituições das quais participou¹⁸².

Como vimos, o incentivo à criação dessas instituições contribuiria a médio prazo, para o processo de independência das colônias portuguesas em África; entretanto, os interesses de Agostinho da Silva, nesse contexto e região, estiveram ligados prioritariamente às suas concepções sobre as *condições e missão da comunidade luso-brasileira*:

¹⁸¹ Carta de Carlos Artur de Melo Vieira a Agostinho da Silva. Luanda, 21 de Março de 1960: “Efectivamente, criámos, em Luanda, o Núcleo de Estudos Brasileiros, que tem recebido o Brasil as mais animadoras provas de afecto e consideração. E já tivemos ocasião de mandar para o Centro de Estudos Portugueses da Faculdade de Filosofia da Universidade de Florianópolis, um elevado lote de livros sobre Angola. Conte o prof. Agostinho da Silva com toda a nossa colaboração para o bom êxito do Centro de Estudos Afro-Orientais” (Anexo 79).

¹⁸² É interessante notar que antes e depois de sua estadia no CEAO, Agostinho da Silva esteve envolvido na criação de centros de estudos portugueses: o Núcleo de Estudos Portugueses em Santa Catarina e o Centro Brasileiro de Estudos Portugueses da Universidade de Brasília. Este último ficará encarregado de levar a cabo os objetivos de construir a comunidade luso-brasileira vislumbrada por Agostinho. Segundo Pedro Agostinho, “Creio igualmente que se perguntassem ao professor qual a coisa mais importante que tinha feito no Brasil, ele diria sem hesitar que foi essa intervenção na política internacional (1959-1961), e para esta, o Centro de Estudos Afro-Orientais da hoje Universidade Federal da Bahia. Os antecedentes de tal atuação, em Santa Catarina, foram como que momento de preparação e amadurecimento. E o que fez depois, no Centro Brasileiro de Estudos Portugueses da Universidade de Brasília (1962-1969), seria o complemento lógico das iniciativas antes partidas da Bahia, se a cegueira e falta de imaginação política de um e do outro lado do mar não tivessem cerceado decisivamente suas possibilidades de êxito: as quais foram cortadas, definitivamente para aquele tempo, pelos acontecimentos políticos de 1964. Com estes, um vagalhão de mediocridade intelectual e política submergiu e dominou longamente a Universidade de Brasília, destruindo o Centro (1962-1969), que Agostinho tentou salvar até ao fim - só desistindo quando as condições demonstraram ser inócua a resistência” (AGOSTINHO, 1995, p. 10).

Quanto ao Centro de Estudos Brasileiros em Luanda, recebemos comunicação indireta de que o Rotary Clube se estava carregando de o criar (...). Juridicamente, parece-nos interessante que o Centro funcione como seção de uma entidade cultural já estabelecida; *foi o que aconteceu em Moçambique e o que vai agora fazer-se em Macau, nesta última cidade junto da Sociedade de Amigos da Comunidade Luso-Brasileira*. Mais tarde, pensamos que o Centro poderá organizar cursos, com professores nossos e daí sobre assuntos brasileiros ou de interesse conjuntamente para Angola e Brasil; e servir de base para estudiosos nossos aos quais interesse a cultura de Angola, seus vários aspectos, *inclusive no de relações com o Brasil, ponto êsse que nos parece da maior importância*¹⁸³ (Carta a H. Duarte Fonseca, Vice-presidente da Sociedade Cultural de Angola, 05 de fevereiro de 1960. Anexo 38, grifo nosso).

Outras cartas remetidas e recebidas de Angola neste mesmo período, informam sobre o surgimento de diversas instituições interessadas em “estudos brasileiros”. Esses empreendimentos eram justificados por um discurso de aproximação identitária promovido pela receptividade da literatura brasileira em Angola que, como salientou Rita Chaves, encarava a imagem do Brasil com certo sentimento libertador, que posteriormente proporcionaria um exemplo a ser seguido por esse país¹⁸⁴:

A minha simpatia pelo Brasil vem de longo desde pequena e não sei explicá-la porque não tenho na família ninguém brasileiro, nem conheço o Brasil; *talvez influência de sua literatura, tão simpática por verdadeira, sem artificialismos ou impedimentos – livre*. (...) Não conheço nada em Luanda sobre o curso que V. Excias me falam. Isto não admira porque Luanda vive à parte do resto da província. Mas se foi o Rotary Club que tomou a seu cargo a organização podem estar certos de que não descuidará o assunto. É entidade mais que honesta para levar por diante qualquer empreendimento justo. *Gostaria de fundar um centro aqui, com ramificações por todas as outras cidades para o que tenho possibilidades, pois conto com numerosos amigos em todas as terras (...) e ficarei muito honrada se puder organizar sob vossas ordens um centro ou mais aqui* (Carta de Maria da Conceição Nobre Basílio Príncipe a Agostinho da Silva, Lobito, 05 de fevereiro de 1960, Anexo 75).

¹⁸³ Nessa mesma carta, Agostinho reitera as intenções de criar um curso de língua “banto” no CEAO: “Estamos exatamente nesta altura tomando providências no sentido de podermos um dia abrir em nossa Universidade um curso da Lingüística banta, dado o interesse vivo que tal estudo representa não só para o conhecimento de um dos aspectos mais significantes da África mas ainda para o melhor entendimento de muitas das sobrevivências africanas entre nós” (Anexo 38).

¹⁸⁴ “O aparecimento do sentimento nativista, com ênfase na descoberta e valorização dos chamados ‘bens de raiz’, parecia uma opção pertinente (...). Nas várias publicações que abrigavam e impulsionavam as discussões nos territórios africanos a partir dos anos 1940 estava expresso o desejo de uma identificação capaz de fazer com que os colonizados se sentissem parte de um todo que não se confundisse com a totalidade difundida pela noção do império que a propaganda colonial procurava disseminar. (...) Das discussões na Casa dos Estudantes do Império, em Lisboa, aos eventos de natureza científico-cultural organizados em Angola, por exemplo, tudo sugeria a transformação que, do ponto de vista político, significaria, a médio prazo, a fundação do Estado Nacional (CHAVES, 2006, p. 42).

Não demorou para que Maria da Conceição Nobre escrevesse a Agostinho informando-lhe sobre a criação oficial do Núcleo de Estudos Angolanos Brasileiros:

Está criado o Núcleo de Estudos angolanos brasileiros, com o apoio de individualidades intelectuais de Angola e com sede provisória no bairro da Caponte. Espera-se que em Maio ou Junho, quando vier o Cônsul do Brasil para Angola, se faça a inauguração oficial (...). Não aceitei os sócios de Luanda, que eram bastantes, por me terem V. Excias dito que já existe naquela cidade um Núcleo Semelhante. Todos os dias vêm mais sócios aliar-se ao Núcleo e creio que em breve a sua acção será das mais úteis em Angola e também das maiores. Para isso não me pouparei a sacrifícios físicos e materiais, dentro de todas as minhas possibilidades. Quero, realmente ao Brasil como se quer a um amigo muito querido e quero à cultura como a coisa indispensável à vida. V. Excias me darão todas as sugestões possíveis para fazer dessa obra agora mal começada, uma obra digna do Brasil. Creiam me com toda a simpatia (Lobito, 16 de abril de 1960, Anexo 82).

Diante dos contatos com Maria da Conceição Nobre, Agostinho da Silva, em nome do CEAO, apoiou a criação deste Núcleo, sugerindo a efetivação de intercâmbios que essas instituições poderiam estabelecer futuramente:

Desejo em 1º lugar apresentar-lhe as minhas felicitações pessoais e as congratulações oficiais do nosso Centro pela fundação do Núcleo de Estudos. Devo dizer-lhe que nessa fundação me parece ser elemento essencial a sua ideia de pôr “Angolano Brasileiro”: isso lança a atenção sobre um campo de estudos inteiramente novo e que será ponto fundamental para a construção e compreensão do futuro cultural das áreas a volta do Atlântico Sul. (...) Creio que se poderia iniciar o estudo das possibilidades de virem estudar em nossa Universidade alunos que tivessem terminado o curso secundário e que pretendessem, com bolsa de estudo, frequentar um curso superior. Creio que dentre todos, se poderia pôr em relêvo aquele que dentro em breve, será instalado, com caráter de primazia nesta Universidade: o Centro de Estudos Brasileiros (20 de maio de 1960, Anexo 61).

Estabelecido o contato, Maria da Conceição Nobre passou a informar Agostinho da Silva regularmente sobre as atividades desenvolvidas pelo Núcleo que ela dirigia:

Pela notícia inclusa¹⁸⁵ podem V. Exas verificar que começamos já a trabalhar no campo de realizações do Núcleo de Estudos Angolanos Brasileiros. A sala encheu-se efectivamente de pessoas da mais categoria intelectual do Lobito e todos, com grande satisfação nossa, acharam magnífica a ideia e mesmo ali nos deixaram nomes de futuros aderentes. Além disso outros nomes solicitaram sua inscrição. Por este início afiguraram-se-nos que dentro em pouco o Núcleo será uma coisa grande e de forma a honrar o país irmão. As reuniões terão lugar uma vez por mês e delas daremos sempre notícias a V. Exas. (Lobito, 31 de maio de 1960, Anexo 85).

¹⁸⁵ Ver anexo 86.

O sucesso das atividades realizadas por essa instituição, referidas por Maria da Conceição Nobre pelo grande número de adesões de intelectuais angolanos, reflete que o interesse pelo Brasil em Angola partia mais de reivindicações locais do que da atuação do CEAO. Mas foi justamente por isso que as contribuições desta instituição eram recebidas com bastante entusiasmo, mesmo que as motivações desse sucesso não estivessem diretamente ligadas às suas ações: “A anunciada exposição de poesia brasileira, primeira actividade concreta do Núcleo, teve seu início ontem. (...) A imprensa foi unanime em aplausos que envio para honra dessa Universidade e do nosso intercambio cultural (Carta de Maria da Conceição Nobre a Agostinho da Silva, 12 de Julho de 1960, Anexo 89).

Uma característica importante do intercâmbio e da correspondência mantida com essa região africana, é o fato desta conter informações sobre o desenvolvimento de questões políticas atinentes ao conturbado contexto histórico em que viviam as colônias portuguesas em África, nesta época:

Cumprimos neste momento o dever de lhes comunicar que Benguela a velha histórica inimiga de Lobito, deseja tornar-se independente limitando o seu raio de ação à cidade. Desta forma fica valorizada Lobito e Benguela. Aquela cidade, (...) tem efectivamente um cunho tão pessoal que será difícil ligá-la a quaisquer outras até mesmo pelos laços culturais. O facto, longe de diminuir, aumentou o número de associados de ambos os lados (...) sempre com possibilidades a um aumento e desenvolvimento das boas relações culturais entre Angola e Brasil. Assim, também o Lobito viu enriquecer o seu Núcleo com novos elementos e todos dispostos a trabalhar para o progresso do mesmo Sá da Bandeira e Moçamedes, bem como outras localidades circunvizinhas preferiram deixar de ser delagacias e ficaram ligadas directamente a Lobito. Supomos que tal modificação em nada altera o estado inicial das nossas relações. De acordo com a vossa carta de 31 de Agosto, criou-se nesta cidade e em Sá Bandeira, cidade universitária, (...) uma secção juvenil, de estudantes, que abraçaram a ideia de um intercambio com jovens do Brasil, cheios de alegria. Devem seguir breve cartas e objectos de arte desses jovens. Como segunda realização deste Núcleo, resolveu-se criar aqui o Museu-Biblioteca Angola-Brasil. Gostaríamos que aí se criasse qualquer coisa idêntico, e para tal fazemos seguir hoje, por via marítima a primeira remessa de objectos de arte indígena. (...) Logo que recebam agradecemos que enviem alguma coisa daí para o nosso museu (Carta de Maria da Conceição Nobre a Agostinho da Silva, 16 de outubro de 1960, Anexo 98).

Além do Núcleo de Estudos Angolanos Brasileiros, outra instituição angolana inspirou-se no CEAO. Em carta enviada a Agostinho da Silva, remetida de Benguela a 20 de Outubro de 1960, Ana Rolão Preto Martins explicita a intenção de criar um centro de estudos brasileiros nessa cidade, diretamente vinculado à universidade da Bahia e ao CEAO, fundamentando o seu discurso na proeminência cultural portuguesa, o *elo-luso* entre as margens atlânticas:

Um grande movimento de entusiasmo e de interesse se processou à volta da criação da Delegação do Núcleo de Estudos Angolano-Brasileiros em Benguela. A ideia da Exm^a Senhora D. Maria da Conceição Nobre encontrou aqui, o melhor ambiente e assim se puderam congregar vontades no sentido de criar nesta cidade um centro de estudos, directamente ligado ao Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade da Baía. Está este Núcleo em organização e carecemos, nestas condições, de fixar direcções e estabelecer as bases em que nossas actividades se deve desenvolver. *Pensamos que será de grande importância destacar, desde já, que nos inclinamos a ver em todos os movimentos culturais de Angola, uma expressão da cultura portuguesa de sempre, com raiz e localidade, mas de aberto ao espírito universalista.* Revelar as suas manifestações ao Brasil impõe-se-nos como um dos principais objectivos, a par do estudo sobre o indígena, recolha do seu folclore, etc. Podendo existir aspectos que particularmente interessem a V. Excia agradecemos a sua indicação para orientarmos os nossos trabalhos. Temos o maior interesse em colaborar com a Universidade da Baía, alta expressão de uma Cultura de origem comum. Para concretizarmos as nossas ideias agradecemos a V. Excia que nos forneça todos os elementos que nos possa permitir a elaboração de um plano geral e dar a conhecer aos portugueses de Angola todos os aspectos da imensa, pujante vitalidade do pensamento brasileiro (Anexo 99, grifo nosso).

A resposta a essa missiva foi escrita por Agostinho da Silva no dia 03 de fevereiro de 1961:

Muito agradecemos todo o generoso interesse de V. Exa. pela divulgação da cultura brasileira e pelo maior estreitamento de relações culturais entre Angola e o Brasil. Como aconteceu com o Núcleo de Lobito, somos de opinião que só V. Exa. e seus colaboradores, pelo melhor conhecimento do meio local, poderão decidir a respeito da orientação e organização da entidade; por nosso lado o que podemos fazer é o envio de bibliografia brasileira para a respectiva biblioteca, e já estamos iniciando esse envio com algumas publicações da nossa Universidade, e prestar todas as informações possíveis no sentido de intensificar o intercâmbio (Anexo 125).

Embora o discurso de Ana Martins ressalte as contribuições portuguesas em Angola como forma de justificar o estudo de temas brasileiros, verificamos que esses propósitos estavam ligados, em sua totalidade, ao amadurecimento dos nacionalismos africanos, uma vez que estes

revertem a interpretação do luso-tropicalismo, que por volta dos anos 1950 o regime colonial português começa a querer exportar como uma maneira de diluir os ímpetus libertários que começavam ganhar força. A própria viagem de Gilberto Freyre às colónias a convite do governo metropolitano era presidida por esse espírito. (...) Ao subverterem o jogo que a metrópole queria ver instalado, os nacionalistas africanos, de certo modo, procuravam uma associação com o Brasil no que ele oferecia de libertário, e é essa via que vai mobilizar o processo libertário desencadeado quando a ruptura com os padrões ditados pela matriz colonial torna-se um pressuposto para a consolidação de uma identidade vincada pelos elementos e valores da terra (CHAVES, 2006, p. 38).

A existência do colonialismo português em África fez com que muitos dos contatos oficiais estabelecidos entre o CEAO e Angola tivessem de passar obrigatoriamente pelo conhecimento dos representantes metropolitanos. As dificuldades de acesso à informação e o rígido controle metropolitano sobre as colônias também podem ser apontados como causas dessa condição. Isso explicaria o cuidado de Agostinho da Silva ao remeter-se à embaixada brasileira em Lisboa para justificar os contatos estabelecidos com as instituições culturais angolanas:

O Núcleo de Estudos Angolanos-Brasileiros têm demonstrado o maior interesse pela divulgação de nossa cultura em Angola, tendo recentemente realizado por iniciativa de sua Presidente, Maria da Conceição Nobre, uma exposição de poesia contemporânea brasileira, a qual alcançou grande êxito. Mantêm-se o Núcleo em correspondência com as maiores figuras da intelectualidade brasileira e tem posto todo o carinho em apoiar toda a presença de nossa cultura em territórios africanos (Carta de Agostinho da Silva a Negrão de Lima, embaixador do Brasil em Lisboa, 16 de agosto de 1960, Anexo 66).

Esse controle incide diretamente nas atividades promovidas por essas instituições; destacamos, a título de exemplo, a atuação do Núcleo de Estudos Angolanos Brasileiros:

Depois das exposições de poesia e arquitectura brasileiras aqui no Lobito, foram as mesmas repetidas por estes Núcleos em Benguela, Nova Lisboa e estão neste momento em Luanda (...). Como da Embaixada do Brasil nos tivessem enviado regularmente uma bobina de fita magnética com poesia, música, etc, do Brasil, levamos as mesmas a todas as rádios e clubes (estações emissoras de rádio de todas as cidades, num programa intitulado – Presença do Brasil). Semanalmente, também, damos para todas as rádios um *noticiário sobre Brasil, que vem igualmente da Embaixada de Lisboa* (19 de novembro de 1961, Anexo 138, grifo nosso).

O interesse declarado de Agostinho da Silva em estabelecer intercâmbio com as regiões africanas historicamente relevantes para o Brasil¹⁸⁶, com especial interesse nas colônias portuguesas, motivou um cuidado diferenciado com as suas instituições desde os primeiros contatos. Isso explicaria o fato de que as comunicações sobre a inauguração do

¹⁸⁶ “Quanto à África, estamos sobretudo interessados em desenvolver essas relações com os países que de algum modo tiveram maior importância na evolução histórica do Brasil, tais como Senegal, a Costa do Marfim, o Daomé, a Nigéria, o Ghana, o Congo e, naturalmente, os todos os territórios dos domínios ultramarinos portugueses.” (Carta a Wladimir do Amaral Murtinho, diretor da Divisão Cultural do Ministério das Relações Exteriores, 21 de março de 1960, Anexo 50, grifo nosso). Pode-se verificar na carta de 27 de abril de 1960, endereçada a Manuel Ferreira (Presidente da Associação de Amigos da Comunidade Luso-Brasileira), objetivos similares: “É evidente que, dadas as afinidades de cultura e identidade de língua, deve ser o nosso primeiro cuidado o de estabelecer o contacto com os territórios das províncias portuguesas do Ultramar” (Anexo 57).

CEAO remetidas às instituições portuguesas tivessem um formato e um conteúdo diferentes das demais (Anexo 15). Nesses contatos destacamos o apelo afetivo às ligações históricas entre a metrópole e a ex-colônia:

Dada a intensidade e o valor das relações culturais entre Portugal e o Brasil, consideramos de alta importância poder ter a disposição dos estudiosos brasileiros uma documentação tão completa quanto possível sobre os territórios portugueses do ultramar. Ficariamos muito gratos a V. Excia se lhe fosse possível comunicar-nos endereços de entidades ultramarinas às quais pudessemos dirigir-nos (Carta ao Diretor Geral da Agência do Ultramar, Lisboa, 14 de setembro de 1959, Anexo 10, grifo nosso).

No estabelecimento desses contatos, além da invocação do passado, Agostinho da Silva assinalava o futuro comum desses países na conformação da comunidade por ele vislumbrada:

Tenho a honra de comunicar a V. Excia que foi recentemente fundado pela Universidade da Bahia o Centro de Estudos Afro-Orientais (...) que tem como objetivo tornar mais conhecidas no Brasil as atividades culturais levadas a cabo nos vários territórios da África e da Ásia. (...) Escusado será dizer que estaríamos ao inteiro dispor de V. Excia para todo contato ou combinação que se julgue útil no sentido de estudo entre nós das línguas africanas faladas em domínios portugueses ou das suas sobrevidências no Brasil. *Cremos que será nestes estudos de intercâmbio e de conjunto que se poderá encontrar mais sólidos alicerces para o estabelecimento de uma comunidade cultural luso-brasileira* (Carta ao Diretor do Instituto de Lingüística Africana e Oriental da Escola Superior de Estudos Ultramarinos, 09 de setembro de 1959, Anexo 11, grifo nosso).

As relações estabelecidas com as instituições ultramarinas portuguesas – em cuja correspondência ficam evidentes as precauções adotadas por Agostinho – propiciaram a aquisição de vasta quantidade de materiais produzidos pelas agências de informação colonial¹⁸⁷, os quais foram utilizados na construção do conhecimento sobre África nos primeiros anos das atividades do CEAO:

¹⁸⁷ Carta a Manuel Corrêa Henriques (Adjunto do Agente Geral do Ultramar, Lisboa) de 24 de maio de 1960: “Muito agradeço a V. Excia. o envio dos volumes ‘Portugal em África’, ‘Os Portugueses em Angola’ e ‘Curso de Missionologia’ que hoje nos foram entregues. *A coleção da Agência Geral do Ultramar está sendo das mais valiosas do nosso Centro e temos a certeza de que, logo que organizemos a nossa Biblioteca e a franqueemos ao público, será das que vão provocar mais interesse cultural* (Anexo 63, grifo nosso). Carta a Adriano Moreira (Diretor do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, Lisboa) de 25 de maio de 1960: “Muito agradeço a V. Excia. a remessa de que nos foi feita dos Estudos Ultramarinos (...) aproveitando a oportunidade, comunico a V. Excia que teríamos o maior interesse em conhecer a organização do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, tanto nas atividades curriculares como nos organismos de pesquisa que porventura inclua” (Anexo 64).

Muito agradeço a V. Excia (...) a remessa tão amavelmente feita da revista “Estudos Ultramarinos” (...). É fora de dúvida que a revista vai ser um elemento indispensável em nossa biblioteca, pela riqueza do seu conteúdo informativo, pela qualidade e alto interesse das questões nela tratadas e ainda até V. Excia me permite a liberdade, por alguma audácia na inclusão de certos temas (Carta de Agostinho da Silva a Adriano Moreira, 30 de dezembro de 1959, Anexo 19).

Ficam claras na correspondência com as instituições brasileiras, as dificuldades de atuar nos países “lusó-africanos” devido aos empecilhos impostos pelo imperialismo português vigente na época. Entretanto, esta é justamente a aposta de Agostinho da Silva ao defender a posição que o Brasil deverá tomar diante das regiões controladas pelos colonialismos europeus:

É evidente que todas as circunstâncias impelem o Brasil a desempenhar um papel de importância no concerto das nações tropicais, sobretudo daquelas que se situam em zonas onde é mais patente a crise do regime colonial, como é por exemplo, a quase totalidade do continente africano (Carta ao Diretor dos Anais da Escola Superior de Agricultura de Piracicaba, 17 de março de 1960, Anexo 49).

Os contatos com instituições portuguesas não se resumem aos órgãos públicos controlados pelo Estado salazarista. Salientamos, de antemão, que o funcionamento de instituições privadas em um contexto de ditadura depende, no geral, da concordância e articulação de seus posicionamentos ideológicos com a política implementada pelo Estado. No caso das relações entre Brasil e Portugal, vimos anteriormente que o IV^o Colóquio de Estudos Luso-Brasileiros foi de extrema importância para ratificar as ideologias colonialistas portuguesas, sancionando sua atuação em África e servindo de propaganda estatal diante das pressões anticolonialistas que Portugal sofria desde o fim da Segunda Guerra Mundial. Do mesmo modo, os contatos entre o CEAO e algumas instituições lusas privadas datam igualmente das discussões estabelecidas no IV^o Colóquio Luso-Brasileiro:

No decurso do IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, promovido pelo Magnífico Reitor da Universidade da Bahia, Senhor Professor Edgard Santos, foi unanimemente reconhecida a necessidade dum Boletim bibliográfico trimestral que registrasse todas as publicações – obras, artigos de revistas, de miscelâneas, de jornais e recensões que tragam uma nova contribuição – respeitantes aos Estudos Luso-Brasileiros. O Senhor Presidente da Fundação Calouste Gulbenkian, Dr. José de Azeredo Perdigão, assumiu então o encargo da publicação em Portugal do BOLETIM INTERNACIONAL DE BIBLIOGRAFIA LUSO-BRASILEIRA, cuja redacção fica instalada na própria Fundação Calouste Gulbenkian. As diferentes matérias, quer estas se ocupem exclusivamente de Portugal ou do Brasil, quer de assuntos simultaneamente portugueses e brasileiros, serão agrupadas pelas secções e sub-secções seguintes (...) (Carta de Luís de Matos, Fundação Calouste Gulbenkian, a Agostinho da Silva. Lisboa, sem data, Anexo 90).

O excerto reitera o fato de que a produção do IV^o Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros interpretava apenas Brasil e Portugal como elementos relevantes, do ponto de vista cultural, excluindo essa característica das colônias africanas. A manutenção do contato entre o CEAO e essa instituição, além da garantia do recebimento do referido boletim, foi explicitada em carta remetida de Lisboa em 25 de julho de 1960 (Anexo 134).

É importante, para os nossos objetivos, reiterar que a fundação do CEAO se deu no bojo dos debates realizados no IV^o Colóquio, sobretudo quando pensamos na premissa das *condições e missão da comunidade luso-brasileira* vislumbra por Agostinho. Em termos políticos, o CEAO tinha por objetivos iniciais implementar as idéias que foram apresentadas por seu fundador nesse evento. Nesse sentido, as fontes utilizadas em nosso trabalho apontaram para uma outra influência direta no pensamento de Agostinho da Silva, na construção da sua proposta para o funcionamento do CEAO, qual seja, a concordância com a idéias presentes na obra de Adolpho Justo Bezerra de Menezes, como se pode verificar na carta a ele enviada em 12 de setembro de 1959:

O Centro tem como objetivo primeiro o de divulgar entre nós das culturas africanas e orientais, com o possível ensino de suas línguas e a organização dos serviços de biblioteca, museu, discoteca, etc. O segundo passo será o de levar a presença do Brasil às áreas mencionadas, principiando-se possivelmente, além dos territórios de língua portuguesa, pelos países sudaneses e pela área extremo-oriental, e por meio dos Centros de Estudos Brasileiros (...). *como vê, esta ideia do centro decorre inteiramente do seu livro, o qual foi devidamente recordado durante o Colóquio como uma notável contribuição para o planejamento de uma nova política internacional do Brasil e como marcando época nas relações entre o país e as terras africanas e orientais.* Excusado será dizer-lhe que estou contando inteiramente com sua colaboração e que muito lhe agradeço toda sugestão que nos faça (Anexo 3, grifo nosso).

Na obra intitulada *O Brasil e o mundo ázio-africano*, o diplomata Bezerra de Menezes afirma que:

Interessam os capítulos sobre o Brasil e as colônias portuguesas e a política adotada pelo Brasil frente à África, aquele obterá a simpatia ou animosidade do Terceiro Mundo. Por outro lado, *o desenvolvimento do Brasil está condicionado pelas suas relações com o Terceiro Mundo em geral e a África em particular. O diplomata propõe uma política de aproximação com a África que não é necessariamente antiportuguesa mas adotada em função dos interesses brasileiros.* A política praticada (1960) é irreal, subordinada a Lisboa e cria um importante ‘desgaste

internacional'. O Brasil deve também ser muito prudente em suas relações com a África do Sul¹⁸⁸ (BELTRÁN, 1986, p. 90, grifo nosso).

De acordo com as concepções da comunidade luso-brasileira vislumbrada por Agostinho da Silva, essa referência teórica reflete-se nas práticas do CEAO no que tange seus interesses pelas colônias e ex-colônias portuguesas do 'ultramar': mantidas as relações com Portugal, colocava-se em primeiro plano a *missão* do Brasil, ou seja, a adoção de uma postura vanguardista diante das dinâmicas terceiro-mundistas do início dos anos 1960. Agostinho atribuiu tamanha importância a essa obra do diplomata, que diante do desconto oferecido pela editora¹⁸⁹, mesmo em um contexto de restrição orçamentária¹⁹⁰, procedeu à compra e distribuição (a diferentes instituições vinculadas ao CEAO) de cem exemplares: "Informo a Vossa Magnificência de que do trabalho do Sr. Bezerra de Menezes sobre Presença do Brasil na África e na Ásia foram adquiridos 100 exemplares" (Carta de Agostinho da Silva ao Reitor Albérico Fraga, 05 de junho de 1961, Anexo 107).

A vinculação do papel desempenhado pelo CEAO e as suas contribuições para a missão luso-brasileira foram claramente expressas no seguinte documento:

Se tudo desenvolver conforme o previsto, poderá o Centro ter uma importante atuação no estabelecimento de bases culturais que de qualquer modo poderão ajudar o Brasil a desempenhar as funções que, a meu ver, devem ser de liderança junto dos povos da África e da Ásia que, libertos agora do colonialismo europeu e portanto em reação contra os valores da Europa, não estão por outro lado inteiramente confiantes na segurança de suas próprias tradições culturais (Carta de Agostinho da Silva a Cyro dos Anjos, Subchefe do Gabinete Civil do Palácio do Catete, 09 de Outubro de 1959, Anexo 04).

¹⁸⁸ Na carta endereçada ao Adido Cultural da Legação da África do Sul, em 08 de março de 1960, verificamos o interesse luso-brasileiro de Agostinho da Silva em relação a esse país: Teríamos o maior interesse em receber documentação sobre a união Sul Africana, interessando-nos especialmente os assuntos: o que diz respeito ao "afrikaans" e sua literatura e o que se refere ao desenvolvimento de estudos brasileiros ou luso-brasileiros nas Universidades ou outras entidades da União Sul Africana (Anexo 48, grifo nosso).

¹⁸⁹ Carta do representante das Edições C.R.D. a Agostinho da Silva: "Tem a presente o objetivo de encaminhar a Vossa Excelência um exemplar da obra do Cônsul Adolpho Justo Bezerra de Menezes, intitulada "O BRASIL E O MUNDO ASIO-AFRICANO" (...). Na certeza de que o livro vem, inegavelmente, preencher um vazio – melhor o dirá a Vossa Excelência o Senhor Professor Agostinho da Silva – no tocante às relações / culturais, políticas e econômicas, entre o Brasil e as nações novas que estamos vendo surgir nos mapas da Ásia e da África, e tendo plena consciência de que esta obra poderá servir de instrumento a ser utilizado pelo Instituto / de Estudos Afro-Brasileiros, vimos, pela presente, propor a Vossa Excelência, a aquisição, pela Reitoria da Universidade da Bahia, ou por meio que melhor pareça a Vossa Excelência, de 200 exemplares do mesmo (Anexo 71).

¹⁹⁰ Anexo 138.

Para além, nos contatos estabelecidos por Agostinho da Silva à frente do CEAO, são nítidas as manifestações das suas idéias relativas à manutenção do “Portugal ideal” consubstanciado no Brasil, como argumentamos em nosso segundo capítulo:

Como a cultura brasileira tem necessariamente de ser a síntese orgânica de todos os elementos que colaboraram na vida de nosso país, não pode o Centro deixar de ter o maior interesse no conhecimento das atividades de Centros de Cultura que representam contribuições externas de grande valor. É evidente, por outro lado, que a cultura catalã é uma das que despertam a nossa maior simpatia (Carta ao Diretor do Departamento de Cultura do Centrè Calalà, 12 de abril de 1960, Anexo 52).

Esses contatos exerceram influência direta nas atividades do Centro, que promoveu, em 1960, um Seminário de Cultura Galega na Universidade da Bahia. As relações entre Portugal e Espanha, presentes nas suas *Reflexões à margem da literatura portuguesa* e em *Um Fernando Pessoa*, como vimos, expõem idéias basilares das *Condições e missão da comunidade luso-brasileira*, que aparecem subjetivadas nas intenções desse evento: “Como sabe, a Galisa é, pela raça e pela língua, parte integrante da nossa cultura luso-brasileira e só as fatalidades históricas a desviaram de nós: já fundamos nessa Universidade um seminário de Cultura Galega (Carta a Abílio d’Almeida, presidente da Sociedade de Amigos da Comunidade Luso-Brasileira, sem data, Anexo 51).

A justificativa histórica da formação do Brasil, no curso das relações iniciadas por Agostinho da Silva com instituições culturais do mundo todo, abriram possibilidades de novos contatos e intercâmbios. A presença árabe na formação de Portugal, e conseqüentemente do Brasil¹⁹¹, foi motivo mais do que suficiente para ampliar as intenções de contatos do CEAO com instituições voltadas a esses estudos:

A nós, brasileiros, interessa-nos o mundo árabe por três aspectos distintos: evidentemente em 1º lugar, o do interesse cultural pela civilização que se ergueu à volta do movimento árabe; em 2º lugar, pela alguma tradição cultural que através da colonização portuguesa de gente do sul do país e pelo contacto da com a civilização espanhola do Prata ainda é possível rastrear na cultura brasileira; finalmente o das relações atuais que incluem entre outros fatores, uma forte corrente imigratória, principalmente do Líbano e da Síria, corrente esta que desempenha papel preponderante na economia brasileira (Carta a Emílio Beladiez, secretário geral do Instituto Hispano Árabe de Cultura, 23 de maio de 1960, Anexo 62, grifo nosso).

¹⁹¹ Pois para Agostinho da Silva, “o Brasil é Portugal” (SILVA, 1968, p. 108).

Como resultado dessas transações, verificamos o surgimento de novos contatos, decorrentes do interesse do CEAO em incorporar os estudos islâmicos à sua agenda de pesquisas: “está o Centro iniciando relações com o Instituto Peruano de Altos Estudos Islâmicos e a Universidade de Tübingen no sentido de se proceder a pesquisas sobre a influência islâmica entre os negros do Brasil”¹⁹² e “logo que nos seja possível, organizaremos os trabalhos em três campos fundamentais: o de estudos sudaneses, o de estudos indianos e o de estudos mulçumanos”¹⁹³. Trata-se de linhas de pesquisa inteiramente novas ao CEAO, oriundas dos contatos realizados ao longo das suas atividades institucionais, posteriormente adaptadas aos interesses iniciais desse órgão universitário, pois segundo Agostinho da Silva, “quando começamos em setembro de 1959, não havia praticamente nenhum interesse entre nós por esses domínios de estudos” (Anexo 127).

As relações internacionais do CEAO configuraram-se em meio de divulgação da missão do Brasil diante da comunidade luso-brasileira, e, justamente por isso, esse país foi considerado o portador da tarefa de levar ao mundo uma nova forma de civilização:

Dir-lhe-ei que já estamos com boas ligações não só quanto aos territórios ultramarinos de Portugal como ainda com a Costa do Marfim, a Nigéria, a Etiópia e a Índia. Acho que os outros virão a pouco e pouco e que vai ser um dos nossos grandes interesses não só o de receber ainda o que eles têm de cultura para nos dar mas o de lhes transmitir o que podemos fabricar de original na assimilação da cultura européia. *Creio por outro lado, que o papel essencial do Brasil vai ser o de fabricar alguma coisa que tenha o melhor de um lado e do outro e a nossa própria marca de fábrica. Não creio que isso se consiga por síntese ou ecletismo: acho que temos que fazer coisa original e que depois ela será o melhor de um lado e de outro e uma solução para os problemas do mundo.* Talvez isso seja muita ambição: como porém acho mais interessante te-la do que não te-la, acho que continuarei durante muito tempo na nossa ordem de ideias (Carta a um “ilustríssimo” amigo anônimo, 03 de dezembro de 1959, Anexo 09, grifo nosso).

O fato de Agostinho da Silva priorizar ações nos “territórios ultramarinos de Portugal” é significativo para nossa reflexão sobre a dimensão luso-brasileira das atividades desenvolvidas pelo CEAO. A partir desta constatação, verificamos que o papel a ser desempenhado pelo Brasil seria “transmitir o que podemos fabricar de original na assimilação da cultura européia”, ou seja, a cultura luso-brasileira, reminiscência do ‘Portugal ideal’, fundamentada na idéia do hibridismo lusotropical freyreano.

¹⁹² Memorando de Agostinho da Silva ao Reitor Edgard Santos, 27 de Março de 1961 (Anexo 105).

¹⁹³ Carta de Agostinho da Silva a Rafael Guevara Bazán, presidente do Instituto Peruano de Altos Estudos Islâmicos, 20 de Abril de 1961 (Anexo 127).

Como já vimos, o ideal da cultura mestiça foi caracterizado por Gilberto Freyre como aquele difundido por Portugal nos seus processos de colonização, singular, por intrínseco que lhe é. Agostinho da Silva, persuadido por Freyre, considerava o Brasil – portador da “nossa própria marca de fábrica” – o modelo a ser exportado para as nações jovens que despontavam independentes no terceiro mundo. Isso justificou, desde o início da instituição, o alargamento da proposta inicial dos estudos africanos para incluir os estudos chamados ‘orientais’, como podemos verificar nos contatos realizados com instituições chinesas, mediados pela Sociedade dos Amigos da Comunidade Luso-Brasileira¹⁹⁴:

Creio que é essa uma missão histórica de maior importância a que nos podemos dedicar nós todos e uma daquelas que cumprida, se verificará mais tarde ter sido fundamental como núcleo de fraternidade e de real entendimento entre todos os povos do mundo. (...) Pelo que respeita ao Centro de Estudos Brasileiros (...) creio que este Centro se poderia desenvolver mais tarde numa base de estudos da própria civilização chinesa e das relações entre ela e a nossa cultura (Carta a José Luis Freire Garcia, chefe dos Serviços de Economia e Estatística Geral de Macau, 26 de janeiro de 1960, Anexo 36, grifo nosso).

Quando Agostinho voltou à fala, reiterou a proposta de criar um Centro de Estudos Brasileiros em Macau, salientando as relações e planos futuros a serem estabelecidos com essa instituição, como se referiu na sua carta anterior¹⁹⁵:

Volto a dirigir a V. Excia., a propósito do projetado Centro de Estudos Brasileiros em Macau. A Universidade está muito interessada na realização dessa iniciativa e agradece a V. Excia., logo que possível uma comunicação oficial sobre o assunto. Creio que será possível realizar-se um dia entre o Centro de Macau e a nossa Universidade um convênio que lhe assegure boas condições de expansão cultural (Carta a José Luis Freire Garcia, chefe dos Serviços de Economia e Estatística Geral de Macau, 13 de fevereiro de 1960, Anexo 41).

Os argumentos em defesa do estabelecimento de relações com Macau remetem às idéias freyreanas reunidas em *China tropical*, tratadas em nosso primeiro capítulo. Também

¹⁹⁴ Instituição atuante nos debates dos colóquios luso-brasileiros, também tinha como objetivo instalar sub-sedes em diversas regiões do mundo e difundir os ideais da construção de uma Comunidade Luso-Brasileira: “Nossa Sociedade continua a desenvolver ser objetivos, organizando e instalando nucleos em todo o mundo. (...) Agradecemos se o Snr. nos disser alguma coisa sobre Florianópolis e sobre as possibilidades de organizar uma filial ahi na Bahia. Tudo pela comunidade” (Carta de Abílio D’Almeida, Presidente da Sociedade de Amigos da Comunidade Luso-Brasileira, a Agostinho da Silva, 14 de Abril de 1960, Anexo 69).

¹⁹⁵ “Teríamos o maior interesse em poder um dia criar no Centro um Departamento especial dedicado exclusivamente à troca de informações científicas entre o Brasil e a África e a Ásia. Se ainda chegarmos ao Brasil algumas referências no que respeita a territórios que ainda estão sendo ou foram administrados por potências européias, as relações são extremamente defeituosas com todos aqueles que publicaram seus trabalhos em língua própria. Pode ser que, aproveitando esse pessoal treinado nos cursos de línguas orientais e africanas nos seja possível organizar mais tarde esse Departamento que me aparece de extrema necessidade” (Anexo 36).

em relação ao “Oriente”¹⁹⁶, como característica marcante da atuação do CEAO, Agostinho da Silva iniciou a aproximação cultural-institucional a partir do estudo e divulgação das línguas estrangeiras:

Tenho a honra de comunicar (...) que surgiu a possibilidade de publicação de um método de língua chinesa, de sua autoria, e dedicada a estudantes da língua portuguesa. (...) Seria, cremos nós, o 1º trabalho desta natureza publicado por convênio ou *entendimento entre dois pontos tão distantes geograficamente no mundo de fala portuguesa mas realmente tão em contacto no passado, quando a nau de Macau regularmente arribava ao Brasil* (Carta a Jaime Robarts, Imprensa Nacional de Macau, 17 de maio de 1960, Anexo 59, grifo nosso).

A influência da obra de Gilberto Freyre no CEAO não se limita ao plano ideológico de seu idealizador e diretor nem à subjetividade das nossas interpretações; se revela também nas relações institucionais com a Fundação Joaquim Nabuco¹⁹⁷:

Tenho a honra de apresentar a V. Excia. o Dr. Vivaldo da Costa Lima que se encarregou em nosso Centro de tudo o que se refere aos problemas da cultura afro-brasileira. Indo a Recife, como representante dos Institutos desta Universidade, desejaria êle tomar contacto com o trabalho que o Instituto Joaquim Nabuco está realizando, estudando mesmo as possibilidades de qualquer colaboração mais íntima. Escusado será dizer a V. Excia. que o Centro considera esta parte do seu trabalho como um dos mais importantes (Carta a Mauro Mota, diretor da Fundação Joaquim Nabuco, 09 de agosto de 1960, Anexo 44).

A obra de Gilberto Freyre, impulsionada pelo *problema* do negro no Brasil e consumada na proposta da luso-tropicologia, trata ao mesmo tempo de duas questões caras às atividades institucionais do CEAO: os estudos africanos e afro-brasileiros por um lado, e, de outra parte, as relações Brasil-África, associadas à missão do Brasil na construção da comunidade luso-brasileira. Isso porque,

¹⁹⁶ Para além da influência de Freyre, podemos perceber a manifestação do imaginário orientalista português – inspirado pela na Renascença Oriental do século XIX – nos argumentos de Agostinho da Silva em correspondência com o Conselho de Artes do Ceilão (atual Sri Lanka): “We indirectly owe very much to the contries of the East many of our custons, for instance in food, of the elements of our architerture and our furniture, and even of the landscape, have been brought to us through the Portuguese from the XVI century to XVIII” (24 de fevereiro de 1960, Anexo 56).

¹⁹⁷ Instituição criada pelo próprio Gilberto Freyre em 1949, onde inaugurou e divulgou os seminários de tropicologia (que posteriormente tornaram-se parte integrante do Instituto de Tropicologia da Fundação Gilberto Freyre, criada pouco antes de sua morte em 1987), a Fundação Joaquim Nabuco foi responsável pela organização do IIIº Congresso Afro-Brasileiro em comemoração ao cinquentenário de *Casa Grande e Senzala* em 1982, evento sucessor do IIº Congresso Afro-Brasileiro realizado na Bahia em 1937 e da primeira edição organizada por Freyre em 1934.

Gilberto Freyre ao estudar o Brasil – particularmente o Norte e o Nordeste – as demais colônias portuguesas da África, bem como as referências a outros países latino americanos, disse ter aprendido similitudes que configurariam o que ele denominou de tropicalismo. Este facto deveria dar lugar a uma disciplina científica, a tropicologia, que teria como objecto de estudo o espaço tropical. Nesta mesma linha apareceria um sub-conjunto, o espaço luso tropical, com especificidades próprias, decorrentes, em grande medida, do carácter português e do próprio modo como a colonização portuguesa se desenrolou. Nesta óptica, o lusotropicalismo definiria o ser e o estar do povo português e os colonizados por eles (FURTADO, 1998, p. 200).

Conforme já referimos, as idéias de Freyre – que considerava benéfica a atuação portuguesa diante dos povos colonizados – foram incorporadas nas políticas do Estado salarizista, o que rendeu a seu autor um convite para visitar as possessões ultramarinas portuguesas em África. A passagem por terras africanas resultou em algumas obras¹⁹⁸, dentre as quais nos interessam, no momento, àquelas que referem-se à colônia do Cabo Verde:

Foi Cabo Verde um dos mais antigos começos de colonização portuguesa em terra senão africanas, para africanas (...). Ensaiei-se nesta ilha, como na da Madeira, muito do processo de colonização, seguido depois no Brasil, em escala monumental (...). Dez ilhas pirandellicamente a procura de alguma coisa que até hoje não encontraram: um destino definido, claro, digno dêles e do autor de sua vida e história que foi, sem dúvida alguma, Portugal. (...) Mas no que o primeiro contacto com o Cabo Verde me faz principalmente pensar é na miscigenação que aqui foi ensaiada de modo intenso pelo português, com judeus e, notadamente, com negros, antes de ser desenvolvida na América tropical, sobre o lastro ameríndio. O primeiro caldeirão de ensaio dessa aventura étnica foi esta ilha de São Tiago, hoje tão negróide (...). Tinham-me dito que eu viria encontrar em Cabo Verde uma paisagem e uma população semelhante às de certas áreas do Nordeste do Brasil; e há com efeito traços de parentesco entre certas paisagens do Brasil e as de Cabo Verde às vezes tropicalmente rico de verdes matas que contrastam com os azuis do mar. Mas o parentesco entre as populações e as culturas luso-tropicais que se vêm desenvolvendo naquelas áreas brasileiras e as que parecem ter já se estabilizado em São Tiago e talvez noutras ilhas de Cabo Verde, êste parentesco me parece vago; e não tão acentuado que em Cabo Verde se tenha impressão de estar entre parentes próximos, ao mesmo tempo dos portugueses e dos brasileiros (FREYRE, 1953 a, p. 288-291).

Essa e outras obras similares de Gilberto Freyre acabaram

por criar algum mal estar entre os intelectuais caboverdianos. Primeiro porque trata-se de um período em que os movimentos emancipacionistas e independentistas começam a ganhar corpo nas então colônias. Em segundo lugar porque as publicações de Gilberto Freyre traziam algumas considerações consideradas preconceituosas e não científicas (FURTADO, 1998, p. 200).

¹⁹⁸ Entre outras obras, ver FREYRE, 1953 a, 1953 b, 1953 c, 1958 e 1961.

As noções lusotropicalistas, associadas aos intentos de construção da comunidade luso-brasileira vislumbrada por Agostinho da Silva, foram pontuadas nos contatos entre o CEAO e a Imprensa Nacional de Cabo Verde:

Cabo Verde, segundo nos parece, seria o ponto ideal, tanto geográfica como culturalmente para se estabelecer o início de qualquer espécie de organismo que estivesse na base de um entendimento mais profundo entre os territórios portugueses e estes países. Além de tudo, as ligações diretas entre o Cabo Verde e a Bahia facilitaria ao máximo este intercâmbio e esta aproximação (Carta de Agostinho da Silva a Bento Levy, diretor da Imprensa Nacional do Cabo Verde, Anexo 16, grifo nosso).

Ao apontar Cabo Verde como ponto ideal para articulação das relações luso-brasileiras do Centro, Agostinho da Silva também reiterava as suas influências freyreanas. A criação de um centro de estudos brasileiros nesse país, dadas as razões expostas para a sua escolha, caracterizaria as motivações desse empreendimento, como esclarece a carta endereçada a Bento Levy no dia 09 de fevereiro de 1960: “Continuamos muito interessados em que se crie nessa Capital um Centro de Estudos Brasileiros junto de uma das entidades culturais aí existentes” (Anexo 39). Tais contatos continuaram e acabaram se consolidando numa exposição sobre Cabo Verde, realizada nesse mesmo ano na cidade de Feira de Santana¹⁹⁹. Intitulada “Notícias de Cabo Verde”²⁰⁰, a exposição pautou-se em apontar similaridades geográficas entre o nordeste brasileiro e Cabo Verde; “expressões do parentesco” entre América, África e Portugal, como provavelmente caracterizaria Gilberto Freyre. A reciprocidade desses contatos pode ser constatada pelo interesse demonstrado pela imprensa nacional cabo-verdiana, ao solicitar informações detalhadas sobre o evento²⁰¹.

No que tange às relações mantidas com os territórios africanos colonizados por Portugal, a atuação de Agostinho da Silva foi amplamente reconhecida nesse contexto por suas instituições:

Sensibilizaram-nos tão amáveis referências ao nosso jornal e assim cumprimentamos o grato dever de as agradecer, até porque partiram de tão ilustre Professor, como é V. Ex^a., real valor da intelectualidade luso-brasileira dos nossos dias, que devotamente se vem dedicando aos problemas do continente africano e, muito especialmente, aos das províncias ultramarinas portuguesas, de que Angola é uma delas (Carta de Fernando Baptista da Costa, diretor do Jornal de Angola, a Agostinho da Silva. 09 de Junho de 1960, Anexo 88).

¹⁹⁹ Anexo 135.

²⁰⁰ Anexo 136.

²⁰¹ Anexo 137.

Tal reconhecimento deu credibilidade a Agostinho no interior da Universidade da Bahia, que, por sua vez, financiava projetos de grande envergadura. Na tentativa de alargar as relações já estabelecidas no continente africano, o diretor do Centro propôs o envio do pesquisador Cid Teixeira à Índia, com o intuito de concretizar os seus projetos luso-brasileiros. Para persuadir o então reitor, Albérico Fraga, lançou mão dos seguintes argumentos:

Um dos pontos de apoio fundamentais para que o Brasil tome o lugar que lhe cumpre na liderança espiritual do mundo novo que está surgindo na faixa dos trópicos é o do contato com a civilização indiana, sobretudo naqueles pontos em que em algum modo, perdeu a tradição da cultura luso-brasileira. Não haverá a Universidade da Bahia, que foi a iniciadora de um movimento de aproximação com a África cujas consequências são ainda incalculáveis, deixar que qualquer outro organismo a preceda nêsse passo, e isto exatamente no momento em que Vossa Magnificência dá o mais entusiástico apoio ao movimento de estudos do Recôncavo²⁰², região geográfica e cultural em que a ligação entre a cultura indiana e a brasileira foi a mais íntima e frutuosa possível (31 de agosto de 1961, Anexo 113).

Argumentos semelhantes foram utilizados por Agostinho da Silva em carta redigida em 31 de maio de 1961, para persuadir o Ministro José Américo de Almeida:

Haveria a certeza absoluta de que elas se manteriam fiéis à verdadeira missão do Brasil quanto ao Terceiro Mundo que desponta, isto é que não poriam em fundamental a assinatura de tratados de comércio ou arranjos políticos mas as bases de construção de uma civilização mais humana do que aquela que o mundo viu até hoje (Anexo 118).

Contudo, os contatos e as referências feitas aos territórios coloniais portugueses indicam que as intenções de Agostinho da Silva consistiam em efetivar aquilo que caracterizou como a *missão da comunidade luso-brasileira*. O plano de efetivação de tais objetivos pressupunha a criação de entidades voltadas à pesquisa sobre o Brasil nessas colônias, concomitantemente à concretização de empreendimentos similares, mesmo que comprometidos com outra questão, em território africano: a apropriação da imagem libertadora do Brasil no processo de amadurecimento da sua emancipação política.

É clara a manifestação das idéias freyreanas tanto nas ações diante das colônias portuguesas, como no projeto da comunidade luso-brasileira vislumbrada por Agostinho:

²⁰² Os estudos a que Agostinho da Silva se refere, podem ser vistos na sua carta enviada a Roque Perrone, superintendente da Refinaria Landulfo Alves, em 06 de Junho de 1961: “Tenho a honra de comunicar a V. S. que fundamos no Núcleo de Pesquisas no recôncavo, essencialmente destinado a fazer o levantamento cultural da região, além de tudo com vistas a um futuro planejamento de atividades neste campo” (Anexo 119). Essas pesquisas contavam com o patrocínio da Petrobrás.

trata-se de um conjunto maleável e persuasivo de teorias, simpático tanto à lusofonia vertical como à horizontal, e o fato de ele se manifestar até a atualidade não é gratuito.

3.7 Os contatos do CEAO com a “Costa”: a busca da matriz africana

No que se refere às relações internacionais, os contatos efetivos realizados pelo CEAO, sob a direção de Agostinho da Silva, realizaram-se na África ocidental, mais precisamente na histórica região da Costa dos Escravos. Já nos referimos às motivações dessa incidência. Tentaremos mostrar agora como esses contatos se estabeleceram, e a partir de quais premissas eles se efetivaram.

A influência das pesquisas realizadas *in loco* por Pierre Verger e Roger Bastide explica parcialmente os primeiros contatos do CEAO com essa região da África. Como vimos, o ensino da língua iorubá, planejado desde antes da organização do Centro, foi o ponto de partida dessas relações. O apoio de Verger nesse empreendimento acabou por criar, posteriormente, novas frentes de atuação em África:

Quanto a este último país [Nigéria], tenho a maior satisfação em comunicar a V. Excia. que a Universidade vai empreender conjuntamente com o Ministério da Educação da Nigéria, a edição em inglês e português, de um trabalho do pesquisador Pierre Verger sobre cultos afro-brasileiros nas suas raízes africanas e na sua forma atual, na Bahia e noutros pontos do Brasil (Carta a Wladimir do Amaral Murinho, diretor da Divisão Cultural do Ministério das Relações Exteriores, 21 de março de 1960, Anexo 50).

A influência e o exemplo da obra de Pierre Verger iniciaram uma colaboração África-Brasil que resultou na publicação de trabalhos acadêmicos cuja temática privilegiada foi a articulação entre as duas margens atlânticas. O mesmo também ocorreu com seu parceiro de pesquisas, Roger Bastide (Anexo 142). Diferentemente das viagens realizadas por Gilberto Freyre, os contatos do CEAO com a África se estabeleceram nos locais onde esses pesquisadores franceses estavam habituados a circular, já que as relações foram articuladas inicialmente por eles, sobretudo por Pierre Verger.

São claras as referências ao interesse de Agostinho da Silva em estabelecer contatos mais efetivos com as colônias portuguesas em África, embora a possibilidade prática dessas interações se mostre menos explícita em nossa documentação do que àquelas relacionados à costa africana ocidental. Isso decorre provavelmente das questões de ordem burocrática que

impediram o envio de pessoal do CEAO para a África portuguesa nos primeiros anos da sua atuação: a própria vigência do colonialismo português apresentava-se como grande entrave a esses investimentos.

No início de 1960, as relações com a “Costa” ainda se esboçavam; o envio de professores-pesquisadores à “Costa” africana permanecia no campo dos planos e das cartas: “Enfin, por la question de l’envoi des professeurs, il s’agira de débattre les conditions dans lesquelles pourrayment vous être envoyés des spécialistes de questions africaines. Pour le moment, je n’en vois pas la possibilité”²⁰³. Além da ajuda de Pierre Verger, as informações prévias sobre o continente africano foram obtidas pela correspondência com as instituições locais, além da colaboração de um pesquisador brasileiro que por lá se encontrava, Edson Nunes da Silva, estudioso da língua iorubá²⁰⁴:

Em plena África estou. O campo é vasto e o material abundante. Tenho conversado com antropologistas ingleses e nigerianos sobre o assunto. Eles têm maiores vantagens por terem dinheiro e, poderem locomover-se para a região afastadas. Estão equipados; Boa aparelhagem. E seu auxílio seria de grande valor. Tenho apresentado o Centro de Estudos Afro-Orientais às várias instituições, mostrei os recortes de jornais da chegada do professor Lasebikan em Salvador e o interesse que a Bahia tem em estabelecer relações culturais com a Nigéria. Se puder mandar-me alguma publicação da Universidade, com relação a assunto afro-brasileiro, faça-o para que ofertemos à Biblioteca daqui há alguns estudiosos nigerianos interessados no problema aí em Salvador. Espero, em breve a sua resposta professor, socorrendo-me (Carta do Professor Edson Nunes da Silva a Agostinho da Silva, Ibadan, 10 de Outubro de 1960, Anexo 96).

Em nossa documentação não encontramos referências à existência de vínculos institucionais entre Edson Nunes da Silva e o CEAO. No entanto, é correto inferirmos – a partir dessa correspondência – que ele colaborou com a divulgação da existência e atuação do CEAO antes da chegada dos seus pesquisadores, e que, de certa forma, contava com o apoio de Agostinho da Silva em sua expedição nigeriana, informando-os, ainda, sobre as condições de pesquisa e as vantagens dos contatos realizados com pesquisadores estrangeiros nessa região.

²⁰³ Carta do Ministro da Educação do Dahomey a Agostinho da Silva. Porto Novo, 11 de janeiro de 1960, Anexo 73: “Finalmente, por causa do envio de professores, serão debatidas as condições sob as quais pode ser enviada para especialistas em questões africanas. Por agora, não vejo nenhuma possibilidade”. Os contatos com essa região (Daomé) são considerados de extrema importância para os pesquisadores do CEAO, e principalmente por Agostinho, pelo fato desse ser um local onde a “cultura brasileira” se manifesta até hoje, pela ação dos *agudás*, ex-escravos da Bahia que retornaram à África no século XIX (SILVA, 2003, pp. 91-153). Veremos adiante a manifestação dos argumentos que justificaram os contatos realizados pelo CEAO nessa região.

²⁰⁴ “Examples of contributions already made by Bahians to the production of a written literature in Yoruba include *Introdução ao Estudo Gramatical da Língua Yoruba* by professor Edson Nunes da Silva, who was, himself, recently visited Nigeria” (LASEBIKAN, 1962, p. 38).

A partir da coleta dessas informações e dos contatos estabelecidos com entidades acadêmicas africanas, o pesquisador-chefe do departamento de etnologia do Centro, Vivaldo da Costa Lima, esboçou o projeto de criação de um centro de estudos brasileiros em Ibadan, Nigéria:

Tenho a honra de apresentar a V. S. um esquema para a organização de um CENTRO DE ESTUDOS BRASILEIROS em Ibadan, na Nigéria. (...) Seria como que uma Agência Cultural da Universidade da Bahia na Costa Africana. Todas as atividades culturais que, nêsse comêço de uma nova era para o mundo afro-asiático, se iniciaram entre o Brasil e a Nigéria, seriam encaminhadas pelo Centro, de acôrdo com a orientação geral que o mesmo teria do Centro de Estudos Afro-Orientais, de que o Centro africano seria uma extensão. Seria conveniente realizar-se uma consulta à Universidade de Ibadan no sentido de estudar a possibilidade da instalação do Centro no organismo da Universidade. Isto daria ao Centro Brasileiro uma maior amplitude de sua ação futura (...) baseado na experiência da Criação do Centro de Estudos Afro-Orientais por V. S. (...). Ao Centro de Estudos Brasileiros da Universidade de Ibadan caberia: representação cultural da Universidade da Bahia na Nigéria (...) Curso de português (...) Palestras, Cursos (...) Biblioteca (...) Correspondências. Bureau de consultas. Uma regular correspondência será mantida entre o Centro africano e o Centro brasileiro, para um permanente conhecimento das atividades dos mesmos (Carta de Vivaldo da Costa Lima a Agostinho da Silva, 10 de novembro de 1960, Anexo 54).

Claramente inspirado no modelo organizacional do CEAO, o centro de estudos brasileiros em Ibadan se caracterizaria pelas peculiaridades em relação aos centros homônimos criados em Angola. A própria qualidade do apoio prestado pelo CEAO a estes últimos ratifica nossos argumentos sobre a assimetria das relações mantidas nestas duas diferentes áreas africanas: em Angola o apoio se dava à distância, acompanhando o movimento iniciado por iniciativa dos próprios angolanos e sem a pretensão inicial de para lá enviar pesquisadores brasileiros; na Nigéria, a construção desses centros dependeria diretamente da atuação dos pesquisadores do CEAO, que se deslocariam para a África a fim de realizar essa e outras tarefas. Por esse motivo, Agostinho da Silva entrou em contato com a Universidade de Ibadan com o propósito de efetivar as relações anteriormente cogitadas em suas cartas:

We have taken the liberty to send you a cable about our intention to send Vivaldo da Costa Lima for a visit to Nigeria. He belong to our staff and would be accompanied by Pierre Verger who works with us too. I wrote to Dr. K. O. Dike, about this, but we thought, thar as you are familiar with the problem, you could be interested by few detais about the trip. As you know, one of first iniative or our recently created centre of Afro-Asiatic Studies was to establish a course of Yoruba. The Centre wish to extend, on academic and scholar basis, the study of the important cultural relationship that exists between West Africa and us. We wish to give to our students the possibility to acquire more knowledge about this. We are ready to discuss with

the University College, the possibility of creating a course of portuguese, to help to give to your students the possibility to participate to some futere programs of intercultural exchange of bursars between our Universtities, as we are planing to do with the University of Dakar. Dr. Costa Lima and Pierre Verger would arrive end of December to Nigeria. They are due to leave Bahia by ship on 15th of December. We gave your name as reference, to obtain the necessary visa of admittance in your country. We are glad to hear through Prof. E. L. Lasebikan that you are going to hold a Symposium on Africa Culture, and wish you all sucess for it (Carta de Agostinho da Silva a Ayo Ogunsheya, Diretor da Universidade de Ibadan, 16 de Novembro de 1960, Anexo 101).

Como já salientamos anteriormente, essa carta nos mostra que os contatos com essa parte da África já haviam sido implementados com a chegada do professor Lasebikan à Universidade da Bahia; este pesquisador também informava o CEAO sobre as nuances e contextos das sociedades estabelecidas na margem oposta do Atlântico. Sua presença na Universidade da Bahia não era a parte mais significativa do elo mantido com a África, mas sim, o papel desenvolvido por ele nesta instituição como professor da língua iorubá. A língua iorubá destacava-se, uma vez mais, como elemento central da articulação cultural entre as margens atlânticas; a este pressuposto creditamos o fato de que primeiras ações do CEAO (a vinda de um professor africano ao Brasil e o envio de um professor brasileiro à África) tenham tomado assento justamente nessa região africana, em detrimento de quaisquer outras.

O candomblé “nagô” de ascendência “sudanesa” vigorava na Bahia, e o encontro dos pesquisadores interessados nas práticas religiosas afro-brasileiras efetivaria o seu *re-ligare* quando em contato com a matriz religiosa engastada nessa região. As evidências da assessoria de Pierre Verger corroboram com os argumentos defendidos nesse trabalho, uma vez que a viagem do primeiro pesquisador vinculado diretamente ao CEAO dependia da sua orientação, dos seus conhecimentos e da sua inserção local. Esta carta também revela que os contatos do CEAO não se restringiam à Nigéria, alcançavam também o Senegal, onde se encontravam mais adiantados: a ida do Professor Vivaldo à África estava condicionada a uma extensa agenda de pesquisas, o que talvez justifique a sua longa permanência nos diversos países dessa parte do continente.

O plano de enviar professores brasileiros à África esteve, desde os primeiros momentos, associado a um projeto que previa a vinda estudantes africanos para o Brasil, como revela o conteúdo da carta enviada a Ibadan em 16 de novembro de 1960 por Agostinho da Silva:

It would be a very pleasure for a member of our Centre to be present at the celebration of the Independence of Nigeria, but circumstances foreign of our good

will did not allow us to so do. We are ready now to send to Ibadan Dr. Vivaldo da Costa Lima, of our staff, to discuss with you the possibilities of cultural contact between both Universities. *We study the creation at Ibadan a little Centre of Brazilian studies, in the view of future exchange of bursars, as we are just starting at the University of Dakar.* Mr. Pierre Verger, who works with us, would accompany Dr. Vivaldo Costa Lima during the first weeks of his planned trip to Nigeria. (...) We hope that the University College could be interested like us, in maintaining the very ancient cultural links that exists between to our contries (Carta de Agostinho da Silva a Dr. K. Onwuka Dike, diretor da Universidade de Ibadan, Anexo 102, grifo nosso).

Exatamente um mês depois, Agostinho da Silva escreveu novamente ao Dr. K. Onwuka Dike com intuitos análogos aos da carta anterior. Na última acresceu a informação de que Vivaldo da Costa Lima participaria de um congresso sobre religiosidade africana a ser realizado em Abdján, o que demonstra que os contatos com a “Costa” não se restringiam, nesse momento, à Nigéria e ao Senegal, mas que também se efetivaram na Costa do Marfim, e paulatinamente se expandiriam a outros países:

It is a great pleasure for me to ask your permission to introduce you Dr. Vivaldo da Costa Lima, Chief Resercher of our Department of Etnology. (...) *As a representative of our Universtity he will be a member of the Abdján Congress on religious matters, but I hope he will, with your valuable help, to establish a good basis for cultural relatioins between your famous University College and ours.* We all here, and may I say the whole of Brazilian people, are very interested in developing contacts between Nigeria and our country. (...) I hope, Sir, that the visit of Dr. Costa Lima will be a very profitable now and in the future, perhaps through the creation of a Center of Brazilian Studies at Ibadan, and, here, of a special Department of Nigeria Studies (Anexo 67, grifo nosso).

Trabalhando em várias frentes na Nigéria – seja instalando centros de estudos brasileiros, seja lecionando português – Vivaldo da Costa Lima foi responsável pela articulação do CEAO com diversas instituições locais. Suas cartas indicam que este pesquisador via-se constantemente obrigado a prestar satisfações sobre os êxitos de seu trabalho, o que em parte, justificaria o custeamento de sua permanência em terras africanas pela Universidade da Bahia. Além disso, queixava-se continuamente de dificuldades financeiras:

Recebido a nota do Jornal da Bahia, vejo explícita referência á missão de Moraes e do Milton Santos em Dakar, na entrevista do Murtinho – o Centro embora justamente reconhecido, não inclui o trabalho já iniciado aqui na Nigéria. Que informações teve o Cons. Murtinho a respeito? Não terei aqui, eu, a necessária digamos autoridade, para os mesmos entendimentos? Ou o plano África vai ficar limitado à universidade européia de Dakar? Não me dirigi é claro ao Cons. Murtinho, êsse respeito pois acho que é coisa que deve partir do Centro. De todo

modo, insisto, o problema não é o da omissão de referência ao meu trabalho aqui, ou não é apenas isto, pois eu sei da importância dêle embora não seja talvez muito indicado para a auto-publicidade. O problema é dizer o que já estamos fazendo e não permitir que uma bêsta qualquer venha estragar tudo aqui. Isto já começa a me preocupar [sic] não tenho tempo a perder [sic] assunto. Estou fazendo a “Côrte” à fundação Ford para ver se ela me inclui no seu “budget” de pesquisas, assim poderei ficar por aqui fazendo o que pensamos fazer, mesmo quando eu for dispensado de meu trabalho aqui por falta de situação ou publicação oficial... Não repare o tom meio inagivado [?] deste bilhete. Afinal posso ter momentos de depressão, pois não posso? (Bilhete de Vivaldo da Costa Lima a Agostinho da Silva, Ibadan, 1969, Anexo 133).

A necessidade de informar o reitor sobre os êxitos e a importância do trabalho de Costa Lima em África se justifica parcialmente pelas queixas do brasileiro na Nigéria, mas também, legitimaria a continuidade do projeto e asseguraria o envio de outros professores para o continente:

O Professor Vivaldo da Costa Lima, já foi eleito Membro Honorário de um dos halls da Universidade de Ibadan e está regendo dois cursos de língua portuguesa, um deles para o “senior staff”, tem uma agenda de conferências sobre cultura brasileira em várias cidades do interior da Nigéria até outubro do ano corrente e acaba de fundar em Ibadan o Center of Brazilian Studies (Memorando de Agostinho da Silva ao Reitor Edgard Santos, 27 de Março de 1961, Anexo 105).

A correspondência entre Agostinho da Silva e Vivaldo da Costa Lima é reveladora da existência de uma confiança mútua entre eles. No Brasil, Agostinho buscava meios para sanar os problemas financeiros de Costa Lima na África:

Pode o amigo estar seguro de que não haveria ninguém capaz de desempenhar do mesmo modo a tarefa que lhe coube. (...) O Itamaraty prometeu que lhe daria o subsídio de leitorado e o consideraria seu leitor em Ibadan; os acordos culturais para a vinda de bolsistas vão começar a ser negociados agora e o Grupo de Trabalho do Itamaraty ficou de incluir a Nigéria no seu plano. (...) O meu amigo deve considerar-se agora um como um corsário solto no mar: estabelecido o plano geral de operações, o resto é consigo; tome as iniciativas que entender melhor, faça o que lhe parecer bem: Apoiarei tudo (...) é essencial que meu Amigo se mantenha dentro do orçamento que podemos garantir ainda por algum tempo (...) essa questão financeira é importante, mas sei que você é perfeitamente capaz de se manter dentro desse orçamento (Carta de Agostinho da Silva a Vivaldo da Costa Lima, 25 de março de 1961, Anexo 126).

Além do envio de professores brasileiros e a vinda de estudantes africanos, as ações do CEAO nessa parte do continente africano iam além do âmbito acadêmico: “Mais tarde precisamos de pensar em que também tem de ir à África gente nossa de origem africana que mantêm relações vivas com gentes e culturas de lá e que não têm possibilidades reais de fazer

uma viagem pela qual ficam a suspirar toda a vida” (Anexo 120). Agostinho da Silva referia-se ao apoio oferecido para viagem de membros das comunidades afro-religiosas baianas, pois “o CEAO e a UNESCO enviaram à África ocidental Maximiliano dos Santos (“Didi”), filho de uma “yalorixá” muito conhecida na Bahia, para realizar uma pesquisa sobre os cultos Yoruba” (BÉLTRAN, 1986, p. 31). Essa pesquisa resultou em um dos “examples of contributions already made by bahians to the production of a written literature in Yoruba, (...) *Yoruba tal que se fala* by Sr. Deoscoredes Maximiliano dos Santos, son of a Senhora Osunmuyiwa” (LASEBIKAN, 1962, p. 38-39).

Consideramos que o denominador comum dos três referidos tipos de relações entre o CEAO e a costa ocidental africana – o intercâmbio de professores, de estudantes africanos e do “povo de santo”²⁰⁵ – é, sem sombra de dúvidas, o aspecto religioso²⁰⁶. O primeiro movimento caracterizou-se no sentido África-Brasil, com a vinda do professor Lasebikan para ensinar a língua iorubá. Em sentido oposto, o especialista em religiões afro-brasileiras Vivaldo da Costa Lima foi à Nigéria realizar pesquisas sobre essa temática. Quanto à visita do “Mestre Didi” à África e a realização de pesquisas sobre cultura iorubá, não restam dúvidas sobre a sua inserção nessa caracterização. No que tange aos estudantes intercambistas, como veremos adiante, tratar-se-á das intenções da sua “re-africanização” advindas do contato com a Bahia. Essas foram as principais razões encontradas para nos referirmos aos contatos do CEAO com a costa ocidental, como “a busca da matriz africana”, o seu *re-ligare*.

3.8 Professores brasileiros vão à África

O envio de professores à África esteve ligado aos planos de instalação dos centros de estudos brasileiros na “Costa” e na preparação dos estudantes africanos que viriam futuramente ao Brasil, ambos os processos dependentes do apoio do Ministério das Relações Exteriores brasileiro. O alargamento dos contatos acadêmico-institucionais nessa região, acrescido da consolidação das entidades criadas por Vivaldo da Costa Lima em nome do CEAO, gerou enorme demanda pela presença de professores-pesquisadores brasileiros para a manutenção dos seus projetos na África:

²⁰⁵ Cf. AMARAL, 2002, p. 59-66.

²⁰⁶ “Parece-me que tudo se devia pensar em torno da temática religiosa: que este estabelecimento nosso na África Ocidental deve ser fundamentalmente para apurar qual a mensagem essencial que ela e Brasil se têm que transmitir (...). O que me parece importante em tudo isso é a organização da conveniência religiosa” (Carta de Agostinho da Silva a Vivaldo da Costa Lima, 25 de Março de 1961, Anexo 126).

O Registrar e o Principal com quem já falei neste assunto, me disseram que nada seria mais grato ao povo da Nigéria do que receber do Brasil este tipo de ajuda. (...) Não haveria, no futuro – que deve ser o futuro próximo de nossos planos já tão bem iniciados aqui – a possibilidade de dar-se a êste núcleo da Universidade da Bahia em África uma situação segura e estável dentro na organização da Universidade? Seria o Dep; de Estudos Brasileiros na Nigéria ou Centro de Estudos Brasileiros na Nigéria o ponto de convergência de toda a atividade cultural nossa no oeste africano (Nigéria, Togo, Dahomey e Ghana). Um escritório geral em Ibadan, correspondentes locais nos territórios citados, uma revista mensal de informações; fichário de instituições na Costa e no Brasil, para entendimentos diretos etc. O que pensa o nosso Dr. Edgard a respeito? O que estou fazendo aqui, ou tentando fazer, é, o senhor bem sabe, “estudos brasileiros” com suas implicações e o mínimo de fronteiras, mas, pergunto, poderá a Universidade manter dois representantes na Nigéria? Não creio que, com as limitações de verbas, etc, isto seja possível, por mais importante e necessário que seja a execução de todo o plano. (...) Sei perfeitamente que o senhor, neste exato momento (...) está aí lutando pela sobrevivência do seu plano para o Oriente. Não devo contudo deixar de lhe fazer êstes comentários de como também eu, de cá, entendo a situação. Não é estabilidade para mim, que eu procuro, é segurança para os nossos propósitos. O senhor sabe que a minha situação só me importa na medida em que possa assegurar a concretização do que temos planejado, o senhor e eu, para aqui (Carta de Vivaldo da Costa Lima a Agostinho da Silva, 10 de março de 1961, Anexo 143).

Foi a partir dessas reivindicações de Costa Lima e da repercussão que os projetos africanos do CEAO alcançariam com essas medidas, que Agostinho da Silva buscou, a partir da articulação com outras esferas do poder estatal, ampliar o intercâmbio de brasileiros com essa região:

Tenho a honra de comunicar a V. Exa. que ficou estabelecido com o Ministério das Relações Exteriores que seriam enviados Professores brasileiros de Ensino Secundário para regerem cursos de Língua Vernácula em estabelecimentos africanos também de ensino secundário ou para coadjuvar o trabalho de nossos leitores nas Universidades locais. (...) A instrutora Extra-Numerário Yedda Antonieta Pessoa de Castro (...) apresentou a sua candidatura a um pôsto da Universidade de Ibadan, onde já mantém este Centro um leitorado, acrescentando que estão sendo os seus serviços igualmente solicitados pelo Laboratório de Fonética da Referida Universidade, onde são tidos em grande consideração os trabalhos do Professor Nelson Rossi de quem foi aluna a Professora Yeda de Castro (Carta de Agostinho da Silva a Wilson Lins, secretário de educação e cultura, 12 de Junho de 1961, Anexo 121).

Nossa documentação indica que nesse mesmo mês de junho de 1961, Edgard Santos deixou a reitoria da Universidade da Bahia, assumida, então, por Albérico Fraga. Apesar das dúvidas relacionadas ao apoio auferido pelo novo reitor, tratava-se de um momento de grande êxito das atividades do CEAO, período em que o Centro se consolidava no organograma dessa universidade. Nesse sentido é sintomático o fato de que suas instalações passaram, no

dia 10 de Julho de 1961, a ser abrigadas em sede própria, transferindo-se da reitoria para o bairro do Garcia (Anexo 130).

Concomitantemente, se firmavam os contatos com o Ministério das Relações Exteriores para o envio de pessoal para os empreendimentos do CEAO na África:

Disse-me o Prof. Vivaldo Costa Lima de todos os magníficos planos que foram traçados em Dakar e com os quais estou naturalmente de pleníssimo acordo e que estou pronto a ajudar em tudo o que me fôr possível. Quero dizer-lhe desde já que recebi telegrama de Brasília comunicando que já fora ordenado ao DCT o desligamento do Prof. Sousa Castro e que o Govêrno de nosso estado já designou também para o Senegal os Professores Raimundo José Correia Duarte (com bolsa de estudo da Embaixada da França), Ana Maria Borges Duarte (para ensino secundário no Senegal) e Yêda Antoniêta Pessoa de Castro (para o Laboratório de Fonética de Ibadan). Continuo a achar que é muito importante a questão de Dahomé. A ida do Prof. Vivaldo para Ghana seria excelente no caso de ficar realmente estabelecido que é esse país e não a Nigéria o ponto ideal para se estabelecerem contatos culturais entre África Oriental e Brasil. (...) Devo lhe dizer que nosso novo Reitor está apoiando integralmente e com grande entusiasmo as atividades do Centro (Carta de Agostinho da Silva a Wladimir Amaral Murtinho, conselheiro da Divisão Cultural do Itamaraty, 04 de Julho de 1961, Anexo 122).

Segundo essa carta, novos professores brasileiros se dirigiriam ao continente africano. Entre eles, Guilherme de Souza Castro, encarregado de levar a cabo as atribuições de Vivaldo da Costa Lima em Ibadan, enquanto este continuava na sua “embaixada acadêmica” por diversos países dessa região africana, ajudando a criar centros de estudos brasileiros nas universidades e consolidando assim, os projetos e as incumbências recebidas de Agostinho da Silva:

Mande publicar ainda, uma nota sobre a Universidade de Ifé, simpática, falando na possibilidade de se instalar lá um Centro de Estudos Brasileiros, pois isso eu prometi aqui, ficou acertado, eles esperam, mas falta, naturalmente o nihil obstat consagrador daí. Será da maior importância “Estudos Brasileiros” em Ifé também. O Centro de Estudos Brasileiros faria então parte do Instituto of African Studies da U. de Ifé, pois o dep. Brasileiro já está assegurado em Ibadan, com a carta inclusive do Murtinho para o Dike a respeito, que eu mesmo entreguei. Recado urgente para Souza Castro: Obter da Escola de Teatro uma cópia das cantigas de candomblé e de capoeira, gravadas em fita que lá existem. (...) É importante que o Souza Castro traga este material para as palestras eventuais dele no Extra Mural. (...) Estou saindo depois de amanhã para Gana onde passarei mais ou menos uma semana. Espero estar em Ibadan a 20 ou menos. A depender da resposta que aguardo da Bahia e de outras notícias correlatas, irei aos Congos antes da chegada de Castro. (...) Estou comprometendo a Universidade pelo seu Ceao de todas as maneiras. Algo ficará de tudo isso, espero. Os convênios incipientes com Gana serão assentados definitivamente agora com a minha ida. De lá escreverei (Carta de Vivaldo da Costa Lima a Waldir Freitas de Oliveira, 10 de setembro de 1961, Anexo 146).

Este documento explicita a preocupação de Costa Lima com a promoção dos contatos entre a cultura africana e a cultura afro-brasileira, especialmente quando este encarrega Souza Castro de “obter da Escola de Teatro uma cópia das cantigas de candomblé e de capoeira, gravadas em fita que lá existem” para utilização nos cursos ministrados na Nigéria. Essa experiência abriria novos caminhos para o entendimento mútuo entre as regiões, uma vez que, antes disso, os pesquisadores estavam condicionados a rearticular os argumentos e as teorias produzidas pelos estudiosos da “Geração de 1930” no Brasil. É importante ressaltar que a bagagem teórica dos primeiros brasileiros que foram à África em nome do CEAO constituiu-se pelos ensinamentos dessa geração: o seu olhar e expectativas sobre os interlocutores africanos, apesar da abertura proporcionada por tais experiências, refletiam a manutenção de muitos dos paradigmas vigentes. Essa articulação, diferentemente do que ocorrera com Nina Rodrigues no final do século XIX, proporcionaria talvez a médio ou longo prazo, chances reais para a construção de uma nova abordagem teórica que suplantasse os velhos paradigmas e se consubstanciasse na construção colaborativa de conhecimentos realmente novos – seguramente, ao menos nesses primeiros anos de atuação do CEAO na África, isso infelizmente não aconteceu. Não aconteceu por uma série de impeditivos práticos, mas, sobretudo, pela manutenção dos paradigmas vigentes e da maneira ordinária de se reportar à África.

Entre os impeditivos práticos, podemos citar o plano da chegada dos professores brasileiros que não se realizara na data prevista, além das divergências entre eles no que tange à atuação no continente. O atraso do professor Guilherme de Souza Castro, por exemplo, justificava-se por uma série de conturbações burocráticas no Brasil, mas era muito mal apreciado pelas entidades africanas. As divergências entre Vivaldo da Costa Lima e Pedro Moacir Maia sobre a sua atuação junto às instituições africanas também refletem as dificuldades na implantação dos projetos do CEAO nessa região:

Estou de volta a Ibadan para arrumar livros, arquivos, etc, e naturalmente esperar o Souza Castro que deveria ter chegado no fim de Setembro. Reconheço as tais “contingências políticas” etc do momento, mas creio que elas não podem apenas ser responsabilizadas, pois tudo deveria estar acertado antes da famosa crise de Jânio (...). Estou aqui como um palhaço (sem metáfora), sem saber o que dizer à Universidade, e o que é pior, sem saber o que pensar. Pedi que me telegrafassem avisando quando viria o Souza Castro. (...) Outra coisa: os estudantes só irão em novembro, o que quer dizer que toda a pressa do Itamaraty redundou naquilo que eu previa mesmo antes de Jânio: o turismo europeu do Moacir Maia atrasando todo o plano, pois seus alunos só serão escolhidos na sua volta das Europas sabe Deus quando. E querem com gente assim fazer política cultural em África! (Carta de Vivaldo da Costa Lima para Waldir Freitas Oliveira, Ibadan, 02 de Outubro de 1961, Anexo 148).

Além das perturbações enfrentadas na implementação dos projetos do CEAO na África, a entidade sofria outra baixa, concomitante ao processo da saída de Agostinho da Silva de sua direção – como detalharemos adiante. Assim, com muita dificuldade, Vivaldo da Costa Lima encarregava-se de fazer os preparativos da vinda dos estudantes africanos ao Brasil, além de relacionar-se com as entidades africanas e portuguesas; nesse último caso, pelo interesse no intercâmbio de estudantes angolanos:

Recebi cartas do nosso Agostinho, também êle à espera de solução para seu caso para Santa Catarina, a essa altura com certeza já solucionado. Não entendi direito o seu comentário “idéia (se voltará Agostinho ou não) que não me parece de geito algum agradável, mas que parece não preocupá-lo de maneira alguma”. (...) Preparei os tipo [sic] para irem os nigerianos e senegaleses em novembro. O problema é saber exatamente o que está feito aí, para onde afinal esta gente irá, em que termos está o convênio do Itamaraty com a Universidade. (...) Espero até agora notícias da vinda do Souza Castro. Recebi dêle boa carta que me deu inclusive a esperança de que ele vem afinal, embora tudo me pareça complicado e difícil. Estou dando um duro terrível aqui, além de tudo com o peso do caso político dos angolanos, sendo eu (pela minha posição oficiosa) elemento de ligação e agitação desta gente com a Embaixada. Ainda espero a solução do Itamarati. Mando-lhe carta (cópia) que fiz por último ao Itamarati. Pelo tom você vê que já estou cheio da hipocrisia destes anticolonialistas de araque. (...) Vê se você arranja a possibilidade de vir à África para ver a coisa e me dar uma mãozinha (Carta de Vivaldo da Costa Lima para Waldir Freitas Oliveira, Ibadan, 09 de Outubro de 1961, Anexo 136).

Diante do prolongamento do atraso de Guilherme de Souza Castro, Costa Lima temia que a repercussão dessa falta frustrasse os planos do CEAO na “Costa”. Entretanto, ele continuou com suas atividades junto das entidades universitárias africanas, em um período em que já era certa a ausência de Agostinho da Silva da direção do CEAO:

Começarei as aulas de Português no Achimota College logo depois do Natal. Na Universidade estão programadas para a mesma época ciclos de palestra sobre Cultura Brasileira na Universidade de Ghana. (Institute of African Studies e Extra Mural Studies). Passarei a mandar relatórios detalhados de tudo isto a você, como fazia com Agostinho, da Nigéria. Mande me dizer como ficou estruturado o Centro com a saída de Agostinho. Espero que êle continui a manter contacto constante com você. Sei que êle será sempre batalhador de nossa causa contra todos os adventícios, vigaristas, carreiristas e quejandos. (...) De Souza Castro recebi duas cartas. Não as respondi supondo que êle já estava de viagem. Vejo que ainda não saiu daí. Que fazer? Já não explico nada a Ibadan. Só a presença dêle poderá remediar alguma coisa. É pena que tudo tão bem trabalhado (sem modestia nenhuma...) e certo vá assim por água abaixo. Você não imagina a repercussão de um troço dêsses. (...) Mas por amor de Deus telegrafem à Universidade (...) avisando a data da chegada a Lagos para a Universidade mandar transporte de Ibadan buscar o casal. Me avisem também se valer a pena (Carta de Vivaldo da Costa Lima a Waldir Freitas Oliveira, Ibadan, 30 de novembro de 1961, Anexo 140).

As referidas divergências entre os membros do CEAO sobre as suas incumbências em África apareceram na carta escrita em Dakar por Pedro Moacir Maia em 24 de Dezembro de 1961, endereçada a Vivaldo da Costa Lima. Além das divergências pessoais, esse documento é revelador no que diz respeito à importância das referências teóricas de Gilberto Freyre, aos problemas das bolsas de estudos para custear a viagem dos intercambistas ao Brasil, além da sedução declarada que a Europa exerce sobre o remetente, em detrimento da África e da Bahia:

Eu também lamento as explicacoes que você se viu forçado a dar (...). Acho também que você muitas vezes insiste em ironias e mordacidades que nem tudo mundo tem paciência para aturar. (...) Eu... esqueci... a sua insistência enérgica em explicar algumas coisas, aqui em Dakar (...). Mas nem todo mundo tem o temperamento que eu tenho, nem a minha admiração por você. Você lembra-se por outro lado, que, diante justamente de certas referências estúpidas a você, é que me dispuz a brigar com nosso conhecido comum... Enfim, deixemos de lado essas chateacoes, e continuemos amigos e... carteando-nos... (...) Ninguém mais do que eu lastimou a desistência (à última hora!) dos quatro daomeanos que deveriam seguir também para a Bahia. Um deles (o melhor de todos, Geoffrey Anson, que conhece livros de Bastide, Verger e Gilberto!) achou melhor diplomar-se logo em Direito e em sociologia, o que acontecerá em junho do próximo ano; outros dois disseram que a confirmação da bolsa veio muito tarde...; o quarto, tendo-se encontrado casualmente aqui com o Ministro de Informação, soube que não poderia ausentar-se para o estrangeiro sem previo consentimento do seu Govêrno. (...) Enfim, depois da partida do avião militar, consegui enviar um rapaz da Guiné Portuguesa, que vai prosseguir estudos de Direito. (...) Estou tentando ver se arranjo um avião militar para irmos passar as férias de Páscoa (15 dias aí também?) em Recife e na Bahia. Escrevi aos Reitores da Bahia, Recife e Ceará, pedindo-lhes casa e comida por uma semana para os meus porretinhas. Que acha de você vir com uns cinco daí, e irmos todos desfilar nas terras brasileiras? Nesse caso a nossa viagem juntos por aí ficaria para fins de junho e comecoes de julho (a não ser que, de novo, você esteja ansioso para ver sua mae...) Pretendo tomar o aviao de Bissau, ir a S, Tome e Principe (porque Gilberto Freyre num livro achou as ilhas mais belas que existem), de lá “faremos” (já reparou nesse termo colonialista, que os europeus continuam impudicamente a empregar? Usa-se em inglês? “To do”, “to make”?) a Nigéria, o Daomê, o Togo e Ghana. Em Accra tomarei avião para o Cairo, e vou-me às Grécias e Italias... Não compreendo essas suas voltas à Bahia, quando com alguns dolares voce podera passar os tres meses de ferias na Europa! (Anexo 132).

Além das opiniões divergentes entre os pesquisadores brasileiros enviados à África, havia a permanência dos seus problemas financeiros, que dificultava ainda mais os planos do CEAO na África. Waldir Oliveira, já nomeado diretor do Centro, cedendo aos apelos de Vivaldo da Costa Lima (Anexo 136), se dirigiu para a África com o intuito de ajudar na continuidade dos projetos por ele iniciados. Mas podemos a carta a seguir revela que o iniciador dos planos do CEAO na costa ocidental estava consideravelmente descrente quanto ao apoio do novo reitor às iniciativas desse órgão universitário. Apesar de estar datada de 02 de janeiro de 1960, acreditamos que a carta tenha sido escrita em 1963, como indica a nota

manuscrita que encontramos na parte inferior da página: “Pra você e sua mulher, os melhores votos para 63. Do amigo Vivaldo”. Tal correspondência foi endereçada ao “amigo Flávio”²⁰⁷:

Waldir já lhe deve ter escrito contando parte de suas andanças por essas Costas e ainda o que ficou decidido, em princípio. Assim é que [acabo] de escrever uma carta ao Reitor Alberico Fraga, solicitando, “comme il faut”, minha passagem de volta. Você me faria um grande favor – e lhe escrevo como um amigo e não “oficialmente”, ao Diretor do Centro apenas – de pedir uma coisa aí por memorandum, carta, nota, ofício ou que outro instrumento de solicitação Reitorial (ou Reitoria?...) seja de uso em caso que tais: Leitores Brasileiros abandonados à míngua, por suas Universidades nas Costas da África. Deve haver no Centro a essa altura, creio, todo um regimento esclarecendo a matéria. (...) Providencie por favor para que a passagem chegue a Ghana até o dia 25 deste, no máximo. Estarei lá por essa altura – com dinheiro que pedi emprestado ao encarregado de negócios em Accra, por acaso baiano, Luiz Garrido Cavadas, que não é como o filho da p... do Embaixador a que temos lá, em boa hora de férias, gozando os 5.500 (sem piada) dólares que recebe todo mês do Brasil... Escrevi ao Reitor porque soube (mesmo no Dahomey os fuxicos baianos me chegam) que sua Magnificência teria dito que “não me dava passagem de ida e volta para que dessa vez eu lhe escrevesse pedindo”. Pois aí está. Escrevi pedindo como queria o Magnífico. Agora é esperar para que a passagem venha. Se não chegar no tempo, telegrafarei ao Itamaraty pedindo socorro e deixo a coisa rolar. Eles que são brancos, que se entendam... (Anexo 72).

Apesar do tom descrente de Vivaldo da Costa Lima, sabe-se que, posteriormente, muitos outros professores foram enviados ao continente africano, como por exemplo, “Júlio Santana Braga (que participou da implantação, em 1978, de um curso de Português e Civilização Brasileira na Universidade Nacional da Costa do Marfim), e Paulo Fernando de Moraes Faria” (BÉLTRAN, 1986, p. 30). O mesmo ocorreu no sentido contrário, pois

o CEAO tem recebido alguns professores pertencentes a universidades ou centros de pesquisa africanos, como Vincent Monteil e Ousmane Silla, do IFAN (Dakar), o que ocorreu em 1967/1968 (...). Da Universidade de Lubumshi (ex-Universidade Nacional do Zaire), recebeu, dentre outros e como professores visitantes, Jean Pierre Angenot (1975), Kadima Kamuleta (1976) e, mais recentemente, o autor deste trabalho (1978). Pode-se mencionar ainda as visitas que efetuaram outros especialistas em estudos africanos, como Willian Bascom, Jean Callas, Jean Ziégler, Sr^a Frances Herskovits, Ralf Italiaander, etc. Também têm visitado o CEAO autoridades africanas em viagens oficiais à Bahia, incluindo os Reitores das Universidades de Dakar e Abidjan (BÉLTRAN, 1986, p. 31).

A continuidade dos intercâmbios de professores, mantidos pelo CEAO com entidades científicas de diversas partes do mundo, apresenta-se, desde a sua fundação até hoje, como

²⁰⁷ Trata-se de Flávio Costa, ex-diretor do Jornal da Bahia que foi admitido como assistente de direção do CEAO, conforme o anexo 110. Provavelmente ele assumira a direção do Centro durante a ausência de Waldir Freitas Oliveira, que a essa altura se encontrava na África.

uma das suas principais características. Tratou-se, trata-se e provavelmente tratar-se-á futuramente, de uma medida extremamente importante, pois

a promoção de uma colaboração baseada na simbiose entre historiadores do Brasil e da África pode ser vantajosa para ambos e promover trocas acadêmicas recíprocas, fato que proporciona a historiografia assumir novas possibilidades válidas para o exame, na literatura crescente sobre os estudos transculturais (RUSSELL-WOOD, 2001, p. 44).

3.9 Estudantes africanos vêm ao Brasil

O planejamento da vinda dos estudantes africanos, assim como ocorreu no caso do envio de professores brasileiros, começou entre os anos de 1960 e 1961. Essa articulação envolveu diversas instituições nas duas margens do Atlântico. Do lado brasileiro, mais uma vez, o apoio do Ministério das Relações exteriores revelou-se fundamental:

Permita a V. Exa. que dê especial relevo à sua idéia de que os estudantes africanos deverão fazer como que um curso intensivo pré-universitário que lhes dê idéia do complexo cultural brasileiro. Vêm este seu projeto ao encontro de esforços nossos no sentido de se criar nesta e noutras Universidades Centros de Estudos Brasileiros que funcionassem em regime de pesquisa e de cursos intensivos e que pudessem, entre outras atividades, dar a devida informação sobre o Brasil a todos os bolsistas estrangeiros que viessem frequentar as nossas escolas superiores (Carta de Agostinho da Silva a Wladimir Amaral Murtinho, Ministério das Relações Exteriores, 24 de fevereiro de 1961, Anexo 117).

Levar o conhecimento do “complexo cultural brasileiro” e o ensino da língua portuguesa aos futuros intercambistas africanos eram tarefas que justificavam o envio de professores brasileiros aos centros de estudos brasileiros instalados na África ocidental. O mesmo não ocorreria nos contatos com a África de domínio português, pelo menos no que diz respeito ao ensino da língua, pois eles obviamente já dominavam o requerido idioma. Entretanto, a ausência dos pesquisadores do CEAQ, bem como a vinda de um reduzido número de estudantes provenientes dessa região, não pode ser explicada apenas por esse dado, uma vez que as funções dos professores-pesquisadores na África não se restringiam a essas atividades.

Por meio da documentação, sabemos que os contatos referentes ao intercâmbio de estudantes angolanos existiram desde fins de 1960. A carta escrita por Maria da Conceição Nobre a Agostinho da Silva no dia 19 de Setembro de 1960 revelava esses planos: “Desejamos que V. Exas concretizem melhor a oferta que em tempos nos fizeram da possibilidade de irem estudar aí alguns alunos de Angola” (Anexo 93). No início do mês seguinte, Agostinho da Silva respondeu:

Quanto à possibilidade da presença entre nós de estudantes angolanos, pensamo-la de início no que se refere a estudantes que tivessem concluído aí o curso secundário e que desejassem fazer entre nós estudos superiores. No caso de haver algum candidato, muito agradecemos a V. Excia. os pormenores que julgar convenientes sobre o assunto (05 de outubro de 1960, Anexo 94).

A precariedade dos contatos do CEAO com Angola e a inexistência ali de representantes para articular a vinda desses estudantes para o Brasil, são exemplos que distinguem as relações mantidas por essa entidade na “Costa” e nos territórios dominados por Portugal. Mais uma vez, salientamos que a sua presença na região dependeria da inexistência de entraves prático-burocráticos, ou seja, da anuência do salazarismo que imperava nessa área africana. Na região da “Costa”, a atuação do pesquisador Vivaldo da Costa Lima fazia com que esses enlaces se manifestassem de maneira bastante diferente. Foi ele o articulador dos trâmites que trouxeram grande parte dos estudantes africanos às instituições acadêmicas brasileiras. Já os planos do CEAO referentes aos territórios da África portuguesa ficavam completamente dependentes da atuação do Ministério das Relações Exteriores, mediados pelo Itamaraty:

Do Itamaraty espero resposta final sobre os estudantes de Angola. (...) Tudo dependerá como o nosso cauteloso Ministério encare a questão. Será mais do que uma vergonha se o medo de ferir os pruridos fascistas do senhor Salazar levar o Ministério a não resolver a questão. Hoje, chateadíssimo, seu amigo que abraça Vivaldo (Carta de Vivaldo da Costa Lima a Waldir Freitas Oliveira, 09 de Outubro de 1961, Anexo 136).

Isso não significa dizer que a atuação do Itamaraty restringia-se às delicadas relações mantidas com a África portuguesa. O planejamento da vinda dos estudantes da África Ocidental também era intermediado por essa instituição. A documentação evidencia, de uma parte, os esforços empreendidos por Agostinho da Silva e Costa Lima em vincular os

estudantes africanos a órgãos universitários baianos e, de outra, o empenho na consecução do projeto de alargamento dessa iniciativa para as regiões denominadas “orientais”:

A ideia do Itamaraty é trazer africanos para aqui uns seis meses antes da abertura da Universidade, para que eles recebam um Curso de Língua Portuguesa, um curso sobre o Brasil e as adaptações que tiverem que ser feitas quanto a currículo secundário. Mas calculo que aqueles sulinos são de tal ordem que pretendem levar o curso para Campinas. Está se tentando ainda que o curso se realize aqui em sistema de internato, ficando os vinte africanos (que virão da Nigéria, do Ghana, do Senegal, do Togo e do Dahomé) justamente com igual número de estudantes brasileiros. (...) Acho que se agüentarmos agora a frente, tal como ela está, teremos os cursos para o resto do planejamento. Oxalá consigamos logo pôr isso funcionando e se abram perspectivas para coisa semelhante quanto a estudos orientais (Carta de Agostinho da Silva a Vivaldo da Costa Lima, 25 de Março de 1961, Anexo 126).

Um problema constante nas negociações do intercâmbio dos estudantes africanos para o Brasil era o seu financiamento, o que instigava o CEAO a ampliar as suas relações institucionais em busca de patrocínios junto a instituições privadas e, sobretudo, públicas:

O problema das BOLSAS (...) já foi por mim referido em carta anterior, em que sugeria que o senhor se entendesse com a Petrobrás sobre o assunto. Se o Governo tomar a si o assunto, melhor, ou pelo menos, bom. Nossa idéia inicial – que fica aliás de pé – era conseguir para começar, bolsas para nigerianos aqui na Nigéria, onde o ensino universitário é pago e os estudantes disputam com dificuldades bolsas dadas pelos governos federal e estadual e por instituições particulares e governos estrangeiros. Algumas bolsas – umas 3 ou 5 – oferecidas pela Universidade da Bahia (Petrobrás, Instituto do Cacau, etc.) teriam aqui uma grande repercussão e a melhor das acolhidas. O esforço do povo daqui para conseguir qualquer grau de instrução é realmente comovente (Carta de Vivaldo da Costa Lima a Agostinho da Silva, 10 de Março de 1961, Anexo 143).

A alteração do reitor da Universidade da Bahia, ocorrida em junho de 1961, também foi sentida na política de intercâmbio dos estudantes africanos. O CEAO se viu obrigado a assegurar a manutenção dos vínculos com o Ministério das Relações Exteriores, informando-lhe sobre a continuidade e o bom andamento dos trabalhos referentes a esse campo de atuação:

Devo lhe dizer que nosso novo Reitor está apoiando integralmente e com grande entusiasmo as atividades do Centro: certamente o Vivaldo no seu regresso trará alguma instrução sua relativa a vinda dos meninos africanos, porque precisamos preparar a tempo as instalações e cursos (Carta de Agostinho da Silva a Wladimir Amaral Murtinho, conselheiro da divisão cultural do Itamaraty, 04 de Julho de 1961, Anexo 122).

As divergências entre os pesquisadores do CEAO na África e as dificuldades de comunicação entre eles também surtiram efeito. O atraso na chegada dos estudantes ao Brasil incomodava muito o principal articulador dessas relações na África, Vivaldo da Costa Lima, que igualmente mostrava-se bastante insatisfeito com a política da Universidade da Bahia e do Itamaraty a esse respeito:

Avisei ao Murtinho que não haveria tempo para os estudantes irem juntos pois o Maia estava nas Espanhas dêle. Murtinho mandou chamá-lo em setembro, nada disso adiantou, vieram as tais crises políticas etc e tal e os candidatos daqui, os únicos realmente para ir no prazo previsto inicialmente, e por mim preparados (do passaporte á passagem para Dakar conseguido, tudo, na raça, por mim aqui nos ministérios que nem sabiam que o Brasil havia dado bolsas de estudo aos rapazes, pois o inefável Itamaraty não se deu o luxo de avisá-los...) – ficaram os estudantes na maior decepção. Alguns já tinham até deixado o trabalho com um mês de antecedência como é obrigado fazer-se aqui. Ora bolas (Escrevo “bolas” porque esta carta vai para arquivo. A palavra era outra). Afinal, um telegrama dizendo qualquer coisa seria de se esperar, mas nada. Não sei aliás a quem me queixar-me ou de quem queixar-me, o que é o mais engraçado, se à Universidade ou ao Itamaraty... (Carta de Vivaldo da Costa Lima a Waldir Freitas Oliveira, 02 de Outubro de 1961, Anexo 148).

Apesar dos contratempos, a chegada dos primeiros estudantes africanos ao Brasil aconteceu em meados de dezembro de 1961, como Vivaldo da Costa Lima explicita na seguinte carta:

Aí vão os meus negrinhos, todos bem dotados, e ávidos de civilização baiana. Isto sei que êles terão aí na Bahia, sob as vistas do Centro e dos amigos. (...) Os problemas burocráticos aqui são enormes pois a questão de Bôlsas de estudos é um caso decididamente político. (...) Parece entretanto que mandaremos pelo menos 4 de Gana. (...) Procure evitar ao máximo pequenos problemas materiais, alojamentos, comidas diferentes, etc. Procure resolver esses galhos sem dar-lhes a importância que, de resto, estas coisas não têm. *Os ingleses criaram uma ética estúpida para êsses rapazes. Precisamos reaffricanizá-los na Bahia e mostra-lhes o que realmente importa.* (Espero saber o que realmente importa). (...) *Veja que a turma de Iorubá convide para suas casas (não importa o tipo nem nada) os estudantes. É bom eles logo se virem em toda a parte e se misture com toda a gente. Convem evitar lançamento no “society” por enquanto nem afetações neo-racistas dos falsos brancos da Bahia... Nada de levar os rapazes em clubes aonde eles não iriam se fossem “estudantes africanos”...* Nada, sobretudo, de Associação Atlética, onde há segura discriminação contra pretos. Espantoso mas verdadeiro. (...) Os rapazes marcaram a passagem (com grande dificuldade, pois o Govêrno, ainda por culpa do Itamarati, não deu as passagens para êles – passar por aqui hoje, dia 27, estarão em Dakar a 28, e ontem, 26, telegrafa o Itamarati dizendo que o avião só sairá de Dakar a 7 de dezembro! Enfim, o Moacir é quem vai descascar o abacaxi pois vou lhe escrever agora pedindo que êle passe a semana dando umas aulas de português a êsses garotos que não tiveram aula comigo em Ibadan. Enfim, o mais importante é botar os tipos aí. O mais será com Deus. (Não se espante) (27 de novembro de 1961, Anexo 139).

Essa carta é reveladora em alguns aspectos. O primeiro – para além da permanência dos problemas relacionados às bolsas de estudo e das divergências entre os pesquisadores brasileiros na África – refere-se àquilo a que Costa Lima se referiu como “a necessidade de reafricanizá-los”. Certamente esse comentário pode ser interpretado como uma espécie de censura aos sistemas educacionais colonialistas ingleses, no interior dos quais esses estudantes obtiveram a sua formação acadêmica básica. Entretanto, entendemos que ele tenha sugerido que o processo de re-africanização dos intercambistas se daria no contato com os candomblés baianos. Isso reforça a nossa interpretação sobre a crença, vigente entre os pesquisadores vinculados ao CEAO, da manutenção da África na Bahia, além da idéia de que os vínculos culturais entre África e Brasil se resumiriam na cultura iorubá.

Outro aspecto que chama à atenção é a preocupação de Costa Lima com a exposição dos jovens africanos ao racismo brasileiro²⁰⁸. A chegada desses estudantes ao Brasil provavelmente contrastaria com racismo mascarado pela crença na democracia racial²⁰⁹, e com o ideal eurocêntrico da nacionalidade brasileira.

Como esse intercâmbio aparece nos jornais, os sentidos do que seria viver no Brasil, mesmo por curto espaço de tempo, nos revelam uma outra face da política externa apoiada pelos mais variados setores da sociedade brasileira. Refiro-me a um nível ideológico que se encontra subjacente à receptividade da imprensa baiana, (...) que destacava a existência de preconceito racial como algo residual, ao mesmo tempo que ressaltava a nossa tolerância para com as diferenças raciais (SANTOS, 2005, p. 48-50).

Nesse sentido, na matéria intitulada “Estudantes falam sobre racismo e independência falsa que existe na África”, publicada pelo Diário de Notícias de Salvador em 10 de dezembro de 1961 (Anexo 149), chama à atenção o destaque dado à entrevista do estudante proveniente de Cabo Verde, Cristóvão Morais. A reportagem inicia-se com o seu depoimento, em letras garrafais, que se configura na única menção ao racismo no conjunto das entrevistas – diferentemente do que suporia qualquer leitor ao se deparar com o seu título. O trecho selecionado para a reportagem foi o seguinte: “o racismo português em Cabo Verde é pior do

²⁰⁸ Ainda que a acentuada celebração da “africanidade” do Brasil distinga esse país de todos os outros da América Latina, o tratamento que ele deu a sua população de origem africana foi semelhante ao dos demais em vários aspectos. Primeiro houve a institucionalização de práticas de discriminação racial nas políticas de imigração e de educação nacional, a disseminação de imagens negativas das pessoas de ascendência africana e a imposição de uma estética e uma cultura popular (...) que idealizavam as tradições intelectuais e culturais da Europa (HANCHARD, 2001, p. 65).

²⁰⁹ “De acordo com o mito da democracia racial, pressupõe-se que no Brasil as relações entre indivíduos e segmentos étnico-raciais diferentes estejam harmoniosas, graças ao *natural* português, predisposto a freqüentar as mulheres negras, à doçura da escravidão praticada no Brasil e, sobretudo, à mestiçagem que desempenhou um papel de tampão” (MUNANGA, 1996, p. 81).

que o que existe em Angola”, acrescido da informação de que “Cristóvão é filho de uma bahiana que atualmente vive em Cabo Verde”.

O exame desses elementos autoriza a interpretação de que, para o editorial do jornal, o racismo é algo estranho à nossa formação nacional, uma vez que ele é atribuído ao Outro: em Cabo Verde e em Angola existiria racismo, mas não no Brasil. Mesmo que esses países tenham em comum o fato de ter sido colonizados por Portugal, a singularidade atribuída ao processo de formação nacional brasileira, conforme as teorias freyreanas democrático-raciais vigentes, faria do Brasil um país livre desse infortúnio.

Subliminarmente essa matéria poderia sugerir que o fato de Cristóvão ser filho de uma brasileira teria aguçado seu olhar crítico diante do racismo existente na África. A precocidade com que foi publicada essa matéria²¹⁰, indica que as temáticas do “racismo” e da “identidade nacional”, temas delicados e que se entrecruzam nesse país, foram suscitadas logo que os estudantes aportaram no Brasil. Por outro lado, acreditar que os estudantes africanos seriam “re-africanizados” nesse contexto e nessas condições apresenta ao menos duas graves contradições: combater as influências culturais da educação colonial inglesa em um contexto onde aquilo que tem ascendência européia é considerado superior; e o fato desses estudantes serem negros em um país onde vigora o “racismo de cor”²¹¹, fator que se acentuava em relação a eles pois, além de negros, eram estrangeiros. Contudo, acreditamos que a iniciativa do CEAO revestiu-se de extrema importância no processo de descolonização das “mentalidades africanas” no Brasil, pois ao realizar tal experiência, colocou em evidência e, conseqüentemente em discussão, estas questões latentes da conformação social brasileira. Fato inédito na história do país, a chegada desses estudantes africanos foi possibilitada também pelo cenário político que favorecia a aproximação entre Brasil e África, mesmo que ela fornecesse para amplos setores da sociedade, como revela a vasta cobertura da imprensa escrita baiana (Anexo 150), argumentos para a manutenção dos ideais da democracia racial brasileira.

²¹⁰ Trata-se da mais antiga reportagem encontrada na hemeroteca do CEAO, que menciona as atividades dos estudantes africanos no Brasil.

²¹¹ “Uma primeira especificidade do racismo brasileiro, mas também da América Latina em geral, provém do fato de que a nacionalidade brasileira foi formada, ou “imaginada” como uma comunidade de indivíduos dissimilares em termos étnicos, que chegavam de todas as partes do mundo, mormente da Europa. No Brasil, a nação foi formada por um amálgama de crioulos [no sentido de descendentes de colonizadores ou estrangeiros nascido nas Américas], cuja origem étnica e racial foi “esquecida” pela nacionalidade brasileira. A nação permitiu que uma penumbra cúmplice encobrisse ancestralidades desconfortáveis. Com a substituição da ordem escravocrata por outra ordem hierárquica, a “cor” passou a ser uma marca de origem, um código cifrado para a “raça” (GUIMARÃES, 1999, p. 47-48).

Na outra margem, o processo de descolonização das mentalidades personificava-se na figura e na atuação de Kwame Nkrumah²¹². Ele próprio esteve diretamente envolvido nas negociações para o envio dos intercambistas de Gana para o Brasil:

Os estudantes de Gana, depois de uma laboriosa luta (a que não faltou o aspecto político) foram então sacramentados pelo próprio presidente Nkrumah, que como mandei lhe dizer, é o Chairman do “Secretariado de Bolsas de Estudo”. Nkrumah foi instalado também na semana passada o primeiro Chancellor da nova Universidade. (...) Caprichem no inglês da coisa que esta gente é muito snob no inglês oxoniano, último quicá traço de colonialismo... Já comuniquei ao Ministério do Exterior as bases do Convênio Cultural que o Itamaraty quer fazer com Gana, e naturalmente tenho feito como representante da Universidade da Bahia. (...) Mandarei oportunamente os detalhes dessas coisas todas, mas sofreram o retardamento natural da visita de Elisabeth (II) ao Perdido Império. (...) Como esta carta vai pelos rapazes, já nem comento mais as mancadas do Itamarati. (...) O problema do meu dinheiro, não sei como será resolvido, e espero até o dia 15 receber algo daí. Enfim, como o Embaixador está “bonzinho” comigo não passarei apertos pois irei tomando emprestado para pagar quando receber daí. (...) Nada me surpreende mais dos neo-carreiristas africanos, meu caro Waldir (Carta de Vivaldo da Costa Lima a Waldir Freitas Oliveira, 30 de novembro de 1961, Anexo 140).

Novamente se colocava a questão das bolsas, problema constante nas negociações da vinda dos estudantes africanos ao Brasil, bem como as queixas de Vivaldo por conta dos problemas financeiros vividos na África. Entretanto, a despeito das restrições financeiras, é importante constatar que o projeto efetivou-se com sucesso, não obstante a inépcia do Itamaraty e as relações ambíguas com o embaixador local, relatadas por Costa Lima.

A carta seguinte oferece mais informações sobre a atuação de Nkrumah no complexo universitário ganense (medidas nacionalistas e antiimperialistas) e novas recomendações aos estudantes africanos no Brasil (planos de alargamento dos estudos culturais no seio das atividades já realizadas pelo CEAO), além da reiterada intenção de mantê-los na Bahia e das preocupações de Vivaldo com as questões econômicas cotidianas:

Acrescente à carta que lhe de 30, esta, com os jornais que falam da instalação do Nkrumah, etc. A reação já está sendo grande e sexta feira à noite o Embaixador deu um jantar a 15 estudantes e 5 professores da Universidade e o tom geral era de

²¹² “No período em que Kwame Nkrumah foi chefe de Estado, suas visões sócio-políticas, econômicas e filosóficas foram sistematizadas em muitos aspectos. A disposição antiimperialista a qual o caracterizara no período de luta pela independência, foi realocada por uma militância antiimperialista; O Pan-Africanismo tornou-se mais progressivo e começou a ser percebido como um movimento para uma África unida, que iria contrabalançar o imperialismo. Idéias de igualdade social, provenientes de várias fontes, foram moldadas na teoria de um “tipo nacional” de socialismo. Essas mudanças indicam as principais direções de desenvolvimento espiritual e político de Nkrumah. Foi na Gana independente que o fundamento teórico do conceito que veio a ser chamado na literatura política de “Nkrumahismo”, foi completamente estabelecido. Os componentes mais importantes desta teoria são o antiimperialismo, o pan-africanismo e o socialismo” (SMERTIN, 1987, p. 73, tradução nossa).

apreensão e descontentamento, tendo mesmo alguns professores decidido resignar para evitar as imposições do partido de Nkrumah. Decerto de muita coisa que está certa no Editorial, entretanto. *É preciso mesmo nacionalizar a Universidade que continua ensinando geografia e história do Commonwealth e não diz uma palavra a respeito de África... E assim por diante. Imagine que a América do Sul nem é referida nos programas de geografia...* Mas o lado político da coisa é que é sério. A Universidade sempre foi um centro de Oposição a Nkrumah (...) Enfim, repete-se aqui infelizmente a fase getuliana do artigo 177: professor que não está de acordo com o Governo, rua... Tudo isto claro, é natural e esperado nas fases de afirmação por que passa o país, mas pessoalmente acho perigoso esse stress sobre a Universidade. Limitar a liberdade da cátedra (por si já viciada pela tradição colonialista) não me parece a melhor política para Gana. (...) Recomendo o maior cuidado com os estudantes de Gana, gente bem diferente dos nigerianos, portanto menos abertos, menos talvez, cordiais, mas de igual categoria e ambição. (...) Não sei se 3 meses de português adiantarão grande coisa, mas vamos ver como a coisa fica. (...) *Os estudantes de Gana estão interessados e muito em colaborar com os trabalhos do Centro. Palestra sobre seus países, costumes tradicionais etc, e mesmo ensino do Twi!*²¹³ Depois de eles acomodados e iniciados no português conviria considerar este esquema. Rossi poderia organizar um trabalho de pesquisa linguística com os estudantes ioruba, sem as desvantagens da formação ou não formação linguística do Lasebikan. (...) *Faça força para que a maioria dos estudantes fique na Bahia. E da maior conveniência que este programa inicial seja realizado na sua maior parte na Bahia.* (...) Outra coisa a lembrar: o problema financeiro dos estudantes. Arranje logo alguém (sugeri Verger) para explicar logo o problema da nossa moeda, conversões, depósitos travellers cheques etc. Veja que a mesada dos estudantes seja sempre paga em dia pois eles estão acostumado em Scholarships na Inglaterra onde a falta de imaginação dos ingleses vai ao ponto de os fazer pontuais em pagamentos... Chega que já devo estar maçando com tanta recomendação (Carta de Vivaldo da Costa Lima a Waldir Freitas Oliveira, 05 de Dezembro de 1961, Anexo 141).

Concomitante à chegada dos intercambistas no Brasil, Costa Lima continuava a lidar com os inconvenientes gerados pela ausência de Guilherme de Souza Castro na África, e planejava retornar à Bahia (o que só aconteceria definitivamente no início de 1963):

A esta hora com certeza os bolsistas já estarão se iniciando no processo da “civilização baiana”. Confio inteiramente no trabalho do Centro para amenizar e contornar os problemas que decerto surgirão. (...) De Souza Castro não sei nada. Lamento não ter afinal respondido às cartas dele, mas é que o supunha sempre a caminho. O segundo período da Universidade começa a 12 de janeiro. (5 semanas de férias até lá). Será que ele poderá chegar até lá? (...) Inclusive estou convidado para ir a Ibadan para uma conferência de linguistas, a que teria o maior interesse em assistir – e não vou, para não ter que dar explicações, de que não disponho... A situação é realmente desfavorável e é com pena que vejo uma coisa começada com entusiasmo ter um fim tão melancólico. (...) Estou esperando carta do Itamarati – do que dependerá inclusive minha volta para a Bahia, o que em certos momentos me parece muito necessário (Anexo 131).

²¹³ Twi é um idioma falado em Gana, por cerca de seis milhões de pessoas. É um dialeto da língua Akan, que por sua vez, pertence à família das línguas Kwa. Como a maioria das línguas faladas ao sul do Saara, Twi é uma linguagem de tom, o que significa que a distinção da palavra é determinada não apenas por vogais e consoantes, mas também pelo tom em que cada sílaba é pronunciada.

As ações do CEAO relativas ao intercâmbio de estudantes africanos às universidades brasileiras foram de extrema importância para as relações internacionais naquele período de aproximação entre Brasil e África. O apoio do Itamaraty mostrou-se essencial, não obstante os problemas ocorridos ao longo de todo o processo e das constantes querelas financeiras. A primazia dos interesses dessa entidade na região da África ocidental foi homologada pelas ambíguas relações mantidas pelo Ministério das Relações Exteriores com o salazarismo vigente nas colônias africanas. Essa ambigüidade também se manifestou nas relações do CEAO (desde os antecedentes de sua formação, no IV^o Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros) com essa região da África. O resultado disso, no que tange ao intercâmbio dos estudantes africanos ao Brasil, foi um número consideravelmente inferior de jovens provenientes das possessões portuguesas na África: dos quatorze primeiros estudantes chegados ao Brasil, apenas Cristóvão Moraes era oriundo dessa região, enquanto Abiodun Oni, Olumuyima Opaleye, Kehindé Onajin, Abiodun Fashina e Akin Akinpeln vieram da Nigéria, Samuel Eduku, Yan Offe-Boateng, Akuamea Ose, Afonse Frepomg e Francis Quaye vieram de Gana, Collete Diato e Claude Cross (francês que residia na África) vieram de Senegal e Etamé Ewaré que era proveniente da República dos Camarões (Cf. *Diário de Notícias*, 12 de dezembro de 1961, “Estudantes africanos ouviram a sua primeira aula ontem”, Anexo 150).

3. 10 “Um pedaço do Brasil na África”

A presença brasileira na região da atual República do Benim, herdeira do Daomé pré-colonial, colonial e pós-colonial, é vista até hoje como símbolo de um elo cultural e afetivo mantido entre essas duas margens atlânticas²¹⁴. Encravada no Golfo do Benim, as antigas comunidades luso-brasileiras da região são historicamente reconhecidas por seu envolvimento com o comércio de escravizados, e foi justamente nesses termos que as relações com o Brasil se acentuaram no começo do século XIX:

A importância política da presença brasileira na região desde o começo do século XIX pode ser convenientemente ilustrada pelo papel desempenhado por dom

²¹⁴ “Viver a emoção de estar naquele pedaço da África, no Golfo do Benim de onde partiram muitos africanos, tornados brasileiros, e estar num lugar tão intimamente próximo do Brasil, para mim, sobretudo, uma experiência extraordinária. Eu, que alimentei por muitos anos chegar até essas terras, a esse povo, nossos parentes do outro lado do Atlântico” (ARAÚJO, 2007, p. 20).

Francisco Félix de Souza²¹⁵, o todo poderoso traficante baiano que se tornou vice-rei com o título de Chachá, no único golpe de Estado da história do reino do Daomé, quando o rei Andadozan foi destituído pelo seu irmão Guêzo, em 1818. Nesta época, a maioria dos brancos residentes no país era constituída por brasileiros ou portugueses que se dedicavam ao comércio, principalmente o tráfico de escravos (GURÁN, 2006, p. 162-163).

Durante esse período a região já se encontrava sob a égide do poderio francês, que publicamente se apresentava como antiescravista e defensor da transição ao comércio “legítimo” de produtos agrícolas (principalmente o azeite-de-dendê), mas que, a despeito de seu discurso,

beneficiou-se da cooperação ou da cumplicidade dos brasileiros mercadores de escravos. Similarmente, a administração colonial francesa buscou e encontrou um sólido apoio na elite afro-brasileira. Portanto, não surpreende que a herança brasileira, apesar das vicissitudes da história, continue a ser, ainda hoje, uma realidade viva, como se o Daomé tivesse sido uma colônia brasileira! (SOU MONNI, 2004, p. 35).

Os elos conseqüentes da presença brasileira, particularmente baiana, nessa região, estavam apenas começando no século XIX. Ao longo de todo esse século e no seguinte, as relações culturais entre as margens atlânticas foram mantidas²¹⁶ não obstante a interrupção oficial, decorrente do encerramento do comércio de escravizados ocorrido em 1850. Inspirados pelas ligações históricas entre o antigo Daomé e a Bahia, os pesquisadores vinculados ao CEAO interessaram-se em recobrar oficialmente esses contatos, contando com a reciprocidade dos seus interlocutores na outra margem:

Desejo também comunicar a V. Exa. que a população de Ouidá – Dahomé descendente de negros brasileiros solicitou por intermédio do Professor Pierre Verger que lhe enviássemos professor para não esquecer a língua e se manterem em contacto com a nossa cultura. Êste pedido (...) recebeu apoio do Govêrno dahomeano (Carta de Agostinho da Silva a Wladimir Amaral Murinho, Ministério das Relações Exteriores, 27 de março de 1961, Anexo 117).

As atividades do CEAO que visavam recuperar oficialmente os laços históricos mantidos entre a Bahia e essa região não se restringiram ao envio de professores e ao

²¹⁵ A esse respeito ver SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Félix de Souza: mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004, e do mesmo autor, “Os primeiros anos de Francisco Félix de Souza na costa dos escravos”. In: *África – Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, São Paulo, nº 22-23: 09-23, 1999, 2000, 2001.

²¹⁶ A respeito da manutenção dos vínculos entre essas regiões ver OLINTO, Antônio. *Brasileiros na África*. 2ª Ed. São Paulo: GRD; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1980 e MATORY, *op. cit.*

intercâmbio de estudantes. A carta de Agostinho da Silva enviada a José Aparecido de Oliveira (secretário do presidente Jânio Quadros) em 31 de Julho de 1961, revela intenção de centralizar as atividades realizadas na África ocidental. A escolha do prédio onde seria erguida a sede desse empreendimento ilustra simbolicamente os propósitos da entidade na África, mais uma vez, sustentados pelos mesmos argumentos da vinculação histórica existente entre eles:

Tenho muito gosto em poder lhe enviar hoje uma fotografia de uma das melhores casas do bairro brasileiro de Lagos, Nigéria, que foi propriedade de um grande capitalista de origem baiana, um Senhor da Rocha e que hoje se encontra em poder dos herdeiros²¹⁷. A casa fica na Branco Street (outra lembrança baiana) e muito perto do centro da cidade, à praça da Independência. A idéia seria a de que o Brasil comprasse a casa e adaptasse para sede de seus serviços culturais no ocidente Africano; Vivaldo da Costa Lima, que dentro de poucos dias voltará à Nigéria, se encarregaria das negociações necessárias; talvez a despesa pudesse entrar por conta do futuro Instituto ou diretamente em qualquer verba do Patrimônio Nacional. A retomada pelo Brasil dessa casa causaria ótima impressão na Nigéria e daria muito prestígio ao nosso país. Ficaríamos gratos se submetesse este pedido a Sua Excelência o Senhor Presidente e se me avisasse da decisão para que eu possa instruir Vivaldo (Anexo 124).

É notável que o olhar do CEAO para África partia das prerrogativas brasileiras, e suas ações objetivavam colocar em contato a África que acreditava existir na Bahia com aquela que ficara apartada na outra margem do Atlântico. Sabe-se que historicamente a articulação entre essas as margens teve, em certo sentido, grande influência de Portugal e sua atuação ainda podia ser sentida no início da década de 1960:

Vou levando um farto material de notas para, quem sabe, publicar algo que dê à Universidade inclusive, a idéia de que afinal eu não estava aqui fazendo turismo e caçando em safaris à Metro Goldwyn Meyer... Mas sobretudo levando uma farta dose de chateações, aporrinhações de toda ordem, raivas mal contidas, frustras esperanças de criar por aqui alguma coisa de válida... *Mas a ordem do nosso inefável Waldir foi esta: cessar qualquer veleidade com relação a Uidá... para não ofender os portugueses... Ora droga. (A palavra aí devia ser outra, mas vá lá a droga por respeito a uma possível secretária lendo a carta...), Quer o Brasil, ou diz querer, fazer uma política positiva em África, anti-colonialista etc e tal e tem receio de aceitar uma antiga fortaleza portuguesa num país independente de África...* (Carta de Vivaldo da Costa Lima a Flávio Costa. Porto Novo, 02 de janeiro de 1963. Anexo 72, grifo nosso).

²¹⁷ “Esse tipo de arquitetura foi introduzido na Nigéria pelos hauçás e iorubás que, tendo vivido no Brasil, como escravos ou libertos, regressaram posteriormente à África, sobretudo durante o século XIX. (...) Em Lagos, os primeiros grandes grupos chegaram após as revoluções mulçumanas da Bahia, cujos participantes foram, alguns, deportados do Brasil para a África. (...) Na Costa da África a experiência brasileira os uniu. Formaram suas comunidades e se conservaram fiéis, em grande parte, ao sistema de vida aprendido no Brasil. Por isso construíam as suas casas ao modo brasileiro” (SILVA, 2003, p. 99).

Deste modo, os entraves apresentados pelo salazarismo na África, além de dissolver o desejo do CEAO de relacionar-se com as então colônias portuguesas, fizeram-se sentir também na região ocidental. Ali, os interesses do CEAO, escorados por argumentos históricos, também foram parcialmente neutralizados por outros argumentos da mesma natureza; da união e cumplicidade entre o Brasil e sua ex-metrópole. Talvez por isso, tais interesses não tenham passado do plano das intenções. Sintomaticamente, essa conformação coincide com o momento histórico da renúncia de Jânio Quadros à presidência da República, e os projetos de re-aproximação com África, iniciados por ele, só seriam retomados a partir da década de 1970.

3. 11 Seguindo Nina Rodrigues

Apesar dos novos contatos experimentados pelo CEAO na África, as influências e reverências à obra de Raimundo Nina Rodrigues não só permaneceram como ampliaram-se. Essa personalidade, que fora homenageada no Iº Congresso Afro-Brasileiro de Recife (organizado por Gilberto Freyre em 1934), seria novamente lembrada quando da idealização do Iº Congresso Africano-Brasileiro, que seria realizado em 1962 sob a organização do CEAO. O idealizador foi Vivaldo da Costa Lima que, ao travar contato com entidades e pesquisadores africanos, apostava que tal realização contaria com o seu apoio e participação:

Organização do Primeiro Congresso Africano-Brasileiro em 1962. (Centenário de Nina Rodrigues). Para êste Congresso seriam convidados os mais importantes estudiosos de questões que interessam o Brasil e a África, nas suas diferentes especializações. Um planejamento desse Congresso seria de logo iniciado na África e no Brasil. Seria de todo conveniente que a Universidade da Bahia se puzesse em contacto com instituições e emprêsas públicas ou privadas que tenham interêsses econômicos diretos ou indiretos em África, no sentido de estudar a possibilidade de uma contribuição financeira por parte destas instituições para a manutenção e a ajuda do Centro africano, que estaria, assim também a disposição das mesmas para informações e contactos (Carta de Vivaldo da Costa Lima a Agostinho da Silva, 10 de novembro de 1960, Anexo 54).

O fato de o evento ter sido denominado, por seu idealizador, como “africano” e “brasileiro” é bastante significativo, uma vez que demonstra a lucidez do proponente ao tentar diferenciá-lo dos eventos precedentes ocorridos no Brasil, que tinham como foco as manifestações das reminiscências africanas nesse país. Finalmente, o continente africano seria contemplado em suas amplas particularidades, não fosse o fato de que suas motivações

apontavam para uma direção oposta: a homenagem do centenário de Nina Rodrigues. Vimos em nosso primeiro capítulo que esse estudioso é considerado o primeiro pesquisador dos estudos africanos no Brasil, além de ter inaugurado uma série de paradigmas vigentes na historiografia africanista brasileira posterior a ele. Seu entendimento da África partia da valorização de uma fração específica do continente, que no Brasil, foi adotada de maneira quase incontestada por muitos pesquisadores ao longo de todo o século XX. A motivação da homenagem a esta personalidade, no evento idealizado pelo representante do CEAO na África, provavelmente está associada à intensidade dos contatos mantidos por ele nesse continente, que não por acaso, se concentravam na mesma região em que Nina Rodrigues se inspirara para a elaboração dos seus trabalhos.

Os planos para a concretização desse evento foram informados ao reitor Albérico Fraga, em carta enviada a ele por Agostinho da Silva em 28 de julho de 1961. Nela, Agostinho demonstrava a filiação do CEAO ao pensamento de Nina Rodrigues, ao afirmar que apenas os países que “tiveram maior importância histórica no desenvolvimento do Brasil”, ou seja, aqueles situados na região da histórica Costa dos escravos seriam considerados. O reitor também foi informado sobre os possíveis participantes do evento:

Tenho a honra de comunicar a Vossa Magnificência o seguinte: 1. Tem sido estudada, especialmente por Da. Lina Bardi, Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima e por mim, a possibilidade de realização, em abril ou maio de 1962, de um I Colóquio de África e Bahia; 2. Esse Colóquio seria em homenagem aos trabalhos de Nina Rodrigues; O Colóquio comportaria 3 espécies de atividade: a) exposição cultural africana, com centro de interesse nas atividades artísticas; b) simpósios sobre educação, sociologia, antropologia, ciências naturais, artes, economia, etc. c) Trabalhos de campo com apresentação aos participantes do colóquio de todos os testemunhos de aculturação africana em nosso estado. (...) 9. Entre as personalidades estrangeiras seriam convidados membros do governo dos países africanos, por exemplo Nigéria, Daomé, Costa do Marfim, Ghana, que tiveram maior importância histórica no desenvolvimento do Brasil (Carta de Agostinho da Silva ao reitor Albérico Fraga, 28 de julho de 1961, Anexo 109).

Pierre Verger foi o membro do CEAO nomeado por Agostinho da Silva para a organização do evento. Como também vimos no primeiro capítulo, sua obra pode ser enquadrada no *hall* de trabalhos que seguiram os passos dos estudos iniciados por Nina Rodrigues (Cf. SOARES & GOMES, 2001; BACELAR, 2001; MOTTA, 2002; MATORY, 2005). As informações constantes da carta remetida por ele a Agostinho da Silva em 13 de maio de 1961 permitem levantar a suposição de que outras personalidades da época estiveram envolvidas no empreendimento e compartilhavam de um mesmo entendimento sobre a África:

Recebi cable e carta da Dama Lina Bardi sobre o assunto da Exposição Africa-Brasil. Claro que estou a disposição do pessoal para ajudar em que eu estou capaz. (...) Meu plan agora, fora do que pude fazer para a Exposição he de voltar sem tardar demais para a Boa Terra, aonde vou temtar de “accoucher” do trabalho sobre as relações entre a Bahia e a Costa²¹⁸. Gostarei falar com o amigo sôbre o trabalho que vou fazer, e discutir de certos aspeitos de sua apresentação” (Anexo 144).

Quando Verger efetivamente passou à articulação com instituições e pesquisadores na África, solicitando a sua colaboração para a realização do Congresso, iniciou os seus contatos justamente na fração africana que fora privilegiada pelos estudos africanistas brasileiros desde Nina Rodrigues:

The “Center of Afro-Oriental Studies” of the University of Bahia is going to organise for the beginig of next year an “Exibition on African Culture and Arts”, in relation with what remain and exist in the same field here at Bahia. They asked me to go sometime in a near future to get elements to realize such exibition, which will be accompaigned by a Colloquio to which African personalities and scholar are going to be invited (...) As soon as the budget is going to be fixed for this I should come to Nigeria to see if a loan of some pieces would be done by the Nigerian Museuns, for which you will get an official demand, in a short time. All expenses of packing, transport, insurance been done by Brazilian Government (Carta de Pierre Verger a Bernand Fagg, Departamento de Antiguidades da Nigéria, 31 de Julho de 1961, Anexo 145).

Infelizmente não encontramos entre os documentos pesquisados algum que comprovasse a realização do evento. Contudo, a própria idealização e as primeiras fontes contatadas para a sua efetivação embasam suficientemente a suposição de que o CEAO, nos seus primeiros anos de atuação, deu seqüência ao entendimento de África inaugurado pelas obras de Nina de Rodrigues. Não obstante a abertura proporcionada pelos contatos efetivados no continente e a proposta de um novo olhar para a África, não restam dúvidas de que houve mais permanências do que rupturas em relação aos estudos afro-brasileiros precedentes.

Um segundo evento, promovido e realizado pelo CEAO, permite a continuidade de nossas reflexões ainda no interior dessa problemática: o primeiro aniversário da independência da Nigéria, em outubro de 1961. O texto de Ebenézer Lasebikan indica que o evento coincidiu com a formatura da primeira turma do curso de língua iorubá instituído pelo Centro, a qual esteve amplamente envolvida na cerimônia:

O primeiro aniversário da Independência da Nigéria coincidiu com a conclusão do primeiro ano do curso de iorubá. Como os alunos tinham praticado uma peça, o

²¹⁸ Tratam-se das pesquisas que se consolidaram na obra *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Baía de todos os santos dos séculos XVII a XIX* (Primeira edição francesa de 1968).

'Oduduwa Ati Awon Omo Re' (Oduduwa e seus filhos) e eu os incentivei a encená-la como contribuição ao aniversário. O apoio que recebi do diretor e de toda a equipe do Centro foi fabuloso. A Escola de Teatro foi colocada à nossa disposição (...). Todo mundo parecia estar decidido a fazer o seu melhor para a nossa apresentação. A performance da tarde abriu com um breve resumo do século da Nigéria – de um longo período sob o domínio britânico, a partir do estatuto de uma colônia da Coroa, até tornar-se um Estado soberano. Este foi seguido pelas saudações do meu próprio aniversário, batendo no tambor falante, enquanto os tambores foram traduzidos em frases iorubá pelo Sr. Luiz Sérgio Barbosa, um membro da turma de iorubá, e as sentenças iorubá traduzida em Português por Dra. Olga Lydia da Conceição, uma senhora membro da classe. Depois, houve um breve discurso de boas-vindas em Português e iorubá pelo professor Taurino Eduardio Topazio Sauze, outro membro da turma. A platéia ouviu então uma seleção de música nigeriana e, acompanhado do tratado 'Oduduwa Ati Awon Re'. Finalmente saiu uma interpretação, em um estilo magnífico, do hino nacional da Nigéria. O ápice das apresentações foi a peça 'Oduduwa Ati Awon Re'. *A razão não é difícil de encontrar, pois essa foi provavelmente a primeira vez na história que uma peça africana havia sido encenada na Bahia por baianos vestindo trajes africanos, e falando línguas africanas.* As vestes iorubá coloridas que eu tinha levado da Nigéria para Londres, e de Londres para a Bahia, além de todas as vestes brancas que foram costuradas aqui, com materiais locais por costureiros brasileiros, que pediram a minha própria veste branca e usou-a como modelo. Fiquei particularmente intrigado com o bordado sobre os abadás²¹⁹, porque, enquanto o alfaiate da Nigéria fizera o meu próprio abadá de modo estritamente convencional, utilizando apenas uma cor de fio de seda de para cada abadá, os alfaiates brasileiros, por vez, corajosamente quebraram esta convenção usando segmentos de duas ou três cores diferentes. Com cores lindamente misturadas, foi assim que eu passei a gostar dos abadás brasileiros, que eram costurados melhor do que o meu! (LASEBIKAN, 1962, p. 39-40, grifo nosso, tradução nossa).

Os impactos que o evento causou em Lasebikan são representativos das diferenças culturais existentes entre a África que se acreditava estar mantida na Bahia e aquela da margem oposta. Sua trajetória pessoal, associada ao incipiente nacionalismo de seu país, explica parcialmente o fato de o evento iniciar-se pela a história do colonialismo inglês e com a interpretação do hino nacional nigeriano. Seu discurso expressa com clareza o entendimento da separação entre a África e a Bahia (especialmente no trecho em destaque) notadamente naquilo que os une: a cultura *afro*, simbolizada pelos abadás. Identificamos na união das diferentes cores dos fios de seda nos abadás uma metáfora das diversas culturas provenientes do continente africano que colaboraram para a conformação do complexo cultural brasileiro e, deste modo, questionamos o ideal de “pureza nagô”, atribuída aos candomblés da Bahia²²⁰. A

²¹⁹ Na grafia do original, “agbadas”. “Túnica, camisa, túnica longa. Roupas masculina. Preferencialmente branca, o abadá é uma das roupas tradicionais usadas no candomblé, combinando com calças (semelhantes a de um pijama). Quando colorido, o abadá tenta formar conjuntos com a calça, lembranças de peças africanas. O uso do abada também acontece fora dos terreiros, sendo uma peça importante para os adeptos do estilo *afro*. O emprego do termo abadá ampliou-se para significar quase uma túnica, sendo comuns nos blocos *afros* e *trios* freqüentes no carnaval do Nordeste e nas festas de *micareme*, ou seja, carnaval acíclico (LODY, 2003, p. 215).

²²⁰ Jocélio Santos afirma que esse período foi marcado por ampla discriminação e perseguição aos candomblés, por tratar-se de uma manifestação cultural considerada “atrasada” no contexto de modernização pelo qual passava a Bahia nessa época (SANTOS, 2005, p. 55-67). A reafirmação da sua identificação “nagô” provavelmente esteja associada a esse processo, como tentativa de restabelecer sua legitimidade.

própria subjetividade dessa experiência aponta para tal questionamento. Salientamos que, com isso, não buscamos negar as incontestes relações culturais existentes entre essas duas margens, mas problematizar o ideal de “pureza” de suas manifestações na Bahia, e contextualizar o processo de supervalorização das culturas denominadas “nagô” na produção africanista brasileira. Entendemos que os intercâmbios realizados pelo CEAO nesse período criaram *novas* relações que foram então mantidas com essa parte do continente africano, obviamente motivados pela comunhão de um passado e de um substrato cultural comum.

A seguinte missiva, enviada de Ibadan por Vivaldo da Costa Lima a Waldir Freitas Oliveira, demonstra que a repercussão deste evento serviu para adensar as relações que o CEAO mantinha com a Nigéria nesse período:

Hoje na visita oficial que fizemos, o Embaixador e eu, à Embaixada da Nigéria levei o programa da Festa-Nigeria do Centro (o que Agostinho me mandou pelo Correio) com a tradução do programa, ao Embaixador (Alto Comissário) que ficou muito contente. Ele próprio é um ioruba. Mandarei os recortes quando receber da Nigéria pois prometeram dar notícia nos jornais sobre a comemoração (30 de novembro de 1961 Anexo 140).

Não há dúvidas, para nós, que a escolha e a priorização dos contatos do CEAO com essa parte específica do continente alinham essa entidade à aquela tradição de estudos africanistas que James Matony denominou “nagocêntrica”, embora já tenhamos ressaltado anteriormente as tentativas do Centro – e as dificuldades encontradas na consecução de seus objetivos – de relacionar-se com outras porções do continente com as quais também guardavam motivações afetivas e um passado compartilhado em comum: os territórios coloniais portugueses.

3. 12 O Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos

O intercâmbio de pesquisadores e estudantes realizados pelo CEAO insere-se no contexto dos novos rumos tomados pelas relações exteriores brasileiras entre os anos de 1960 e 1961. Sob o comando de Agostinho da Silva, essa entidade influenciou demasiadamente a política externa nacional e obteve reconhecimento como veículo privilegiado dessas relações durante a presidência de Jânio Quadros. Durante sua administração se criou uma instituição governamental que visava à aproximação do Brasil com os países africanos e asiáticos, o

Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (IBEAA), da qual Agostinho da Silva foi nomeado membro do Conselho Curador:

Tenho a grande satisfação de comunicar a V. Ex.^a que, por decreto do Excelentíssimo Senhor Presidente da República, de 7 de agosto de 1961, foi V. Ex.^a designado membro do Conselho Curador do Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (Carta de Albérico Fraga, reitor da Universidade da Bahia, a Agostinho da Silva, 16 de Agosto de 1961, Anexo 104).

Quando Agostinho descreveu o processo de fundação do CEAO, tomou o cuidado de enfatizar que suas relações com Jânio Quadros iniciaram-se logo que este assumiu o cargo de presidente da República. Deste modo, somente após a sua posse Agostinho teria apresentado as propostas da entidade que dirigia à época:

Por esta altura, já de 60 para 61, houve as eleições para a Presidência da República, (...) sendo um dos candidatos Jânio Quadros, mas tendo eu votado pelo outro, Teixeira Lott, por me parecer que, com ele, iria o Brasil por mais tranquilos caminhos de paz interna. *Quem porém, foi eleito, com absoluta e impressionante maioria foi Jânio, e logo disse ao reitor da conveniência que haveria em contatar o Presidente e lhe falar do trabalho do Centro.* (...) Tomei então a liberdade de telegrafar para o Palácio do Planalto, logo que houve a posse, e pedir audiência, que me foi concedida e em que se teve perfeita e contínua colaboração durante os seis meses que durou a Presidência e em que se estabeleceu, pela abertura de embaixadas em África, pelo tratado com o Senegal, que ajudei a redigir, e pela vinda, com bolsas, de estudantes africanos que frequentariam os cursos superiores que escolhessem e os completariam na Bahia, no Recife, no Rio ou em São Paulo com, logo no primeiro ano, cinquenta bolseiros, o início da colaboração que depois se foi firmando e ajudará, um dia, a que um conjunto jurídico dos países da língua comum contribua para maior humanização do resto do mundo (SILVA, 1996, p. 07-08, grifo nosso).

Entretanto, a documentação mostrou que a relação entre Agostinho da Silva e Jânio Quadros é anterior a esse período. Quando Jânio assumiu a presidência provavelmente já ouvira falar do CEAO, pois Agostinho enviou-lhe uma carta informativa da fundação um ano antes das eleições, em 14 de Outubro de 1959, na qual assumia estar ciente da predisposição de Jânio Quadros às temáticas “afro-asiáticas”:

Em referência às declarações feitas por V. Excia sobre a urgente necessidade de se firmarem as relações entre o Brasil e os países da África e da Ásia, tenho o melhor gosto em comunicar a V. Excia que se criou recentemente e está trabalhando nesse sentido o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade da Bahia. (...) Consideramos ser indispensável que o Brasil tome parte importante no desenvolvimento cultural, social e econômico dos povos africanos e orientais, visto ser praticamente a única potência que se pode apresentar-se ante eles sem (...) hostilidade. Além de tudo, pelo sincretismo, que já em grande parte realizou, de

valores fundamentais das mentalidades européia, africana e asiática, o Brasil se deve considerar como precursor de uma futura civilização no mundo e, como tal, deve desde já preparar-se para a sua função de guia (Carta de Agostinho da Silva para o deputado Jânio Quadros, Anexo 05).

Portanto, as relações entre Agostinho da Silva e Jânio Quadros, motivadas por interesses mútuos, são mais antigas do que declarou o fundador do CEAO. De qualquer forma, a predisposição política de Jânio Quadros em relação às temáticas afro-asiáticas não pode ser vista como mera filantropia ou qualquer outra coisa semelhante, pois é notório que os interesses culturais geralmente são impulsionados por motivações econômicas. Recém libertos da condição colonial, os jovens países da África e da Ásia eram vistos pelo Estado brasileiro por meio de dois ângulos principais: potenciais concorrentes no fornecimento internacional de produtos primários e/ou potenciais mercados consumidores. A aproximação Brasil-África, nesse contexto, poderia representar a solução dessas duas grandes questões. Entretanto, os discursos que justificariam a aproximação política e econômica do Brasil em relação aos países africanos e asiáticos partiam dos pressupostos culturais vigentes. Assim,

a defesa da democracia racial é reveladora tanto da essência de uma nação quanto da razão do Brasil ir à África e constituía um poderoso argumento que nortearia qualquer tentativa de obstrução da aproximação brasileira no continente africano. A democracia racial, lida como o princípio canônico da sociedade brasileira, tornava-se a base da explicativa da nova política externa do país. Ela era capaz de equacionar as práticas e interpretações políticas de intelectuais e servir de alicerce na lógica econômica e geopolítica brasileira (SANTOS, 2005, p. 41-42).

A ostentação do discurso da democracia racial justificaria a legitimidade das intenções do Brasil em sua nova política de relações exteriores. Uma vez moralmente livre de possíveis represálias, o Brasil precisava conhecer previamente os países dos quais pretendia se aproximar: o Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (IBEAA) seria o instituto governamental responsável para a realização dessa tarefa. Como ocorreu no processo de fundação CEAO, a inexistência de africanistas no Brasil não foi impeditivo para a constituição do IBEAA, que contou com a presença de pesquisadores ligados aos estudos afro-brasileiros precedentes à criação do Centro baiano: “Foi também publicada a notícia, não confirmada, que serão nomeados assessores do Presidente para assuntos africanos Edson Carneiro [e] Edson Nunes da Silva: espero que meu Amigo aprove e fique entusiasmado”²²¹.

²²¹ Carta de Agostinho da Silva a Vivaldo da Costa Lima, 25 de março de 1961, Anexo 126.

Em outra carta a Vivaldo da Costa Lima, Agostinho da Silva descreveu pormenorizadamente o processo de criação do IBEAA e as expectativas do seu funcionamento:

Foi criado, depois de duas conversas minhas com o Presidente, um Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (...). Logo depois ordenou o Presidente que se constituísse um grupo de trabalho para estudar o intercâmbio com a África; o grupo ficou constituído pelo Ministro das Relações Exteriores, pelo Ministro da Educação, pelo nosso Reitor²²², pelo Murtinho e por mim. (...) A tarefa concreta do Grupo de Trabalho teve os seguintes resultados: 1. Redação da minuta de acordo cultural com o Senegal, acordo este a adaptar a outros países; por ele se cria uma cadeira de estudos brasileiros na universidade de Dakar; quatro cadeiras de ensino secundário; um Serviço de intercâmbio de informações científicas; bolsas de estudo para africanos aqui e postgraduados em África; ida anual de dois professores nossos interessados em política, antropologia ou ciências, inclusive a lingüística; estabelecimentos de programa de rádio. 2. Estabelecimento de um plano de estudos oceanográficos em geral para o Atlântico Sul com a colaboração de nossas estações e das estações africanas. 3. Ida do navio-escola “Custódio de Melo” transformando em Centro Cultural Brasileiro para um Périplo da África. (...) 6. Quanto ao meu nobre Amigo, o Itamaraty lhe atribuiu subsídio de Leitor desde janeiro do ano corrente e espera comunicação sua de trabalhos efetuados etc. (...) Já ficaram prevenidos de que virá passar no Brasil as férias de Julho. Quanto ao Souza Castro, os planos terão provavelmente que ser mudados; vamos ter que assegurar o posto de Accra, devendo êle seguir com o Primeiro Embaixador. O meu Amigo vai ter que agüentar aí de qualquer geito, até que Rossi invente substituto adequado. (...) espero que a notícia dos dólares itamaratianos o acalente devidamente (10 de maio de 1961, Anexo 128).

A partir dessa descrição concluímos que os planos de atuação do IBEAA inspiraram-se no modelo organizacional do CEAO; clara influência da presença de Agostinho em seu Conselho Curador. O interesse do governo federal pela política de intercâmbios realizada pela entidade baiana fez com que ele a apoiasse financeiramente, encomendasse trabalhos e incentivasse a formação de grupos de pesquisa (Anexo 103).

Os projetos para a instalação do IBEAA prosseguiram após o reitor Edgard Santos deixar o cargo. Constatamos isso na carta escrita por Agostinho da Silva ao novo reitor Albérico Fraga, em 25 de julho de 1961, na qual ele dava mais detalhes sobre a fundação da instituição:

Em referência à viagem feita ao Rio de Janeiro a convite do Dr. Cândido Mendes de Almeida, Chefe da Assessoria Técnica da Presidência da República, tenho a honra de comunicar a Vossa Magnificência o seguinte: 1. Vai ser instalado imediatamente o Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, com sede em Brasília e sob a presidência do Doutor Cândido Mendes de Almeida. 2. O Instituto é orientado superiormente por um Conselho em que estão representados a Presidência da República, à qual o Instituto subordina diretamente, o Ministério das Relações Exteriores, o Ministério da Educação e Cultura, o nosso Centro, a Universidade do

²²² Trata-se de Edgard Santos, que saiu da reitoria da Universidade da Bahia somente no mês de junho deste ano.

Brasil, a Universidade de Minas Gerais, a Universidade de São Paulo e o Instituto Joaquim Nabuco; 3. O Instituto contará com três Departamentos dos quais dois, o Político e o Econômico, serão instalados em Brasília, funcionando na Bahia o Departamento Cultural a direção do Machado Neto; 4. Êste último Departamento deverá ter ao seu cargo, entre outras tarefas, a coordenação das atividades de estudos africanos e orientais nas várias Universidades; 5. *Ficou estabelecido em princípio, dada as afinidades culturais da Bahia, que o nosso Centro se especializasse em África Ocidental, Sudanesa e Banto, Índia e China.* 6. É intenção do Itamaraty que os diplomatas africanos admitidos à preparação no Instituto Rio Branco, por expressa determinação do Senhor Presidente da República, façam seu estágio de adaptação no nosso Centro, conforme projeto que em separado apresentarei a Vossa Magnificência. 7. Para que o Centro possa cumprir as suas missões de especialização e preparação de pessoal, torna-se necessária dar especial atenção à Biblioteca, o que, também em separado, tratarei perante Vossa Magnificência. 8. Parece que haverá dificuldades no recebimento da verba que, sobre o total da de excedentes do trigo, nos atribuiu o Senhor Presidente da República; efetivamente, as autoridades americanas não desejam que nenhuma parte dessa verba seja empregada em serviços culturais. Crê, porém, o Dr. Cândido Mendes de Almeida que será possível modificar esta resolução em ocasião oportuna. 9. De qualquer modo, seria conveniente que o nosso Centro tivesse, além de seu estatuto próprio, orçamento especial dentro do orçamento geral da Universidade; peço permissão a Vossa Magnificência para apresentar um projeto nesse sentido. 10. Como o Itamaraty continua com o projeto de fazer vir a Bahia os bolsistas africanos que virão cursar [estudos] superiores no Brasil, vai ser necessário, logo que se receba do Itamaraty comunicação oficial, preparar alojamento para os referidos estudantes que devem ser em número de vinte. (...) 11. Para preparação dos bolsistas africanos e dos diplomatas em estudos brasileiros. Torna-se necessário organizar com urgência um curso especial, que pode ficar funcionando no Centro, até que se crie o Instituto Internacional de Estudos Brasileiros. Desde que haja a necessária autorização de Vossa Magnificência, poderei apresentar projeto de organização e indicar os nomes dos possíveis professores (Anexo 108).

As duas cartas não deixam dúvidas sobre o envolvimento e a importância adquirida pelo CEAO no plano das relações internacionais e no âmbito da Universidade da Bahia, dadas as intenções do Estado brasileiro em aproximar-se de África e Ásia. Sabe-se, contudo, que o mandato de Jânio Quadros não durou muito tempo. Foram apenas sete meses de governo antes que o presidente renunciasse, a 25 de agosto de 1961, alegando sofrer pressão de “forças terríveis”²²³. Diante do quadro de instabilidade política que se seguiu à renúncia do presidente, a continuidade do IBEEA estava ameaçada, e a nova conjuntura foi alvo das preocupações de Vivaldo da Costa Lima, em Ibadan, ao enviar a seguinte carta ao CEAO em 10 de setembro do mesmo ano:

²²³ “Por que, afinal, renunciou Jânio Quadros? ‘Fui vencido pela reação’, disse ele no documento que enviou ao Congresso e através do qual se confirmava a renúncia. ‘Sinto-me esmagado... Forças terríveis levantaram-se contra mim e me intrigam e me infamam, até com a desculpa de colaboração. Se me permanecesse não manteria a confiança e a tranquilidade, ora quebradas e indispensáveis ao exercício de minha autoridade. Creio, mesmo, que não manteria a própria paz pública’. (...) O próprio Jânio Quadros, de volta de demorada viagem ao exterior e pressionado (...) para apresentar os motivos do seu ato. Mas nada de novo acrescentou ao que já dissera na sua carta-renúncia” (SILVEIRA, 2004, p. 156-157).

Estou aqui envolvido em política e diplomacia... Duas coisas para que não nasci e de que não entendo. Talvez por isto a coisa está dando, senão certo, mas caminhando para isto. (...) *Me mande dizer como ficou o Instituto de Estudos Afro-Asiáticos, com as mudanças nos quadros políticos. Espero entretanto que não o tenham atingido nos propósitos.* E ainda me mande dizer os reflexos na mudança Jango (?) e Primeiro Ministro (???) na política incipiente da Universidade (Anexo 146, grifo nosso).

Como se viu mais tarde, as preocupações de Vivaldo da Costa Lima não eram ingênuas, pois com a renúncia de Jânio Quadros, o projeto do Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos não se consolidou. José Maria Nunes Pereira aponta a atuação do *lobby* português no Ministério das Relações Exteriores do Brasil como a principal razão para o seu fracasso, uma vez que teria impedido o prosseguimento das suas atividades. O autor salienta também que as iniciativas da instituição foram posteriormente retomadas por outra importante entidade voltada às pesquisas afro-asiáticas, o Centro de Estudos Afro-Ásiáticos, e demonstra que os vínculos mantidos entre ela e o CEAO foram anteriores à sua fundação oficial, ocorrida em 1973:

Para compreendermos o processo de fundação do CEAA, realizado por Cândido Mendes, em 1973, no Conjunto Universitário Cândido Mendes, do Rio de Janeiro, é necessário remontar a 1961, quando, por decisão do presidente Jânio Quadros, foi criado, através do Decreto 50.465, de 14 de abril, o Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos (Ibeaa), diretamente ligado à Presidência da República. (...) Para o Ibeaa, o estudo do mundo afro-asiático (que vivia ainda a época do “espírito de Bandung”) era um meio de cumprir a sua função principal: colaborar com o Itamaraty no planejamento das relações culturais entre o Brasil e os países da África e da Ásia. No entanto, perdido o impulso inicial do gesto de abertura de Jânio Quadros, a política africana do Itamaraty esmaeceu face aos embates travados com o *lobby* português que atuava tanto internamente no Ministério das Relações Exteriores quanto externamente, através da então influente Federação das Associações Portuguesas, muito bem articulada com setores políticos brasileiros favoráveis a Salazar. (...) No caso do CEAA, verificamos que a sua criação foi, antes de tudo, a retomada por Cândido Mendes de sua proposta iniciada no Ibeaa e adaptada para os parâmetros de uma instituição privada (CONCEIÇÃO, 1991, p. 86-88).

Se os discursos que justificavam a aproximação do Brasil com a África e a Ásia nesse período se apoiavam nos corolários da democracia racial, podemos inferir que os objetivos da comunidade luso-brasileira vislumbrada por Agostinho da Silva caminhavam no mesmo sentido. O argumento que atribuía ao Brasil um papel diferenciado nas relações que vinham sendo estabelecidas com os países africanos pautava-se na suposta recusa das características inerentes às nações européias: “O perigo que o Brasil pode correr, é o de ajudar a África a

continuar europeia. Faremos o possível porque não”²²⁴. Conforme já referimos, nos escritos da década de 1950 (SILVA, 1957, 1959, 2009), Agostinho caracterizou a Europa como um conjunto de idéias liberais que impediram a continuidade daquele “Portugal medieval” portador da Idade do Espírito Santo, aglutinador dos povos e articulador do Quinto Império. Deste modo, o que ele chamava de Portugal ideal (medieval) consistia na antítese da Europa.

A continuidade do Portugal ideal, impossibilitada pelo liberalismo no continente europeu, teria tomado assento em sua principal colônia, e se configurado em atributo fundador do Brasil. Por isso Agostinho considerava que esse país carregava uma poderosa força genésica capaz de congregiar diferentes povos e culturas na sua própria missão diante da vislumbrada comunidade. Uma vez mais este discurso coincide com as teses da democracia racial brasileira de inspiração freyreana: o Brasil, em sua vocação africana, só pode ser compreendido por ser luso-tropical. Prioritariamente, a missão brasileira de “des-europeizar” a África foi vista por ele como a tarefa de levar ao mundo – inclusive ao “Portugal real” salazarista – as premissas daquele que se acreditava ser o “Portugal medieval”. Vimos que o regime de Salazar conturbou as relações do CEAO na África portuguesa e frustrou a realização dos projetos do IBEEA; talvez esses fatos sejam sintomáticos das relações ambíguas mantidas entre esse país e as referidas instituições.

3. 13 Quando Agostinho da Silva deixou a direção do CEAO

A saída de Agostinho da Silva da direção do CEAO foi um processo que ocorreu em poucos meses. Em meados de 1961, quando Agostinho precisou se ausentar do cargo, indicou Waldir Freitas Oliveira para substituí-lo na função:

Tenho sido convidado pela Universidade do Rio Grande do Sul e pelo Luso-Brazilian Center da Universidade de Wisconsin para ministrar um curso a estudantes americanos e pos-graduandos brasileiros, proponho que seja encarregado do necessário expediente, durante o meu impedimento, o Sr. Prof. Waldir Freitas Oliveira, Chefe do Serviço de Intercâmbio e Informações deste Centro (Carta de Agostinho da Silva ao Reitor Edgard Santos, 10 de junho de 1961, Anexo 106).

²²⁴ Carta a de Agostinho da Silva a Pierre Verger, 25 de maio de 1961, Anexo 129.

Os motivos alegados por Agostinho para deixar o cargo da Universidade da Bahia seriam as suas intenções de recuperar a cadeira de filosofia que ocupava anteriormente na Universidade de Santa Catarina:

Reiterando a comunicação feita ontem verbalmente a Vossa Magnificência, solicito permissão para viajar a Santa Catarina onde devo tomar posse na Faculdade de Filosofia. Proponho a Vossa Magnificência que fique encarregado da administração do Centro o Sr. Professor Waldir Freitas Oliveira (Carta de Agostinho da Silva ao Reitor Albérico Fraga, 31 de Agosto de 1961, Anexo 111).

A comparação entre as duas últimas comunicações de Agostinho à reitoria apresenta uma alteração que pode ter tido alguma relevância sobre a sua decisão em deixar o Centro: a substituição do reitor. Essa hipótese foi documentada por Vivaldo da Costa Lima, que supunha a existência de possíveis conflitos entre Agostinho e a nova administração da universidade:

Recebi de nosso Agostinho apenas uma pequena carta avisando outra maior e detalhe que não recebi ainda. Estou sem saber porquê: ele foi para Santa Catarina, se houve algum choque aí na Reitoria, etc. Vou escrever ao Dr. Albérico detalhadamente sobre meu trabalho até agora e as perspectivas futuras (Carta de Vivaldo da Costa Lima a Waldir Freitas Oliveira, 02 de Outubro de 1961, Anexo 148).

Entretanto, quando Agostinho lembrou as alternativas de que dispunha nessa época, não fez referência aos motivos que o levaram a abandonar a direção do Centro. Declarou apenas que

Nos fins de 1961 dois caminhos se me apresentavam: o de criar no Rio Grande do Sul o primeiro Centro de Estudos Latino-Americanos, como na Bahia tinha promovido o de Estudos Africanos e Orientais, e o de passar a Brasília, tendo sido o segundo o que sucedeu, o que me sucedeu, mais do que eu busquei (...). Do Centro Brasileiro de Estudos Portugueses, estabelecido na UnB, foi fruto todo o tecido de relações que se firmaram com Portugal, um empenho conjunto de Darcy Ribeiro e Antônio Pedro – o de Livros Portugal – no Brasil, de Adriano Moreira e Almerindo Lessa em Portugal: interesse cultural da Embaixada e dos Consulados, ida ao Brasil de professores portugueses, bolsas de estudo em Portugal, com contributo fundamental da Gulbekian, ida para Universidades brasileiras de documentação histórica portuguesa – o que vem a renovar a História do Brasil, movimento iniciado por Jaime Cortesão. Foi, portanto, útil o Centro de Brasília – sempre debaixo de fogo da esquerda brasileira, que me julgava conservador, e da direita portuguesa, que me tinham por subversivo: sinal de que estava certo. No que naturalmente não estive certo foi de permanecer em Brasília depois da revolução de 1964; dois anos tinham bastado para o trabalho na Bahia (...). Mas para tranqüilidade pessoal, o bom mesmo tinha sido o Rio Grande; só que sempre a tenho atropelado; um lado

mulçumano me obedece ao Destino (SILVA, 1999, p. 145-149; *idem*, 2006, p. 68-69)²²⁵.

Agostinho afirmava que sua missão na Bahia encerrara-se mesmo em 1961, e que a continuidade do trabalho, iniciado no CEAO, consolidar-se-ia em Brasília com a criação do Centro Brasileiro de Estudos Portugueses (CBEP). Aos moldes propostos por ele na configuração institucional do CEAO, a atuação de Agostinho no CBEP serviu para intensificar suas relações com Portugal – seja no que diz respeito às instituições e pessoas envolvidas, seja por seus modos de atuar – dando continuidade ao que entendia como a *missão da comunidade luso-brasileira*.

Quando da sua viagem para Santa Catarina, em setembro de 1961, Agostinho ainda não havia se desligado oficialmente do CEAO. O vácuo deixado por sua (então) injustificada ausência, fez com que o seu habitual substituto assumisse interinamente a direção do Centro. Na carta que Waldir Freitas Oliveira enviou ao reitor Albérico Fraga no dia 13 de outubro de 1961, alegou que “viajando o Prof. George Agostinho da Silva para o sul do país, em 10 de setembro, passei a responder pela direção deste Centro, a partir desta data, uma vez que para tanto estava autorizado pela Portaria Interna de nº 29/05/61, pelo mesmo assinada” (Anexo 112). Nessa mesma carta, Waldir Freitas apresentou um resumo das atividades realizadas pelo CEAO até o momento, buscando legitimar a entidade no organograma da Universidade da Bahia. Requeria ainda do reitor, que resolvesse definitivamente a vacância do cargo de diretor do Centro:

Penso, com isso, Magnífico Reitor, haver demonstrado a Vossa Magnificência que o CEAO é uma realidade atuante, um órgão ativo, promovido por pessoal capaz e dedicado e que durante a ausência do seu Diretor efetivo não ficou de modo algum acéfalo, sem direção. Como porém já se alonga por mais de um mês a ausência do Prof. George Agostinho da Silva, e não – possuindo este Centro Regimento Interno que preveja a substituição nos seus impedimentos do diretor titular, solicito a Vossa Magnificência a designação de pessoa que ampare na confiança desta Reitoria deva responder pela direção do CEAO, em caráter oficial, durante a ausência do seu Diretor (Anexo 112).

No final de novembro deste ano Agostinho da Silva voltou à Bahia para desligar-se oficialmente do CEAO, indicando Waldir Freitas Oliveira para ocupar definitivamente o cargo de diretor:

²²⁵ Trata-se de duas obras póstumas de Agostinho da Silva, baseadas nos mesmos manuscritos. Além da diferença das edições, a organização dos volumes foi efetuada por pesquisadores diferentes.

Devendo desligar-se, no próximo dia 30, da Diretoria do Centro de Estudos Afro-Orientais, tenho a honra de reiterar a Vossa Magnificência a proposta de que me substitua no cargo, o Senhor Professor Waldir Freitas Oliveira, cujas qualidades de inteligência, saber, lealdade e zelo já são conhecidas de Vossa Magnificência (Carta de Agostinho da Silva ao Reitor Albérico Fraga, 28 de Novembro de 1961, Anexo 114).

Com as seguintes palavras Agostinho da Silva despediu-se oficialmente do CEAO no comunicado enviado ao reitor Albérico Fraga, no dia 30 de novembro de 1961:

Deixando hoje a direção do Centro de Estudos Afro-Orientais, desejo agradecer a Vossa Magnificência e à Universidade da Bahia todas as atenções que me deram durante o referido cargo. A tarefa realizada, que continuo a considerar de importância histórica, só foi possível graças a se ter juntado à vocação da Bahia o prestígio da Universidade e o ambiente de compreensão e afeto de que sempre me cercaram nesta cidade e nos meios universitários. (...) Estou seguro de que não se quebrarão os laços que me prendem à Universidade da Bahia (...). Espero que as novas tarefas a que honrosamente sou chamado no Ministério de Educação e Cultura ajudem a firmar no campo nacional e internacional as iniciativas que tanto mereceram as atenções da Universidade (Anexo 115).

3. 14 A continuidade do CEAO sem Agostinho: breves apontamentos

Após a sua saída, o legado de Agostinho da Silva permaneceu durante muito tempo nas ações e nas iniciativas do CEAO, sendo possível verificar os ecos dos seus ensinamentos até o presente²²⁶. Também por muito tempo, pôde-se perceber nas produções a manutenção de um olhar africanista enviesado por leituras precedentes à fundação, embora saibamos que esse se alterou significativamente ao longo dos anos, foi mantido, em muitos aspectos, o pioneirismo do CEAO nessa vertente de estudos no Brasil.

Como sucessor de Agostinho no cargo de diretor da instituição, Waldir Freitas Oliveira lembra que “procurei, de 1961 a 1972, no longo período em que estive dirigindo o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, manter-me fiel aos princípios que nortearam o pensamento e a ação do seu fundador” (OLIVEIRA, 2003, p. 67). Uma breve análise das primeiras cartas que o novo diretor do Centro enviou ao reitor da

²²⁶ Na programação do *Colóquio Centro de Estudos Afro-Orientais: 50 anos de estudos africanos, afro-brasileiros e asiáticos na Bahia*, ocorrido no Anfiteatro da Faculdade de Medicina da UFBA em Salvador nos dias 29 e 30 de setembro de 2009, houve uma parte inteiramente dedicada à lembrança de Agostinho da Silva, o qual fora apresentado na ocasião, como o “herói fundador” (Anexo 151).

Universidade da Bahia indica que, embora apresentasse a sua gestão como uma “nova fase” vivida pela instituição, os preceitos do seu fundador haviam permanecido:

Ingressa o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade da Bahia, neste ano prestes a iniciar-se, numa nova fase da sua existência, havendo já ganho projeção não só nacional como internacional, por força do dinamismo da sua atuação, na busca aos fins visados quando da sua criação. (...) Encontra-se o Centro em fase de crescimento rápido, que vem bem caracterizando os últimos meses de sua existência, desde quando a lucidez e a compreensão de Vossa Magnificência permitiram-lhe a instalação em sede condigna, o que facilitou sobremodo ativar este crescimento, que agora repercute na elaboração de sua proposta orçamentária. Devo ainda acrescentar, que no momento, ou passa este Centro de Estudos a funcionar em novos moldes, correspondendo deste modo ao que dele esperam, milhares de pessoas em todos os países com os quais se mantém contacto, ou então, nada mais será que uma simples agência de informação (...). *E assim é que a criação de um curso de “Estudos Africanos”, a cargo de professores estrangeiros, possibilitará a formação dos primeiros especialistas em assuntos africanos no Brasil, e fará da Universidade da Bahia, o único centro universitário em todo o continente sul-americano capaz de preparar e formar tal tipo de pessoal.* Bem como a manutenção de leitores da Universidade da Bahia em Universidades da África e Ásia surgirá como expressão da valia e da eficiência da Universidade tão bem dirigida por Vossa Magnificência, servindo para mais ainda acreditá-la e à cultura brasileira naqueles continentes (Carta de Waldir Freitas Oliveira ao reitor Albérico Fraga, 28 de dezembro de 1961, Anexo 116, grifo nosso).

Essa carta revela, ainda, que os projetos anteriores tiveram continuidade na sua gestão, visando à abertura de novas frentes de atuação a partir dos parâmetros pré-estabelecidos por Agostinho da Silva:

Quanto aos leitores, já se encontrando em Ghana e lá devendo ser mantido, o Sr. Vivaldo da Costa Lima, e encontrando-se em preparativos para viajar, para Ibadan, na Nigéria o Prof. Guilherme de Souza Castro, (...) surgindo um terceiro leitor no estrangeiro, na pessoa do Prof. Cid Teixeira, que se encontra disposto a viajar para a Índia, no próximo mês de março, dentro do Esquema traçado em conjunto pela Universidade da Bahia e o Embaixador da República Indiana no Brasil (Anexo 116).

Waldir Freitas Oliveira mostrou-se ciente do ineditismo dos projetos desta instituição, ao propor, a criação dos primeiros cursos de “estudos africanos” no Brasil. A vinda de professores africanos seria de extrema importância para lançar novas bases para a produção africanista brasileira, até então pautada pelos ensinamentos da chamada “Geração de 1930”. Apesar da visita de alguns desses professores, a sua presença não foi suficiente para que os estudos africanos no Brasil sofressem alguma alteração imediata e substancial. Durante muitos anos a influência dos pesquisadores precedentes (principalmente Gilberto Freyre,

como veremos adiante) pôde ser identificada nas produções dos pesquisadores vinculados a esse órgão universitário.

Embora ausente da direção do CEAO, Agostinho da Silva manteve os laços com a instituição por meio de contatos epistolares com o novo diretor (OLIVEIRA, 2003, p. 67). Além desses contatos, a presença de Agostinho em Salvador pôde ser sentida novamente em 1965, por ocasião da fundação de outra instituição: o Museu do Atlântico Sul.

Neste seu segundo retorno à Bahia, através da Universidade de Brasília, em parceria com a Prefeitura de Salvador, durante dois anos, trabalhamos para a instalação, em Salvador, com sede no Forte de São Marcelo, de um Museu do Atlântico Sul. Foi precisamente neste período que Antônio Carlos Magalhães entrou em nossas vidas, mais ou menos como aquele “cara” que consumia Caetano Veloso na sua conhecida composição (PINHO, Roberto, 2007, p. 206).

A fundação do museu seria a continuidade do trabalho iniciado por ele no CEAO, demonstrando que as suas preocupações em relação ao Atlântico Sul permaneceram mesmo após ter deixado a instituição. No interior dessa temática, outro exemplo da cumplicidade ideológica entre Agostinho da Silva e o seu sucessor na direção do Centro encontra-se na análise do conteúdo da primeira publicação desta entidade. De autoria de Waldir Freitas Oliveira, *A importância atual do Atlântico Sul*, lançado em 1961, corroborava os argumentos que justificavam a legitimidade da aproximação do Brasil com o continente africano:

Livres do colonialismo europeu, temerosos e desconfiados das ofertas de ajuda que lhes surgem, com a resolução firme de impor ao mundo a cultura negra, com recusa à assimilação da cultura que os povos colonialistas europeus em vão quiseram impor às suas populações, eles desejam a união conosco, eles confiam em nós. *Étnicamente já a eles ligados, com muito da nossa cultura altamente impregnada de herança negra, povo livre de preconceitos raciais, e muito longe de poder vir a ser um denominador econômico, pois que nos faltam condições materiais para tal, somos o aliado natural dos povos negros da África.* (...) Estas eram as idéias que eu desejava aqui apresentar, estes os problemas que eu creio que devem ser tratados no momento histórico em que vivemos, relacionando com este impressionante movimento emancipacionista do Continente Africano; esta é, ao meu ver, a importância atual do Atlântico Sul (OLIVEIRA, 1961, p. 14-15, grifo nosso).

Novamente, a eleição do Brasil como legítimo colaborador no processo de descolonização do continente africano aparecia impregnada pela crença na democracia racial: influência marcante da obra de Gilberto Freyre, a qual se mostra presente nos conteúdos de outras publicações do CEAO. Conforme referido no primeiro capítulo, em 1965 o CEAO

lançou a revista *Áfro-Ásia*, que se apresentava como um periódico interessado em divulgar novas leituras acerca das relações entre o Brasil e os países africanos e asiáticos.

Encontramos entre os primeiros artigos publicados pela revista, o texto de Anani Dzidzienyo²²⁷, pesquisador ganense que visitou o CEAO por volta da década de 1960. Nele, o autor trata de alguns dos problemas que considera fundamentais da pesquisa africanista brasileira, afirmando que

do ponto de vista histórico, um fator importante foi fundamental nas relações entre a Bahia e a África e continua a ser decisivo nas relações atuais – a posição de Portugal. (...) Não é possível debater-se, explicitamente, sobre as relações do Brasil com a África sem chegar-se à compreensão de como Portugal se ajusta ao quadro. Levando em conta a insistência com que se afirmam os laços de parentesco entre portugueses e brasileiros, o que muitas vezes faz declinar, senão obscurecer por completo, a contribuição africana na formação do Brasil, torna-se necessário repetir o que parece ser um fato evidente, o de que os portugueses não foram o único povo a dar vida e sangue ao Brasil (...). Enquanto essa análise unilinear do passado do Brasil fôr mantida, prolongar-se-á o desprestígio do passado africano do Brasil (DZIDZIENYO, 1970, p. 80).

Apesar da lúcida advertência de Dzidzienyo, a proeminência atribuída ao papel de Portugal nas relações Brasil-África manteve-se nas produções do CEAO, resultado das influências do luso-tropicalismo e da democracia racial freyreana. A pesquisadora Luiza Reis²²⁸ defende o ponto de vista de que a influência de Gilberto Freyre permaneceu nos periódicos do CEAO até pelo menos os anos 1980, data que balizaria o final da primeira fase da publicação. O histórico das edições de *Afro-Ásia*, caracterizado por esta pesquisadora por períodos de “contribuições e silêncios” (REIS, 2009), foi marcado por descontinuidades ao longo de sua existência.

A influência do pensamento de Gilberto Freyre sobre o CEAO não se deu somente no conteúdo da *Afro-Ásia*. Algumas ocasiões são exemplares para indicar sua presença na instituição: em 07 de setembro de 1963, por ocasião de um encontro entre ele e o grupo de estudantes intercambistas africanos, tendo como destaque o tema das relações Brasil-África²²⁹; na promoção pelo CEAO, entre os dias 21 e 25 de outubro de 1974, do curso “Casa Grande e Senzala”, em comemoração ao quadragésimo aniversário da publicação da obra de

²²⁷ Este pesquisador foi responsável pela conferência de encerramento do *Colóquio Centro de Estudos Afro-Orientais: 50 anos de estudos africanos, afro-brasileiros e asiáticos na Bahia*, intitulada “Percepções da Bahia do final do século XX: a conexão CEAO” (Anexo 151).

²²⁸ Pesquisa de mestrado em andamento: Luiza Nascimento dos Reis, “Centro de Estudos Afro-Orientais: intercâmbio Acadêmico e Cultural entre Brasil e África (1959-1982)”, Linha de Pesquisa Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia. Acreditamos que sua pesquisa trará importantes contribuições para a discussão dos temas apresentados.

²²⁹ Anexo 152.

Freyre²³⁰; e, por fim, em continuidade à tradição dos congressos afro-brasileiros iniciados por Freyre em 1934, a promoção também sob a iniciativa do CEAO, da quinta edição do evento, em 1997²³¹. Esses breves apontamentos são significativos para verificarmos reminiscências das idéias de Freyre na instituição.

Outra ação pioneira do CEAO no Brasil, inspirada nos planos de seu fundador e idealizador, foi

a inauguração do Museu Afro-Brasileiro [que] veio realizar uma aspiração pela qual o CEAO vinha lutando há oito anos. Criado em 1974, por iniciativa do então diretor do CEAO, Guilherme A. de Souza Castro, como peça fundamental do Programa de Cooperação da Cultural Brasil-África, foi finalmente entregue pelo Reitor Macedo Costa a comunidade baiana em 7 de janeiro de 82 (...). A presença de numerosos embaixadores de países africanos e de figuras de maior destaque da comunidade local, sobretudo representantes dos mais tradicionais terreiros de candomblé e de entidades culturais como afoxés e blocos afro-baianos, veio confirmar as finalidades a que se propõe primordialmente o Museu, ou seja, a participação efetiva da comunidade baiana em todas as suas atividades e o estreitamento, cada vez maior, das relações culturais do Brasil com os países africanos (CASTRO, 1983).

Percebemos, assim, que o intercâmbio mantido com membros das religiões afro-brasileiras e com os países africanos foram marcas distintivas da atuação do CEAO desde a sua fundação, e encontram-se presentes até os dias de hoje²³².

Devemos salientar que a continuidade das atividades CEAO não se faz somente de permanências. Exemplo disso é a recente criação, na Universidade Federal da Bahia, de um programa interdisciplinar de pós-graduação veiculado ao CEAO: o Pós Afro.

Trata-se de uma proposta única e pioneira no Brasil, que pretende atender uma demanda crescente por especialistas no campo desde a introdução de temas afro-brasileiros e africanos nos currículos escolares. O programa forma mestres e

²³⁰ Anexo 153.

²³¹ Anexo 154.

²³² A mais recente realização do CEAO relativa às comunidades religiosas afro-brasileiras diz respeito ao mapeamento dos terreiros de Salvador, “pesquisa [que] compõe o Programa de Valorização do Patrimônio Afro-Brasileiro, além de ser o ponto de partida para uma série de políticas públicas a serem adotadas nas comunidades. Ações que vão colaborar para a legalização e regularização fundiária desses espaços, diminuir o preconceito sobre as religiões afro-brasileiras e, principalmente, valorizar a cultura afro-brasileira” (MAPEAMENTO DOS TERREIROS DE SALVADOR, 2009). No campo das relações com os países africanos, o convênio com o Sephis (South-South Exchange Programme for Research on History of Development) assegura o apoio na manutenção dessa vertente de atuação do CEAO, já que “o objetivo do programa Sephis é de encorajar a formação de uma rede que enfoque pesquisa de cunho histórico e de caráter comparativo sobre processos de mudança a longo prazo. (...) O programa busca iniciar e apoiar atividades de pesquisa que questionem a autoridade absoluta de documentos escritos e que sejam céticas em relação às grandes narrativas oficiais e unilineares. Narrativas “alternativas” também indicam um encorajamento ao diálogo entre várias visões do Sul sobre o desenvolvimento e história, além das trocas anteriormente predominantes entre o Norte e o Sul” (SEPHIS, 2009).

doutores para atuar em centros de pesquisa, no ensino médio e superior, em organismos nacionais e internacionais, organizações não-governamentais e instituições privadas. O enfoque multidisciplinar responde à constatação de que as áreas dos estudos africanos e das relações etno-raciais não podem ser adequadamente abordadas seguindo-se a tradição disciplinar clássica, nem devem estar a ela circunscritas. Também indica um reconhecimento da relevância dos estudos comparativos para um melhor entendimento da questão etno-racial e da presença africana na América Latina. Finalmente, a abordagem multidisciplinar expressa a necessidade de diálogo entre as comunidades acadêmicas dos países latino-americanos – sobretudo aqueles com grande contingente populacional de descendência africana – e africanos – principalmente aqueles de língua oficial portuguesa (PÓS-AFRO, 2010).

A estruturação do programa demonstra que muitas das concepções iniciais²³³ do Centro se alteraram: as suas duas linhas de pesquisa são constituídas por Estudos Étnicos e Africanos, balizados e complementares. Isso demonstra que as atuais pesquisas africanistas realizadas pelo CEAO encontram-se substancialmente alteradas de sua configuração inicial. Entretanto, o amadurecimento das perspectivas de pesquisas africanas e afro-brasileiras não é fenômeno exclusivo do CEAO. João José Reis atribui as mudanças às alterações das abordagens, dos métodos de pesquisa e ao reconhecimento dos movimentos sociais de ação afirmativa ocorridos, sobretudo, a partir dos anos 1980 no Brasil:

New data have now emerged from under the dust of manuscripts deposited in Brazilian and Portuguese archives which allow a much richer picture of slaves' religious practices (...) which sometimes detailed ethnographic accounts. (...) Cultural practices and meanings, and many other aspects of the slave experience, including life histories, family life, daily work, resistance have all benefited from diverse research strategies that have been present in the recent historiography. The main change in the recent historiography, a shift that has enabled a far greater understanding of the social history of slavery, has been an awareness of slaves as active agents of their own history (...) the recent historiography has also gained a role outside of the academic world (...) actually, the emergence of the black movements in the 1970 and 1980s may be counted as one of the key influences behind much of what has been written about slavery in Brazil in the past twenty years (...). After the rise of Ilê Ayê, Olodum, the Unified Negro Movement, and other black organizations Afro-Brazilians would have never be the same, nor would the historiography of slavery be the same, even though that connection has yet to become apparent to many historians (REIS, 1999, p. 443-444).

A partir dessas alterações encontra-se nos meios acadêmicos brasileiros da atualidade um número substancial de pesquisas desvinculadas das idéias disseminadas pela “Geração de 1930”, o que demonstra a atual abertura de novos rumos e paradigmas dos estudos africanos no Brasil – mesmo que muitas das idéias da “Geração de 1930” ainda se façam sentir na

²³³ Como vimos anteriormente, no início das suas atividades não se atribuíam distinção entre os estudos africanos e os estudos afro-brasileiros.

atualidade. Não é objetivo de nosso trabalho analisar os impactos dessas alterações. De maneira bastante genérica, as observações apresentadas neste tópico tiveram como objetivo demonstrar as várias possibilidades de abordagem das reminiscências das idéias fecundadas no início do processo de institucionalização dos estudos africanos no Brasil. Entre as rupturas e as permanências observáveis, novas pesquisas deverão ser realizadas para que tenhamos uma noção precisa de como essas idéias se manifestaram ao longo desses cinquenta anos de estudos africanos no Brasil. A esse respeito, pretendemos em nossas considerações finais, sem nenhum tipo de ambição conclusiva, discutir a seguinte questão: “de África estamos falando?”.

Considerações finais

“O Brasil é Portugal”. Esta impressão de Agostinho da Silva sobre o país que o abrigou durante seu exílio voluntário de sua terra natal carrega em si uma série de implicações. Por parte dos brasileiros, a máxima pode ser apreendida com bastante resistência ou até mesmo rejeição, motivadas talvez, por um estranho nacionalismo que se pauta em uma conturbada noção de nacionalidade. Para Agostinho, ela significa resumidamente o papel que esse país tem (ou terá) na realização da tarefa que estava reservada a Portugal: lançar as bases de uma nova civilização a partir de novos contatos com os outros continentes – o ultramar. A idéia, que em um primeiro momento parece bastante distante das aspirações brasileiras, encontra assento na própria construção da sua história e da sua historiografia.

A maneira pela qual o país se relaciona com os demais continentes, particularmente com África, está permeada da concepção defendida por Agostinho: a idealização da legitimidade cosmopolita-ecumênica brasileira que partiria da ascendência portuguesa, carregada pelos genes e principalmente por tudo aquilo que é considerado culturalmente relevante. Por esse motivo, a invenção da nação brasileira foi identificada neste trabalho como tributária de um *elo luso*: a construção de uma história que visa nos aproximar da Europa a qualquer custo. Embora as preocupações com a construção da nossa nacionalidade tenham acompanhado o processo de afirmação identitária das próprias nações do velho mundo no século XIX, devemos reconhecer que, por causa das intenções conservacionistas do *status quo* que governava (e ainda governa) o Estado em formação, ela se escorou na história da antiga colônia americana de Portugal. A sua origem e ascensão a Estado independente estariam dessa forma, marcadas pela presença de Portugal, e conseqüentemente ligadas à Europa.

No mesmo sentido, as relações com o continente africano mantiveram-se: a subvalorização do negro-africano, trazida pelos portugueses à colônia americana, foi mantida ao longo do processo de construção da nacionalidade brasileira. Seguindo o mesmo aspecto, outra questão se impôs no momento da invenção da nacionalidade brasileira: amparada por paradigmas europeus, em que a mistura de raças era considerada degenerativa, a presença do negro no Brasil foi constantemente escamoteada ou apreendida como elemento de menor valor, diluído no amálgama nacional. Esta visão sobre o negro, utilizada para justificar a sua condição de escravo por toda a existência da colônia portuguesa na América, passou a ser teorizada pelas ferramentas do racionalismo cientificista oitocentista, mantendo-se aceitável, desde que residual, na composição da nacionalidade brasileira.

Os chamados “estudos africanos” no Brasil partiram dos finais do século XIX para explicar como o negro se inseriria na nacionalidade do país, fator que elucida desde o princípio o seu agrupamento aos estudos conhecidos como “afro-brasileiros”. De fato, olhar para a África neste contexto só se justificaria para demonstrar a inviabilidade de uma nação composta por um número tão elevado de africanos e seus descendentes. Tido como desbravador desse campo de estudos no Brasil, Nina Rodrigues se preocupava em obter dos viajantes que vinham da África, dos ex-escravos africanos e seus descendentes, informações sobre o continente, a partir das quais produziria seus estudos. É importante notar que as informações vinham de interlocutores que se concentravam em uma região específica do continente africano, a costa ocidental e portadores de culturas que genericamente ficaram conhecidas como “nagô”. Considerado um pesquisador seminal pelos seus seguidores, entendimento de Nina Rodrigues sobre a África, que, conforme já salientamos, se pautava nesta porção específica do continente, foi generalizado a ele como um todo, fundamentando aquilo que ficou conhecido pela crítica historiográfica como “nagocentrismo”. Apesar de esta característica ser a principal reminiscência das suas idéias nos trabalhos dos seus sucessores, ele também se ateve ao paradigma que identificamos como *elo luso*, ou seja, a busca da aproximação com a Europa, pelo viés da ascendência portuguesa.

Vimos que as idéias de Nina Rodrigues foram entusiasticamente recuperadas nos anos 1930. Nessa ocasião, o Estado Novo varguista buscava novas interpretações da nacionalidade brasileira, como parte das ações que visavam inserir o país na era da “modernização”. A recuperação das suas idéias serviu para elaborar o papel que seria destinado ao negro-africano na conformação da nova nacionalidade almejada. No bojo da chamada modernização conservadora, lançando mão de um discurso aparentemente inclusivo, Gilberto Freyre reiterou as idéias precedentes da diluição das culturas africanas e indígenas na configuração nacional. Deste modo, o modelo do *elo-luso* se enrijeceu nesta época, com a formulação do conceito de luso-tropicalismo, que postulava a mestiçagem no Brasil desde a mais remota origem – a exemplo de Portugal que por ter suas origens no amálgama de europeus e norte-africanos-semitas, estaria mais apto, ou seria mais competente em lidar com os povos tropicais.

A manutenção da importância atribuída a Portugal conservou-se, ampliando-se, agora, para as outras partes do mundo com as quais o país teve contato: *o mundo que o português criou*. Assim, o entendimento sobre a África dos pesquisadores da “Geração de 1930” foi demasiadamente influenciado pelas idéias luso-tropicalistas e pelas concepções nagocêntricas, e foi o responsável pela disseminação deste conhecimento por meio de diversos eventos que enfocavam temáticas africanas e afro-brasileiras: os congressos afro-brasileiros. A partir de

Gilberto Freyre, as idéias de luso-tropicalismo e as leituras da democracia racial foram sustentadas ideologicamente em diferentes contextos, muitas vezes com a utilização de conceitos eufemísticos para abrandar seus impactos políticos e negar a sua ascendência teórica. Influenciada pelas idéias da “Geração de 1930”, a primeira geração de pesquisadores do CEAO aplicou-as nos seus trabalhos sobre África. Idéias essas, que se ajustavam ao pensamento do idealizador, fundador e primeiro diretor desta instituição: George Agostinho Baptista da Silva.

A fundamentação do pensamento de Agostinho da Silva deve ser remetida à militância por ele exercida no movimento conhecido como Renascença Portuguesa e às questões debatidas pelos membros da revista *Seara Nova*. Ambos são reflexos dos debates ativados pela “Geração de 1870” portuguesa, a qual mantinha relação com um grupo homônimo de intelectuais atuantes no Brasil – provavelmente a influência sofrida por Gilberto Freyre dos participantes desse grupo, como por exemplo de Oliveira Viana, explique a vinculação das idéias do escritor com as preocupações do movimento oriundo em Portugal. As polêmicas levantadas pela “Geração de 1870” versavam sobre o papel de Portugal diante do mundo, reflexo do recrudescimento de sua importância no cenário internacional pela perda da sua mais importante colônia (Brasil) e pela ascensão do poderio britânico. Por isso o “decadentismo” presente na historiografia portuguesa oitocentista foi o ponto de partida das reflexões dos intelectuais portugueses do início do século XX.

Entre estes, dois são particularmente importantes para a formação do pensamento de Agostinho da Silva: Antônio Sérgio e Jaime Cortesão. A sua relação com o primeiro se estabeleceu nos bastidores da *Seara Nova* e se intensificou nos intercâmbios realizados na França e na Espanha. A interpretação de Antônio Sérgio sobre a história de Portugal e o seu entendimento sobre os “estrangeirados” foram incorporados às preocupações de Agostinho, que os ressignificou ao longo de sua trajetória intelectual. Jaime Cortesão vincula-se a Agostinho em dois planos complementares: pelo fato de pertencerem ao grupo de expatriados portugueses do regime de Salazar (a *pequena diáspora lusitana* ou *missão portuguesa*) que vieram se instalar no Brasil a partir de 1940 e pelo trabalho realizado com ele na organização da Exposição Histórica do IV^o Centenário da cidade de São Paulo em 1954.

Vemos o primeiro plano da relação entre Cortesão e Agostinho como expressão daquilo que conceituamos como *lusofonia vertical*: ideais colonialistas que tentavam justificar a dominação portuguesa sobre áreas tropicais (endossadas por argumentos freyreanos) veiculados à época pelo governo de Salazar. No segundo plano manifesta-se a *lusofonia horizontal*, o entendimento do *mundo que o português criou* como base para a criação de uma nova civilização a ser implantada no mundo. Verificamos assim, que as idéias de Gilberto

Freyre são simpáticas às essas duas “esferas lusófonas” pelo fato de convergirem no plano ideológico e distinguirem em alguns aspectos do plano prático. A simpatia entre os ideais freyreanos (manifesto entre os brasileiros pela influência exercida pela “Geração de 1930”) e Agostinho da Silva, motiva, respectivamente, o encontro da influência interna e externa dessa lusofonia horizontal no Brasil. A unificação das duas vertentes pôde ser verificada na conformação da primeira experiência institucional dos estudos africanos no país.

A construção do entendimento do Brasil por Agostinho da Silva está relacionada às suas experiências prévias, que se ligaram direta e indiretamente à fundação do CEAO: a já mencionada Exposição Histórica do IV^o Centenário da cidade de São Paulo em 1954 e o IV^o Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, em 1959. Estes dois eventos em si já se apresentam inter-relacionados, pois a segunda edição do Colóquio Luso-Brasileiro realizou-se em conjunto à exposição histórica. Nestes eventos as influências dos dois intelectuais portugueses mencionados apareceram vigorosamente. Em relação ao primeiro evento, a confluência entre o pensamento de Cortesão e a historiografia paulista, fez com que a mítica figura do bandeirante estivesse associada à imagem do português colonizador. Por isso, Agostinho foi enfático ao afirmar que “foi também muito importante para mim a exposição histórica do quarto centenário de São Paulo porque me deu a conhecer como é que Portugal tinha realmente construído o Brasil” (Agostinho da Silva *apud* MATTOS, 2006).

Sua experiência na organização desta exposição refletiu-se nos conteúdos da obra lançada em 1957, *Reflexão à margem da literatura portuguesa*. Nela, os portugueses que construíram o Brasil consolidaram-se na figura dos “estrangeirados”, clara releitura do conceito de Antônio Sérgio. Mas para ele, os estrangeirados eram portugueses insatisfeitos com a europeização de Portugal que emigraram ao Brasil (como metáfora da sua própria experiência de vida) e acabaram mantendo aqui as dinâmicas do “Portugal Medieval” (o que seria nos termos de Antônio Sérgio, o “Reino da Inteligência”). A caracterização deste Portugal Medieval, mundo pleno, acabado, exemplo e destino das civilizações de todo o mundo, é permeada pelas idéias do franciscanismo vigente na identidade portuguesa. A Idade do Espírito Santo franciscana fora associada à profecia do Quinto Império de Joaquim de Flora, inspirado na interpretação feita pelo padre Antônio Vieira. De acordo essas relações traçadas por Agostinho, o Brasil (continuidade do Portugal Medieval) seria o responsável por implantar no mundo o Quinto Império, tempo da última idade da humanidade que seria a do Espírito Santo.

Para Agostinho, o papel do Brasil na disseminação de uma nova forma de civilização justificar-se-ia por sua conformação histórica, caudatária dos estrangeirados portugueses.

Assim, o Brasil ter-se-ia feito como o modelo e o ideal da comunidade luso-brasileira. Os conteúdos dessas idéias aparecem sintetizados no texto *Condições e missão da comunidade luso-brasileira* apresentado por ele no segundo evento mencionado, o IV^o Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, ocorrido Salvador, às vésperas da inauguração oficial do CEAO, em 1959.

As relações entre a fundação do CEAO e este evento são evidentes, comprovadas por diversos documentos analisados. A idealização do Centro ocorreu durante as mesas-redondas do IV^o Colóquio Luso-Brasileiro, que contara com o apoio do então reitor da Universidade da Bahia, Edgard Santos. A proeminência da figura do reitor no cenário universitário brasileiro daria legitimidade à instituição planejada por Agostinho. Foi ele próprio quem sugeriu que se incorporassem as temáticas “orientais” no projeto de instalação de um centro de estudos africanos na Bahia. E logo que o CEAO foi oficialmente fundado, em setembro de 1959, manteve intensa correspondência com diversas instituições no Brasil e no mundo.

A ênfase do Centro concentrou-se nos contatos com instituições africanas, o que revela a manutenção dos primeiros planos do seu idealizador. Por isso, pesquisadores afeitos às temáticas afro-brasileiras passaram a atuar como africanistas nos primeiros estudos realizados pela instituição. Sua abordagem teórica e as concepções nagocêntricas refletiram-se tanto nas atividades realizadas pelo Centro, como no privilégio conferido às relações com a costa ocidental africana. Exemplo disso foi a concretização dos planos – traçados nos bastidores do IV^o Colóquio Luso-Brasileiro – de instalar no Brasil um curso de língua africana, escolhendo-se para tanto a língua iorubá. A expectativa dos membros dos candomblés baianos pela chegada do professor nigeriano que ensinaria a língua na Bahia revelou que a sua inserção em atividades acadêmicas foi pioneiramente proporcionada e mantida pelo CEAO ao longo de toda a sua existência até a atualidade – mesmo que em alguns momentos essas relações se tenham atingido diferentes níveis de tensão. As negociações para a contratação do professor revelaram a participação atuante de Pierre Verger no intercâmbio entre o CEAO e a região da costa ocidental africana. Foi ele quem acompanhou os primeiros passos do pesquisador brasileiro enviado pelo CEAO à África, Vivaldo da Costa Lima, encarregado de fundar centros de estudos brasileiros nessa região. A iniciativa foi posteriormente estendida a outros professores, que também foram enviados prioritariamente para essa parte do continente africano.

As relações mantidas entre o Centro e a área da África centro-ocidental, caracterizada pela concentração de povos de línguas e cultura “banto” são bastante assimétricas quando comparadas aos contatos mantidos com a região da baía do Benim, que então era chamada de

“sudanesa”. As motivações do encontro com a África estavam relacionadas, num primeiro plano, às regiões onde se acreditava haver maiores elos culturais e históricos, consideradas mais importantes, como havia sido a antiga “Costa dos Escravos”. Por isso, foi possível encontrar na documentação evidências de planos e empreendimentos na região de Lagos (Nigéria) e Porto Novo (Benim) – respectivamente a compra de uma casa no *Brazilian Quarter* destinada à sede africana do CEAO e o envio de professores de língua portuguesa visando à manutenção da cultura brasileira dos agudás – que eram escorados por argumentos que evocavam os elos históricos e afetivos mantidos entre a Bahia e estas regiões.

A frustração dos planos justificou-se na documentação a partir da influência salazarista no Ministério das Relações Exteriores do Brasil. Esta também se configurava como impeditivo das investidas no CEAO na área da África meridional, onde importavam substancialmente os contatos com regiões de colonização portuguesa. Os contatos manifestaram-se majoritariamente mediante cartas enviadas às instituições culturais situadas na região, por meio das quais o CEAO foi informado da criação de diversos centros de estudos brasileiros durante esse período, incentivando-os na medida do possível. Entretanto, as motivações da criação dos centros de estudos brasileiros na região de Angola estavam mais ligadas à imagem libertadora atribuída ao Brasil no longo processo de independência da colônia, do que como consequência direta do apoio oferecido pelo CEAO às suas atividades.

As dificuldades em se relacionar com as áreas colonizadas por Portugal revelaram-se em outro empreendimento pioneiro inaugurado pelo Centro: o intercâmbio de estudantes africanos com instituições universitárias brasileiras. Dos quatorze primeiros estudantes africanos chegados à Bahia em 1961, apenas um era proveniente de uma colônia portuguesa – Cabo Verde. Apesar da desproporção, o ineditismo da chegada dos estudantes ao Brasil concretizou-se pela existência de um clima favorável para as relações exteriores com os países do terceiro mundo.

Potenciais mercados consumidores, os jovens países africanos eram cobiçados pelos projetos do governo Jânio Quadros, que passou a apoiar as iniciativas do CEAO. No mesmo sentido, o governo criou uma instituição similar, o IBEEA, responsável pela coleta de informações e realização de intercâmbios entre o Brasil e os países africanos e asiáticos. As iniciativas foram deixadas de lado após a renúncia de Jânio Quadros, contribuindo para isso também, segundo José Maria Conceição, a ação do *lobby* salazarista no Ministério das Relações Exteriores do Brasil. Além disso, o mesmo autor considera que as iniciativas públicas do IBEEA foram continuadas em caráter privado pelo CEAA uma década depois, demonstrando a precoce vinculação do CEAO com esta instituição.

Vemos então que a ação do governo português frustrou muitas das iniciativas brasileiras nas incipientes relações com o continente africano. Entretanto, a desproporcional intensidade dos contatos do CEAO com a África ocidental, quando comparada com a África portuguesa, não pode ser explicada apenas por este viés. Muitas das ações do centro demonstraram a manutenção da afeição às idéias nagocêntricas iniciadas por Nina Rodrigues, às vezes até nominalmente. Exemplo disso foi a idealização do Iº Congresso Africano-Brasileiro, que se distinguiria nominalmente dos congressos afro-Brasileiros, mas corroborava as iniciativas anteriores ao fazer coincidir sua realização com a comemoração do centenário de Nina Rodrigues. Em outro evento vimos temáticas similares serem suscitadas: a comemoração do primeiro aniversário da independência da Nigéria. A leitura do evento pelo professor de língua iorubá do CEAO, Ebenézer Lasebikan, mostrou-nos que os impactos culturais da chegada de nigerianos a Bahia não fez com que a centralidade atribuída à sua ancestralidade cultural fosse de alguma maneira questionada; pelo contrário, acabou por endossar as crenças iniciais e os novos contatos mantidos pelo CEAO na Nigéria.

Acreditamos que essas foram algumas das principais prerrogativas estruturadas pelo CEAO durante a gestão de Agostinho da Silva. Quando ele deixou o cargo, seu sucessor assumiria manter-se fiel aos seus ideais e pressupostos. Apesar das ressonâncias de sua presença até hoje no Centro, sua influência modificou-se ao longo das várias gestões, sendo possível atualmente verificar drásticas alterações dos pressupostos iniciais.

Apesar da experiência dos contatos mantidos com a África, a visão de Agostinho sobre as relações do continente com o Brasil permaneceu pautada pela distinção que atribuía ao papel de Portugal:

Embora tenha havido entre os meus alunos gente de todas as nações, por delas naturais ou emigrantes, e, já que falei atrás de professores, conte eu, entre os que melhores me foram, povo humilde que vinha de África ou de Ásia, não deixa de estar na minha preocupação essencial a Nação Portuguesa, na qual se reúnem Portugal e Brasil (SILVA, 1971, p. 55).

As preocupações de Agostinho da Silva antes e depois da emigração ao Brasil, antes e depois da atuação no CEAO, consubstanciavam-se em Portugal; um Portugal da sua própria interpretação; um Portugal que ele viu continuado no Brasil, o qual que era mesmo para ele, “aquele” Portugal: “O Brasil é Portugal”.

4.1 De que África estamos falando?

É característica da primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil a manutenção de correspondências com o continente africano, rompendo um hiato oficial de aproximadamente um século desde que os últimos tumbeiros deixaram de aportar cotidianamente em nosso litoral. Os esforços nessas investidas, assim como a manutenção dos contatos não oficiais ocorridos durante o período de distanciamento entre África e Brasil, foram gerados por interesses prioritariamente afetivos, seja nas áreas em que a correspondência se tornou efetiva (África ocidental) ou não (territórios africanos de colonização portuguesa). Como vimos, as impressões sobre a África advindas dos contatos oficiais e não oficiais, consolidaram-se no processo de institucionalização do primeiro organismo universitário brasileiro interessado prioritariamente em questões africanas. A partir do CEAO, e em proporções variáveis, esse conhecimento foi disseminado às demais entidades acadêmicas nacionais de mesmo perfil. Por essas e por outras motivações, consideramos que vale a pena uma reflexão final, de maneira alguma conclusiva, mas problematizadora da seguinte questão: “de que África estamos falando?”

Nossas reflexões finais partiram do primeiro argumento expresso por Luís Beltrán em *O africanismo brasileiro*:

Em primeiro lugar deve-se diferenciar objetivamente e sem rodeios, os estudos “*afro-brasileiros*” que tratam da aculturação ou da influência africana no Brasil, dos estudos “*africanistas*” ou “*africanos*” que se referem à África ao Sul do Saara (África negra, África sub-saariana, África tropical). É certo que em sentido amplo – neste caso o critério geográfico – os estudos africanistas poderiam incluir a África meridional ou setentrional [critério adotado pelo Centro de Estudos Africanos da USP], podendo-se afirmar ainda que nem sempre existe consenso entre especialistas no que se refere à delimitação das duas grandes regiões culturais, lingüística e raciais do continente africano, de vez que entre ambas existe uma faixa de transição, às vezes imprecisa, que vai do Oceano Atlântico ao Mar Vermelho. Insistimos na necessidade dessa delimitação entre “*estudos afro-brasileiros*” e “*estudos africanistas*”, já que é muito freqüente na Ibero-América usar a segunda expressão indistintamente tanto para a pesquisa sobre a influência africana na América como para a que trata da África subsaariana. O caso inverso também tem ocorrido, incluindo-se sob a denominação “*estudos afro-brasileiros*” as contribuições africanistas. Existe, naturalmente, uma relação entre as duas especializações, de vez que resultaria impossível analisar cientificamente a aculturação negro-africana na América sem auxílio dos conhecimentos africanistas. É precisamente nessa relação que reside o “*calcanhar de Aquiles*” da pesquisa afro-ibero-americana, desde que sem uma base ou referência africanista não é possível, de fato, chegar a conclusões definitivas nos estudos afro-americanos (BELTRÁN, 1986, p. 09-10).

Beltrán defende aberta e declaradamente a necessidade de buscar uma rígida distinção e definição das especificidades dos “estudos africanos” em relação aos “estudos afro-brasileiros”. Também nos chamou a atenção que o autor, na exposição de seus argumentos, faz uso de uma série de expressões adjetivas seguidas do conceito “África”. Acreditamos que, no caso brasileiro, pelo próprio fato da noção de África estar completamente embasada pelas discussões acerca daquilo que se chamam de “estudos afro-brasileiros”, e estes, partindo de uma idéia de África criada para atender as questões do negro enquanto problema da nação, influenciando-se mutuamente, é possível especular sobre adjetivos alternativos no final de nossa análise, sobretudo para questionar a naturalização daquilo que achamos ser a fonte das inquietações: “África”.

De que África estamos falando? O termo “África” por si só é bastante complexo, como nos lembra Joseph Ki-Zerbo:

A palavra África possui até o presente momento uma origem difícil de elucidar. Foi imposta a partir dos romanos sob a forma AFRICA (...) [e] após ter designado o litoral norte-africano, (...) passou a aplicar-se ao conjunto do continente, desde o fim do século I da Era Cristã (KI-ZERBO, p. 22).

Essa pergunta que alimenta os nossos questionamentos finais foi suscitada por Mia Couto no prefácio da obra de Leila Hernandez, *A África na sala de aula, visita à história contemporânea*: “Quando se fala de África, de que África estamos falando? Terá o continente africano uma essência facilmente capturável?” Ao afirmar a impossibilidade de resposta, Mia Couto nos lembra que “onde se enxergam essência devemos aprender a ver processos históricos, dinâmicas sociais e culturas em movimento” (COUTO, 2005, p. 11). Concordamos com Mia Couto no que diz respeito à impossibilidade em responder a questão, embora acreditemos que esta seja uma discussão fecunda e fundamental.

A própria origem do termo “África” permanece nos dias de hoje sem uma solução consensual. Por estarmos preocupados com a maneira pela qual os brasileiros olham para esse continente, usaremos “África” como termo incontestado. Nosso problema reside na adjetivação do termo, o que de fato constrói idéias divergentes. Preocupados com “o negro enquanto problema” da nação, os intelectuais brasileiros criaram idéias acerca do continente como “o” local de onde essa população era oriunda. Acreditavam ser possível realizar pesquisas sobre “este local” a partir do contato com seus descendentes e com aqueles africanos que ainda eram vivos no momento das pesquisas, há décadas separados do território de origem: *África*.

A cabeça pensa a partir de onde os pés pisam. Para compreender, é essencial conhecer o lugar social de quem olha. Vale dizer: como alguém vive, com quem convive, que experiências tem, em que trabalha, que desejos alimenta, como assume os dramas da vida e da morte e que esperanças o animam. Isso faz da compreensão sempre uma interpretação (BOFF, 1997, p. 09).

A partir dos argumentos de Leonardo Boff²³⁴, seria então impossível pesquisar África sem lá pisar? Respondemos prontamente que não, em primeiro lugar pelo fato da separação não ter sido completa. Vimos ao longo do trabalho que os contatos entre a costa ocidental e a Bahia nunca foram rompidos. Entretanto, isso seria suficiente para afirmar a existência da África na Bahia? Se a resposta for afirmativa (que não é a nossa posição), retornaríamos ao começo de nossas indagações: de que África se estava falando?

Para levar adiante as nossas reflexões finais, é preciso justificar a especulação dos conceitos polemizadores de “África afetiva” e “África efetiva” neste trabalho. Apesar de estarem aparentemente associados, respectivamente, aos conceitos *estudos afro-brasileiros* e *estudos africanos*, não o são e nem estão. Eles serão usados como alternativas no debate dos já consagrados conceitos de *África Periférica* e *África Profunda*, oriundos das discussões acerca da criação de uma nova concepção de história para a África, iniciada por pesquisadores do porte de Joseph Ki-Zerbo, Georges Niangoran-Bouah e Boubacar Barry, entre outros, durante as décadas de 1960 e 1970, no sentido de “descolonizar a História Africana”, o que resultou na coleção *História Geral da África*, editada pela Unesco.²³⁵

Apesar de terem sua formação fora do continente africano, em universidades sediadas nas ex-colônias européias, estes autores defendem a peculiaridade e agudeza de uma forma de “olhar” do africano em relação aos demais pesquisadores, no que tange especificamente a temas pertinentes ao continente, nomeando como resultado dessa abordagem a **África Profunda**: um olhar que parte dos “filhos da terra”, com interesses próprios e distintos de seus ex-colonizadores, envolvidos agora na tarefa de olhar as especificidades dos povos para a construção de uma nova proposição de existência,

que se pode denominar de visão interna, nascida de uma metodologia diferencial, isto é, uma metodologia cujos limites são estabelecidos por uma dada realidade concreta seja ela qual for e não por outra. Isso é decisivo no processo progressista de conhecimento de vez que faz captar a imagem da África-sujeito e liga-se a uma

²³⁴ Que por sua vez se inspirou no conto ganense contado pelo educador popular, também ganense, James Aggrey (BOFF, 1997, p. 10).

²³⁵ Uma pesquisa de doutoramento sobre essa coleção encontra-se em andamento na área de História Social da USP, a cargo do pesquisador Muryatan Santana Barbosa, intitulada provisoriamente como *História da África sub-saariana: aspectos teórico-metodológicos*.

atitude que deseja conhecer tanto a estrutura como a dinâmica dos processos (LEITE, 1992, p. 36).

A *África Periférica* seria aquela que, fora dessa dinâmica, serviria de base para escrever a História da África de outro foco que não africano, excluindo dessa forma a possibilidade de pesquisadores que não satisfaçam esses requisitos contribuírem com a descolonização e “des-eurocentrização” da História do continente.

Uma delas, que se pode denominar com brandura de visão periférica, nasce do pensamento dominado por uma metodologia não-diferencial eivada de preconceitos e fundamentada nos limites de suas proposições que, pela sua própria essência, não atingem o núcleo de outras realidades históricas. Isso tem acarretado com frequência a cristalização equivocada de conceitos, teorias, proposições e toda forma de reflexão sobre a África negra e suas sociedades que, muitas vezes enunciados por autores de prestígio no ocidente, acabam se tornando verdades internalizadas em bibliografias que se repetem. Essa visão periférica é ainda impactada negativamente pela pouca pesquisa de campo e fragilidade de dados realmente concretos, indispensáveis ao conhecimento das sociedades de que se deseja falar, ocorrendo pela combinação desses fatores a configuração da África-objeto a ser dissecada e observada nos microscópios equipados com lentes impróprias para não dizer partidas (LEITE, 1992, p. 35-36).

Os argumentos de Fábio Leite amparam-se na interpretação dos pesquisadores africanos da geração anteriormente mencionada, dos anos 1960 e 1970. Entre eles, Amadou Hampaté Bâ definiu os conceitos de África profunda e periférica da seguinte maneira:

Procuro sempre lembrar que existem duas maneiras principais de abordar as realidades das sociedades africanas. Uma delas, que pode ser chamada de periférica, vai de fora para dentro e chega ao que chamo de África-Objeto, o que não se explica adequadamente. A outra, que propõe uma visão interna, vai de dentro para fora dos fenômenos e revela a África-sujeito, a África da identidade profunda, originária, mal conhecida, portadora de propostas profundas em valores absolutamente diferenciais (BÂ, 2003, p. 10).

Nestes termos, a grande colaboração do CEAO seria o movimento proporcionado às pesquisas brasileiras em direção à chamada África profunda. Entretanto, os pressupostos para esse direcionamento teriam se embasado por qual dessas concepções sobre a África? A Periférica?

Carlos Moore chama atenção ao fato de idéias novas, oriundas e advindas de fora do continente, serem responsáveis pela defesa da autonomia dos povos africanos no interior do

continente. Deixando de lado a dinâmica do “Abandone-nos!”²³⁶ de Niangoran-Bouah, em sua obra *A África que incomoda*, lembra-nos do papel que a diáspora teve nas questões internas ao continente, como a repercussão dos ideais panafricanistas na formação de organismos de defesa do continente (como a OUA, atual UA) em relação às ex-colônias, responsabilizando as elites locais pela convivência com o colonialismo da Europa, do passado colonial até os dias de hoje. Nessa obra, o autor também formula conceitos que podem ser relacionados àqueles discutidos acima: *África Mítica* e *África Real* (MOORE, 2008, pp. 11-24). Consideramos problemática a adoção desses conceitos, uma vez que a dicotomia real-mítico esvaziaria o seu conteúdo e tornaria a abordagem da questão, no mínimo, contestável. O termo “mítico” estaria aqui associado àquilo que não é real.

No entanto, aquilo que preferimos chamar de *África Afetiva* é bastante real, já que moveu diversos interesses e gerações de pesquisadores, tendo repercussões e adeptos que até os dias de hoje, que dessa forma se voltam às questões do continente ou de suas relações com a diáspora. O termo *mito*, para além de seu sentido etimológico (mythos – narração pública de feitos lendários de uma comunidade), em seu sentido antropológico caracteriza uma espécie de narrativa utilizada para explicar, entender ou, ainda, justificar conflitos e contradições “que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da *realidade*” (CHAUÍ, p. 09, grifo nosso). Esta “realidade” – destacada da dimensão mítica – está presente naquilo que Moore chama de *África Mítica*, já que esta dimensão imaginada de uma África vista de dentro do Brasil, não tem correspondente com o continente em termos geográficos ou materiais.

Além disso, a construção de uma história descolonizada da África tem necessariamente que levar em consideração a dimensão “mítica” intrínseca à forma com que os povos em questão se vêem em relação ao mundo e à sua condição de existência: dessa forma, o paradoxo entre os termos *real* e *mítico* é problemático no que tange às temáticas inerentes à questão proposta – mitologia e realidade são territórios de fronteiras tênues, onde ambos os termos são responsáveis por sua construção e pertinência mútuas.

Apoiada nas teses afrocentristas, a obra de Carlos Moore traz uma série de discussões extremamente importantes no sentido de tentar romper com a tripla condição restritiva da história da África que foi atinada por Mia Couto: “prisoneira de um passado inventado por outros, amarrada a um presente imposto pelo exterior e, ainda, refém de metas que lhe foram

²³⁶ GARANGER, Marc (dir). *Abandone-nos*. Costa do Marfim, 2001, Documentário. 26 min. Entrevista com Georges NIANGORAN BOUAH, antropólogo, diretor do CRDNA, Centre de Recherche en Drummologie et Numismatique Africaine em Abidjan, Costa do Marfim. Ele estudou na França e logo voltou para seu país na trilha de seus ancestrais e chefes tradicionais. Ele solta aqui um grito de revolta contra o colonialismo todavia presente na África (Sinopse).

constituídas por instituições internacionais que comandam a economia” (COUTO, 2005, p. 11). Entretanto, a construção dos referidos conceitos por Carlos Moore acabam por incorporar os mal-entendidos designados por Couto como “uma outra armadilha”:

a assimilação da identidade por razões de raça. Alguns africanos morderam a isca. A afirmação afrocentrista sofre, afinal, do mesmo erro básico do racismo branco: acreditar que os africanos são uma coisa simples, uma categoria uniforme, capaz de ser reduzida a uma cor de pele (...). Os africanos tornam-se, assim, facilmente explicáveis. Os outros, os europeus ou americanos, são entidades complexas, reservatório de relações sociais, históricas, econômicas e familiares (COUTO, p. 11-12).

Nesse sentido, o real seria identificado como o pragmático, o concreto, aquele que responderia à altura aos paradigmas vigentes, deixando de lado a oportunidade de pensar além: o rompimento e o alargamento de tais paradigmas em favor de uma nova compreensão sobre a história do continente. Estaria a nova compreensão da história africana exclusivamente a cargo dos africanos? Isso nos colocaria novamente diante da questão inicial: até agora, de tudo o que já se pensou e se pensa sobre a África no Brasil – de que África estamos falando?

Etimologicamente, o termo *afetivo* deriva do mesmo radical latino da palavra *afeição*, que significa “acto de afectar influência; estado (maneira de ser) que resulta influência sofrida”; *afetivo*, do latim tardio *afectivu* e significa “que exprime um desejo” (MACHADO, 1952, p. 102). A influência cultural que as populações advindas do continente africano tiveram na construção de nosso país, em diversas esferas do modo de agir e pensar, são contributos importantes para a construção dessa África Afetiva, que resiste contrapondo-se à morte e ao banzo cultural impostos, em diversos contextos, pela idéia superioridade européia, num desejo constante de “reunir-se” ou “remeter-se” afetivamente ao continente original, mas que, por suas dinâmicas próprias, acabou sendo congelada no tempo, ao pautar-se em uma idéia de África que não corresponde à África *efetiva*:

Em consequência direta do fato colonial, a África desaparece por algum tempo das preocupações do Estado brasileiro, sobrevivendo, no povo, como uma espécie de Jerusalém distante dos cultos africanos (...). Para as gentes do Brasil, a África deixou por várias décadas, de ser uma entidade geográfica precisa e converteu-se no símbolo de uma difusa nostalgia. O folclore assegurou-lhe a vaga estática sobrevivência que costuma dar às coisas que passaram, que deixaram de ter relevância na vida diária (SILVA, 2003, p. 43).

Dessa forma, o conceito *África Afetiva* refere-se especificamente ao contexto de ostracismo das relações oficiais entre nosso país e o continente africano, que vai das últimas viagens de africanos agudás (posteriores à suspensão do tráfico) até a retomada do contato entre as duas margens do Atlântico em meados no século XX, embora a sua construção também encontre correspondentes anteriores e se mantenha posteriormente a esse período. A “entidade geográfica precisa” de que fala Alberto da Costa e Silva no excerto acima, manteve-se no povo e, a partir dos elementos neles colhidos, inspirou uma nova concepção de África criada pelos intelectuais brasileiros do período, preocupados com a questão identitária da jovem nação que se afirmava desde aí, como um “país do futuro”²³⁷.

Já o termo *efetivo*, do latim *effectívu-*, que significa “ativo, que produz” (MACHADO, 1952, p. 808) está relacionado ao contato com o continente africano, e rompe com o entendimento dos contornos estáticos que o termo *afetivo* carrega em si. A dinamização da idéia de África só pode ser percebida a partir do contato entre África Afetiva e África Efetiva, embora isso não signifique dizer que somente o contato entre essas duas “realidades” seja capaz ou suficiente para romper ou alterar a idéia que se construiu e que se têm de África aqui no Brasil: muitos pesquisadores encontraram a África Afetiva dentro da África Efetiva, quando do rompimento do ostracismo das relações entre o nosso país e o continente africano.

Duas questões são importantes para polemizar os conceitos sugeridos (que por sua vez são polêmicos desde a sua proposição): por um lado essa visão anula a África, quando vista apenas pelo viés do negro brasileiro, pois a busca das “raízes” dos povos que fazem parte da nação brasileira é o combustível das investigações sobre esse continente. Em nossos termos seria a busca da África Afetiva na Efetiva. Por outro lado, a necessidade em reconhecer os elos entre as populações negras, africanas e brasileiras, além das populações indígenas, é instrumento político de afirmação da cultura negra que suplanta a européia, que por sua vez contribuiria para romper com os tão difundidos paradigmas eurocêtricos, presentes nas duas margens atlânticas. Nesse sentido, esse elo é, também, de certa forma, o afetivo, que busca soluções efetivas: a dicotomização é prejudicial para a luta afirmativa da população negra.

²³⁷ Aqui devemos nos lembrar que a teoria do *branqueamento*, defendida pelos “homens de ciência” do final do XIX trabalha com a hipótese de que o Brasil será um país desenvolvido quando tiver sua população majoritariamente branca – o que ocorreria através de sucessivas misturas das raças, quando finalmente ela prevaleceria (SCHWARCZ, 1993, pp. 23-42). Embora esse ideal possa ser percebido desde esse período, o termo “Brasil: país do futuro” ficou eternizado pelo título da obra de Stefan Zweig, que tem correlação com o entendimento da “missão” futura que o Brasil desempenhará no século XXI em Agostinho da Silva. Essa correlação pode ser vista em: SIEWIERSKI, Henryk. Brasil país do futuro: segundo Stefan Zweig e Agostinho da Silva. In: *Revista Convergência Lusíada. Centenário de Agostinho da Silva*. Setembro (23) Rio de Janeiro: Real Gabinete português de Leitura do Rio de Janeiro, 2007. pp: 148-158.

“África”, assim como “negro”, são conceitos generalistas: carregam em si uma enorme variável de nuances, que foram historicamente suplantadas e estereotipadas por quem assim o designou: o europeu. Se faz necessário então, ressignificar “África” positivamente, assim como se faz com o conceito “negro” por iniciativa dos movimentos sociais de ação afirmativa. A inferiorização social, política e econômica do negro alimentaram e alimentam a luta desses movimentos, assim como a inferiorização das temáticas associadas à África é corrente diante dos demais domínios do saber. Assim, a África Afetiva e Efetiva devem se unir para estimular a suplantação dos paradigmas eurocêntricos vigentes, pois

a História da África, como um campo do pensamento humano, se justifica por si só, no nosso caso, a responsabilidade adquire um duplo peso. Primeiro: temos que reconhecer a relevância de estudar a História da África, independente de qualquer outra motivação. Não é assim que fazemos com a Mesopotâmia, a Grécia, a Roma ou ainda a Reforma Religiosa e as Revoluções Liberais? Muitos irão reagir à minha afirmação, dizendo que o estudo dos citados assuntos muito explica nossas realidades ou alguns momentos de nossa História. Nada a discordar. Agora, e a África, não nos explica? Não somos (brasileiros) frutos do encontro ou desencontro de diversos grupos étnicos ameríndios, europeus e africanos? Aí está a dupla responsabilidade. A História da África e a História do Brasil estão mais próximas do que alguns gostariam. Se nos desdobramos para pesquisar e ensinar tantos conteúdos, em um esforço de, algumas vezes, apenas noticiar o passado, por que não dedicarmos um espaço efetivo para a África em nossos programas ou projetos (OLIVA, 2003, p. 422-423).

A pergunta irônica com que iniciamos este trabalho (para que ensinar e aprender África no Brasil?) ainda não foi respondida. E só o será à medida, em favor de uma nova concepção sobre a África, quando a estruturação dos seguintes paradigmas eurocêntricos for de fato questionada: a perspectiva eurocêntrica dos estudos sobre o negro brasileiro; a idéia de que o Brasil começa a partir do contato com o europeu; e a idéia de que o próprio contato com África se dá exclusivamente por conta dele. As relações afetivas são suficientemente efetivas para que possamos construir novas interpretações sobre a história que nos une à margem oposta, a qual deve ser feita em regime de co-elaboração.

A primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil inaugurou, independentemente das suas motivações contextuais, aquilo que acreditamos ser requisito expressivo para o encaminhamento do problema: o intercâmbio com a África. Esse deve ser feito, não pelas motivações de uma missão que teria o Brasil, baseado em sua formação cosmopolita-ecumênica herdada de Portugal, como defendia Agostinho da Silva, mas pela necessidade de construir uma história descolonizada para, pela e por conta da manutenção dos elos entre as margens. Mesmo depois de solidificarmos as relações, tarefa que se apresenta

ainda hoje extremamente difícil, ainda assim estaremos a nos questionar, cientes da impossibilidade de resposta: “De que África estamos falando?”

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Pedro. Agostinho da Silva: pressupostos, concepção e ação de uma política externa do Brasil com relação à África. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, nº 16, p. 09-23, 1995.
- _____. “Agostinho da Silva”. In: SILVA, Amândio; AGOSTINHO, Pedro (orgs.). *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007a.
- _____. “O projeto *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*: objetivos e organização editorial – aspectos técnicos”. In: SILVA, Amândio; AGOSTINHO, Pedro (orgs.). *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007b.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Pensar o Descobrimento do Brasil. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 22 de abril de 2000a.
- _____. *O trato dos viventes: a formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia das Letras, 2000b.
- AMARAL, Rita. *Xirê! O modo de crer e viver no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Editora Ática, 1989.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARAÚJO, Emanuel. *Benim está vivo ainda lá: ancestralidade e contemporaneidade*. São Paulo: Museu Afro-Brasil: Imprensa Oficial, 2007. Catálogo de Exposição.
- ASSOCIAÇÃO WENCESLAU DE MORAES. Auto-biografia de Wenceslau de Moraes. Disponível em: <http://www.wenceslaudemoraes.net/index.html>. Acesso em: 12 de Janeiro de 2010.
- AUBRÉE, Marion; DIANTEILL, Erwan. Miseres et splendeurs de l’afro-américanisme, une introduction. *Archives de Sciences sociales des Religions*. Paris, École des Hautes Études En Sciences Sociales, nº 117 (janvier-mars), p. 5-15, 2002.

- AURÉLIO, Diogo Pires. “Apresentação” de *Os portugueses e o oriente: Sião – China – Japão (1840-1940)*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2004.
- BÂ, Amadou Hampaté. *Amkoullel, o menino fula*. Tradução de Xina Smith Vasconcellos. 2ª Ed. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.
- BACELAR, Jeferson Afonso. *A Hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- BARBOSA, Muryatan Santana. *Guerreiro Ramos e o personalismo negro*. 2004. Dissertação de mestrado em Sociologia – FFLCH/USP.
- BARBOSA, Wilson do Nascimento. *Cultura negra e dominação*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- BASTIDE, Roger. *Candomblé da Bahia: rito nagô*. (Primeira edição francesa de 1958). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BELTRÁN, Luís. *O africanismo brasileiro: incluindo uma bibliografia africanista brasileira (1940-1984)*. São Paulo: Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo, 1986.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BITTENCOURT, Marcelo. As relações Angola-Brasil: referências e contatos. In: CHAVES, Rita; SECCO, Carmem; MACÊDO, Tânia (orgs.). *Brasil/África: como se o mar fosse mentira*. São Paulo: Editora UNESP; Luanda: Chá de Caxinde, 2006.
- BLAJBERG, Jennifer Dunjwa. *Africanística, Estudos Africanos, Estudos Afro-Brasileiros, eurocentrismo, afrocentrismo? Uni-, multi, inter ou transdisciplinaridade?* Disponível em: <http://www.comafrica.org/pt/estudos.php>. Acesso em 29/03/2009.
- BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. 9ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

- BOSI, Alfredo. Vieira e o reino desse mundo (Prefácio). In: VIEIRA, Antônio. *De profecia e inquisição*. Brasília: Coleção Brasil 500 anos – tricentenário da morte do Padre Antônio Vieira, 1998.
- BREFE, Ana Cláudia Fonseca. *O museu paulista e a memória nacional (1917-1945)*. São Paulo: Editora UNESP: Museu Paulista, 2005.
- BRIOSIA e MOTA, Helena Maria. Agostinho e a literatura portuguesa. *Revista Convergência Lusíada*, Rio de Janeiro, Real Gabinete Português de Leitura, n° 23, 1º Semestre, p. 112-147, 2007. Edição especial Centenário de Agostinho da Silva.
- BUENO, Chris. Cooperação entre Brasil e África. *Com ciência: revista eletrônica de jornalismo científico SBPC*. Disponível em:
<http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=34&id=403>, Acesso em: 29/10/2010.
- CABAÇO, José Luis. Políticas de identidade no Moçambique colonial. In: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Cláudia Barcellos (orgs.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2002.
- CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Paris: Officina Typographica de Firmino Didot, 1819.
- CÂNDIDO, Antônio. “Prefácio” de *A Missão Portuguesa: Rotas entrecruzadas*. LEMOS, Fernando; LEITE, Rui Moreira (orgs.). São Paulo: Editora UNESP; Bauru: Editora EDUSC, 2003.
- CARNEIRO, Édison (org.). *O negro no Brasil: trabalhos apresentados no 2º Congresso Afro-brasileiro, Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.
- _____. O negro como objeto de ciência. *Afro-Asia*, Salvador, CEAO, n° 6-7, p. 91-100, 1968.
- CARVALHO, Filipe Nunes de. Antroponímia, aculturação e estatuto dos escravos nos primórdios do Brasil. In: *Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz*. In: Maria Beatriz Nizza da Silva (org.). Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- CASHMORE, Ellis (ed.). *Dicionário de relações étnicas e raciais*. Tradução de Dinah Kleve. São Paulo: Summus, 2000.

CASTELO, Cláudia. “*O modo português de estar no mundo*”: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa. Porto: Afrontamento, 1998.

CASTELO BRANCO, Miguel. Portugueses no Sião, China e Japão. In: *Os portugueses e o oriente: Sião – China – Japão (1840-1940)*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2004.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Antropologia e lingüística nos estudos afro-brasileiros. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, nº 12, p. 211-227, 1976.

_____. Homenagem ao Museu Afro-Brasileiro. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, nº 14, s/p, 1983. Editorial.

_____. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia. Brasileira de Letras; Topbooks Editora, 2001.

_____. Redescobrimo as línguas africanas. In: CHAVES, Rita; SECCO, Carmem; MACÊDO, Tânia (orgs.). *Brasil/África: como se o mar fosse mentira*. São Paulo: Editora UNESP; Luanda: Chá de Caxinde, 2006.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil, mito fundador e sociedade autoritária*. 4ª ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

CHAVES, Rita. A literatura brasileira no imaginário nacionalista africano: invenções e utopias. In: CHAVES, Rita; SECCO, Carmem; MACÊDO, Tânia (orgs.). *Brasil/África: como se o mar fosse mentira*. São Paulo: Editora UNESP; Luanda: Chá de Caxinde, 2006.

CLIFFORD, James. *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature, and art*. Cambridge-Mass: Harvard University, 1988.

CONCEIÇÃO, José Maria Nunes Pereira da. *Os estudos africanos no Brasil e as relações com a África – um estudo de caso: o CEAA (1973-1986)*. 1991. Dissertação de mestrado em sociologia – FFLCH/USP.

COSTA, Hilton. Hierarquias brasileiras: A abolição da escravatura e as teorias do racismo científico. In: ENCONTRO ESCRAVIDÃO NO BRASIL MERIDIONAL. 3. 2007. Florianópolis. *Anais eletrônicos...* Florianópolis: UFSC, 2007. Disponível em: <http://www.labhstc.ufsc.br/pdf2007/29.pdf>. Acesso em: 29/03/2009.

COUTO, Mia. Um retrato sem moldura (Prefácio). In: HERNANDEZ, Leila M. G. Leite, A *África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

CUNHA, Isabel Maria Ribeiro Ferin. *Do mito à análise documentária*. São Paulo: Edusp, 1990.

DALBY, D. Mapa lingüístico da África. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África I - metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982.

DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução a antropologia social*. 5 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. (Primeira edição francesa 1912). 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 2001.

DZIDZIENYO, Anani. A África vista do Brasil: uma pesquisa sobre o modo pelo qual o Jornal da Bahia encarou a África de 1958 a 1969, inclusive as relações do Brasil com os países africanos. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, nº 10-11, p. 79-97, 1970.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FRANCHETTI, Paulo. Amar e servir o Brasil é uma das melhores formas de ser português: uma apresentação de Jaime Cortesão. In: LEMOS, Fernando; LEITE, Rui Moreira (orgs.). *A Missão Portuguesa: Rotas entrecruzadas*. São Paulo: Editora UNESP; Bauru: Editora EDUSC, 2003.

_____. *Estudos de literatura brasileira e portuguesa*. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

FRANCO, Antônio Cândido. Agostinho da Silva num relance de sol. *Nova Águia*, Sintra, Zéfiro, n.º 3, 1º Semestre, p. 10-12, 2009.

FREYRE, Fernando de Mello. Discurso proferido na reunião de 30 anos do Seminário de Tropicologia. In: *Os trópicos na era da globalização*. Setúbal, Portugal, 1996. Disponível em: <http://www.fundaj.gov.br/docs/tropico/semi/trop30-1.html>. Acesso em: 12/09/2009.

- FREYRE, Gilberto *et al.* *Estudos Afro-Brasileiros: Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro reunido no Recife em 1934*. Primeiro Volume. Prefácio de Roquette-Pinto. Rio de Janeiro: Editora Ariel, 1935. Edição Fac-símile, 1988.
- _____. *Novos Estudos Afro-Brasileiros (Segundo Tomo): trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro do Recife*. Prefácio de Arthur Ramos. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1937. Edição Fac-símile, 1988.
- _____. *O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1940.
- _____. *Aventura e Rotina: sugestões de uma viagem a procura das constantes portuguesas de caráter a ação*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1953a.
- _____. *Um brasileiro em terras portuguesas: introdução a uma possível tropicologia acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1953b.
- _____. Um brasileiro em Cabo Verde. Extraído da “Revista Carioca” de 7-03-1953. *Notícias de Cabo Verde: Órgão regionalista e independente*. Cabo Verde, ano 213, nº 285, p. 1-2, 1953c.
- _____. *Integração portuguesa nos trópicos*. Lisboa: Ministério do Ultramar: Junta de Investigações do Ultramar: Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1958.
- _____. *O luso e o trópico*. Lisboa: Comissão executiva das comemorações do quinto centenário da morte do infante D. Henrique, 1961.
- _____. *Vida, forma e côr*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1962.
- _____. Aspectos da influência africana no Brasil. *Cultura*, Brasília, Ministério da Educação, v. 23, nº 6, p. 6-19, out./dez, 1976.
- _____. *Arte, ciência e trópico*. 2ª ed. revista e ampliada. (primeira edição de 1962). São Paulo: Difel; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1980.
- _____. *Camões: vocação de antropólogo moderno?* São Paulo: Conselho da Comunidade Portuguesa do Estado de São Paulo, 1984.

- _____. *Novo mundo nos trópicos*. 2ª ed. (do original *New World in the tropics*, 1963; 1ª edição em língua portuguesa, 1971). Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- _____. *Além do apenas moderno*. 2ª ed. (1ª ed. 1973). Rio de Janeiro: Topbooks, 2001a.
- _____. *Interpretação do Brasil: aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas*. (do original *Brazil: an interpretation*, 1945). Tradução de Olívio Montenegro. Organização de Omar Ribeiro Thomas. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.
- _____. *Casa grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª Edição (1ª ed. 1933). São Paulo: Global, 2006.
- FURTADO, Cláudio Alves. Caboverdianidade & tropicalismo. In: VEIGA, Manuel (coord.). *Cabo Verde: insularidade e literatura*. Paris: Éditions Karthala, 1998.
- GARANGER, Marc (dir). *Abandone-nos*. Costa do Marfim, 2001, Documentário. 26 min.
- GARCÍA, Bernabé López. Orientalismo y traducción em los orígenes del arabismo moderno em España. In: PARRILA, Gonzalo; GARCÍA, Fernández; FERIA, Manuel C. (orgs.). *Orientalismo, exotismo y traducción*. Cuenca: Editores de La Mancha, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. (Primeira edição 1973). Rio de Janeiro: LTC Editora, 2008.
- GIUCCI, Guilherme. *Gilberto Freyre, uma biografia cultural: a formação de um intelectual brasileiro (1900-1936)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- GUIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GUIMARÃES, Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: FUSP: Editora 34, 2005.
- GURÁN, Milton. De africanos a ‘brasileiros’ na África: os agudás do Golfo do Benim. In: CHAVES, Rita; SECCO, Carmem; MACÊDO, Tânia (orgs.). *Brasil/África: como se o mar fosse mentira*. São Paulo: Editora UNESP; Luanda: Chá de Caxinde, 2006.

- HABERMAS, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Tradução de Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press, 1987.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organizado por Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.
- _____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11^a ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HANCHARD, Michael George. *Orfeu e o poder: movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.
- HARDT, Michael & NEGRI, Antônio. *Império*. 8^a Ed. Tradução de Berílio Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- HENRIQUES, Isabel de Castro. *Os pilares da diferença: Relações Portugal-África – séculos XV-XX*. Lisboa: Caleidoscópio, 2004.
- HERNANDEZ, Leila M. G. Leite, *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- HOBSBAWM, Eric. “A Invenção das Tradições”. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- _____. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Tradução de Maria Célia Paoli e Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- IANNI, Octávio. *Enigmas da modernidade-mundo*. 3^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- JUNQUEIRA, Renata Soares. “De pátrias e de missões (em guisa de prefácio)”. In: GOBBI, Márcia Valéria Zamboni; FERNANDES, Maria Lúcia Outeiro; JUNQUEIRA, Renata Soares (orgs.). *Intelectuais portugueses e a cultura brasileira: ensaios e depoimentos*. São Paulo: Editora UNESP; Bauru: Editora EDUSC, 2002.
- KI-ZERBO, Joseph (org.). Introdução Geral. *História Geral da África I - metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982.

- KUPER, Adam. O retorno do nativo. *Revista Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, vol. 8, nº 17, junho, p. 213-237, 2002.
- LAPASSADE, Georges. *A entrada na vida*. (Primeira edição francesa de 1963). Lisboa: Edições 70, 1975.
- LASEBIKAN, Ebenézer Latunde. Stronghold of youruba culture. *Negro Digest*, Chicago, vol. XII, nº 2, december, p. 37-40, 1962.
- _____. In Brazil: the flowering of Africa's seeds. *Negro Digest*, Chicago, Vol XII, nº 08, june, p. 75-79, 1963.
- LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro*. 2ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editôra, 1969.
- LEITE, Fábio. A questão da palavra em sociedades negro-africanas. In: SANTOS, Juana E. (org.). *Democracia e diversidade humana: desafio contemporâneo*. Salvador: SECNEB, 1992.
- _____. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, São Paulo, vol. 1, nº 18-19, p. 103-118, 1995/1996.
- LÉONARD, Yves. Salazarisme et lusotropicalisme: histoire d'une appropriation. *Lusotopie*, Paris, pp. 211-226, 1997.
- _____. As ligações a África e ao Brasil. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (eds.). *História da Expansão Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999.
- LINS, Ana Maria Moura. *Educação moderna: contradições entre o projeto civilizatório burguês e as lições do capital*. Campinas: Autores Associados, 2003.
- LISBOA, Eugênio. Agostinho da Silva: intrépido iniciador luso-brasileiro. *Revista Convergência Lusíada*, Rio de Janeiro, Real Gabinete de Leitura, v. 2, nº 18, p. 112-122, 2001. Edição especial Brasil e Portugal 500 de enlaces e desenlaces.
- LODY, Raul (ed.). *Dicionário de arte sacra & técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

- LOPES, Nei (ed.). *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2004.
- _____. *Cultura banta no Brasil: uma introdução*. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- LOPES, Gustavo Accioli. Tráfico e Historiografia: notas e propostas para o estudo do comércio lusobrasileiro de escravos (sécs. XVII-XVIII). In: SIMPÓSIO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA ECONÔMICA DA USP. 3. 2008. São Paulo. *Anais eletrônicos...* São Paulo: USP, 2008. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dh/posgraduacao/economica/spghe/programa.htm>. Acesso em: 09/05/2009.
- LOURENÇO, Eduardo. *Mitologia da saudade: seguido de Portugal como destino*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. “Pequena diáspora lusitana”. In: ABDALA JUNIOR, Benjamim (org.). *Incertas Relações: Brasil-Portugal no século XX*. São Paulo: Editora SENAC, 2003.
- _____. *A nau de Ícaro seguido de Imagem e miragem da Lusofonia*. Lisboa: Gradiva, 2004.
- LÜHNING, Ângela (org.). *Verger-Bastide: dimensões de uma amizade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- MACHADO, José Pedro (ed.). *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Lisboa: Editorial Confluência, 1952.
- MAIO, Marcos Chor. *A história do Projeto Unesco: estudos raciais e sociais no Brasil*. 1997. Tese de doutoramento em Ciência Política – IUPERJ/Casa de Oswaldo Cruz.
- _____. *Abrindo a Caixa Preta: o Projeto Unesco de relações raciais*. In: PEIXOTO, Fernanda Arêas; PONTES, Heloisa; SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.). *Antropologias, histórias e experiências*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- MAPEAMENTO DOS TERREIROS DE SALVADOR. Apresentação. CEAO. Disponível em: <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/apresentacao>. Acesso em: 30/09/2009.

- MARGARIDO, Alfredo. *A lusofonia e os lusófonos: novos mitos portugueses*, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2000.
- MARINS, Paulo César Garcez. O parque do Ibirapuera e a construção da identidade paulista. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, MP, v. 6-7, nº 07, p. 09-36, São Paulo, 2003.
- MARTINS, Moisés de Lemos. *Lusofonia e luso-tropicalismo: equívocos e possibilidades de dois conceitos hiper-identitários*. Conferência inaugural no Xº Congresso Brasileiro de Língua Portuguesa, subordinado ao tema Lusofonia, realizado em São Paulo pela PUC, entre 28 de abril e 01 de maio de 2004. Braga: Universidade do Minho: Centro de Estudos Comunicação e Sociedade, 2004. Disponível em: http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/1075/1/mmartins_LusotropiLusofonia_2004.pdf. Acesso em: 04/05/2009.
- MARTIUS, Carl F. P. Von. *O Estado do direito entre os autóctones do Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1982.
- MATORY, James Lorand. *Black atlantic religions: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- MATOS, Sérgio Campos. *Historiografia e memória nacional no Portugal do século XIX (1846-1898)*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.
- MATTOS, João Rodrigo (dir.). *Agostinho da Silva: um pensamento vivo*. Portugal/Brasil: Alfândega Filmes; Rádio Televisão Portuguesa (RTP); DocDoma Filmes; CTAV – Minc, 2006. Documentário. 80 min.
- MENEZES, Adolpho Justo Bezerra de. *O Brasil e o mundo ázio-africano*. (Primeira edição 1956). Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Estudos Estratégicos, 2001.
- MILLER, Joseph C. *Poder Político e Parentesco: Os Antigos Estados Mbundu em Angola*. Luanda: Ed. Arquivo Histórico de Angola, 1995.
- MINTZ, Sidney W. & PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Cândido Mendes, 2003.

MOORE, Carlos. *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

_____. *A África que incomoda: sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

MOTA, Carlos Guilherme. Revisitando o Mundo que o Português Criou. *Anais do Seminário Internacional Mundo Novo nos Trópicos: Recife, 21 a 24 de março de 2000*. Recife: Fundação Gilberto Freyre, 2000.

_____. A universidade brasileira e o pensamento de Gilberto Freyre. In: FALCÃO, Joaquim; ARAÚJO, Rosa Maria Barboza de (orgs.). *O imperador das idéias: Gilberto Freyre em questão*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

_____. O mundo que o português criou, ruiu – Florestan Fernandes e nós. In: ROCHA, João Cezar de Castro; ARAÚJO, Valdeci Lopes de (orgs.). *Nenhum Brasil existe: pequena enciclopédia*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

MOTTA, Roberto. Antropologia, pensamento, dominação e sincretismo. In: *Política e Trabalho*, João Pessoa, nº 18, p. 105-124, 2002.

MOURA, Clóvis (ed.). *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2004.

MUNANGA, Kabenguele (org.). O anti-racismo no Brasil. In: *Estratégias e políticas de combate à discriminação racial*. São Paulo: Edusp: Estação Ciência, 1996.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

NEMI, Ana Lúcia Lana. Brasil e Portugal: a história nacional entre tradição e renovação. *Almanack Braziliense*. São Paulo, v. 04, p. 49-64, 2006. Disponível em: http://www.almanack.usp.br/PDFS/4/04_artigos_1.pdf. Acesso em: 14/12/2009.

_____. Jaime Cortesão e Paulo Prado: “as afinidades eletivas” na leitura da memória do Império. In: SOUZA, Laura de Mello e; FURTADO, Júnia Ferreira; BICALHO, Maria Fernandes (orgs.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda Editorial, 2009.

NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. (Primeira edição de 1932). São Paulo: Mandras, 2008.

- OLINTO, Antônio. *Brasileiros na África*. 2ª ed. São Paulo: GRD; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1980.
- OLIVA, Anderson Ribeiro. A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, nº 3, pp. 421-461, 2003.
- OLIVEIRA, Arilson S. de. Roger Bastide e a identidade nagocêntrica. *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. São Paulo, Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política (NEACP), nº 2, dezembro, p. 81-96, 2008.
- OLIVEIRA, Waldir Freitas. *A importância atual do Atlântico Sul*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 1961. Série Estudos nº 01.
- _____. Apresentação. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, v. 1, nº 1, p. 05-08, 1965. Editorial.
- _____; LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos: de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo: Editora Corrupio, 1987.
- _____. George Agostinho Baptista da Silva (1906-1994): o fundador do CEAO. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, nº 18, p. 265-274, 1996.
- _____. Grata lembrança de Agostinho da Silva. In: LEMOS, Fernando; LEITE, Rui Moreira (orgs.). *A Missão Portuguesa: Rotas entrecruzadas*. São Paulo: Editora UNESP; Bauru: Editora EDUSC, 2003.
- _____. A pesquisa sobre os afro-brasileiros: entrevista de Waldir Freitas Oliveira. *Estudos Avançados*, São Paulo, USP, v.18, nº 50, p. 127-134, 2004.
- OLIVEIRA MARQUES, Antônio Henrique R. de. *Nova história da expansão portuguesa: o império africano (1890-1930)*. In: OLIVEIRA MARQUES, A. H. R.; SERRÃO, Joel. (orgs.). Volume IX. Lisboa: Editorial Estampa, 2001.
- OLIVEN, Ruben George. O nacional e o regional na construção da identidade brasileira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1986. Acesso em: 09/09/2009. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_02/rbcs02_07.htm.

PALHARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *Um vitoriano nos trópicos*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *Repensando os trópicos: um retrato intelectual de Gilberto Freyre*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

PESSOA, Fernando. *Mensagem*. (Primeira edição 1934). CAGLIARDI, Caio (org.). São Paulo: Editora Hedra, 2007.

PIM, Joám Evans; KRISTENSEN, Bárbara, UZ, Geraldo; BEIROA, Jéssica. Lusofonia: Ponto de saída ou linha de chegada? Uma aproximação desde a mídia digital. In: MARTINS, Moisés de Lemos & PINTO, Manuel (orgs.). *Comunicação e Cidadania – Actas do 5º Congresso da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação (06 – 08 de setembro de 2007)*. Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (Universidade do Minho), 2008. Disponível em: <http://lasics.uminho.pt/ojs/index.php/5sopcom/article/viewFile/206/225>. Acesso em: 04/05/2009.

PINHO, Roberto. Agostinho da Silva: um portador do espírito da verdade. In: SILVA, Amândio; AGOSTINHO, Pedro (orgs.). *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007.

PINHO, Romana Valente. O racionalismo mítico: a herança de Antônio Sérgio no pensamento de Agostinho da Silva. *Revista Convergência Lusíada*, Rio de Janeiro, Real Gabinete Português de Leitura, nº 23, 1º Semestre, p. 342-353, 2007. Edição especial Centenário de Agostinho da Silva.

PÓS-AFRO. Apresentação. Disponível em: <http://www.posafro.ufba.br/apresentacao.php>. Acesso em: 25/01/2010.

PRATT, Mary Louise. *Imperial eyes: studies in travel, writing and transculturation*. Londres: Routledge, 1992.

QUEIRÓZ, Suely Robles Reis de. Escravidão Negra em debate. In: FREITAS, Marcos Cezar de (org.). *Historiografia brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Editora Contexto, 1998.

REGINALDO, Lucilene. Três congos e alguns angolas: a construção da invisibilidade dos bantos na Bahia. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. 21. 2001. Niterói. *Anais eletrônicos...* Niterói: ANPUH: Universidade Federal Fluminense, 2001.

Disponível em: <http://www.brnuede.com/bhds/bhd31/bhd31.htm#Resumos>. Acesso em: 01/12/2008.

_____. *Os rosários dos angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. 2005. Tese de doutoramento em História – IFCH/Unicamp.

REIS, João José. Slaves as agents of history: A note on the new historiography of slavery in Brazil. *Cienc. Cult*, São Paulo, v. 51, n. 5-6, pp. 437-444, 1999.

REIS, Luiza Nascimento dos. *O que a Afro-Ásia tem? África na revista do Centro de Estudos Afro-Orientais (1965-1995)*. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. 25. 2009. Fortaleza: ANPUH: Universidade Federal do Ceará, 2009. Informação verbal.

RIBEIRO, Maria de Fátima Maia. *IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros: relações culturais, identidade e alteridade*. 1999. Tese de doutorado em Comunicação. Programa de pós-graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas – UFBA.

_____. *IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros: malhas de sombras e silêncio que o império tece...* In: LEMOS, Fernando; LEITE, Rui Moreira (orgs.). *A Missão Portuguesa: Rotas entrecruzadas*. São Paulo: Editora UNESP; Bauru: Editora EDUSC, 2003.

RISÉRIO, Antônio. *Avant-garde na Bahia*. São Paulo: Instituto Lina BO e P.M. Bardi, 1995.

RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: outro horizonte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

_____. *História e historiografia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1970.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. Através de um prisma africano: uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil colonial. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, Departamento de História, Sete Letras, v. 6, n. 12, dezembro, pp. 11-50, 2001.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

- _____. *Orientalismo: o Oriente como construção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- SANTOS, Felipe Delfim. Traduzir o intraduzível: a acidentada viagem dos textos sagrados orientais para o ocidente. In: *Os portugueses e o oriente: Sião – China – Japão (1840-1940)*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2004.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba, 2005.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- _____. Gilberto Freyre, sem receitas prontas. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 20 de novembro de 2005.
- SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes*. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- SEPHIS. Sobre o Sephis. Disponível em: <http://www.sephis.org/htm/about-pt.htm>. Acesso em: 30/09/2009.
- SERRANO, Carlos H. *Lusofonia, lusografias e imaginários singulares: espaços entrecruzados*. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2001.
- _____. A trajetória da elite intelectual, “a geração de 50” e seus projetos: a nação. In: CRUZ E SILVA, Teresa; ARAÚJO, Manuel G. Mendes de; CARDOSO, Carlos (orgs.). *Lusofonia em África: história, democracia e integração africana*. Dakar: Conselho para o Desenvolvimento de Pesquisa em Ciências Sociais em África, 2005.
- SÉRGIO, Antônio. *Obras Completas: Ensaio Tomo II*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1971.
- _____. *Breve interpretação da história de Portugal*. 8ª Edição. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. Tradução de Marcos Soares. São Paulo: Cosac-Naify, 2006.

- SIEWIERSKI, Henryk. Brasil país do futuro: segundo Stefan Zweig e Agostinho da Silva. *Revista Convergência Lusíada*, Rio de Janeiro, Real Gabinete Português de Leitura, nº 23, 1º Semestre, p. 148-158, 2007. Edição especial Centenário de Agostinho da Silva.
- SILVA, Agostinho. *Reflexão à margem da literatura portuguesa*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1957.
- _____. *Um Fernando Pessoa*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1959.
- _____. *As aproximações*. Lisboa: Guimarães Editores, 1960.
- SILVA, Agostinho. Ensaio para uma teoria do Brasil. (Originalmente publicado em: Cadernos Germano-Brasileiros. Juiz de Fora, ano VII, n.º 3, março de 1968, p. 1-17). In: SIEWIERSKI, Henryk (org.). *Comunidade Luso-Brasileira e outros ensaios*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.
- _____. Sobre Opressão (originalmente publicado em *Vida Mundial*, nº 1631, 11 de setembro de 1970). In: SIEWIERSKI, Henryk (org.). *Comunidade Luso-Brasileira e outros ensaios*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.
- _____. Da existência do CEAO (Originalmente publicado em 6 de novembro de 1970 no *Correio Brasiliense*). In: SIEWIERSKI, Henryk (org.). *Comunidade Luso-Brasileira e outros ensaios*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.
- _____. De que há Macau? (originalmente publicado em *Correio Brasiliense*, 20 de novembro de 1970). In: SIEWIERSKI, Henryk (org.). *Comunidade Luso-Brasileira e outros ensaios*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.
- _____. Para Expressar o quê? (originalmente publicado em *Vida Mundial*, nº 1641, 20 de novembro de 1970). In: SIEWIERSKI, Henryk (org.). *Comunidade Luso-Brasileira e outros ensaios*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.
- _____. Compostela: carta sem prazo a seus amigos (Originalmente publicado em Lisboa: Edição do Autor, 1971. Republicado em SILVA, Agostinho da. *Dispersos*. Lisboa: ICALP: Ministério da Educação, 1988). In: SILVA, Amândio; AGOSTINHO, Pedro (orgs.). *Presença de Agostinho da Silva no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007.

- _____. *Carta vária*. 2ª Ed. Lisboa: Relógio D'Água Edições, 1989.
- _____. *Lembranças sul-americanas*. Lisboa: Edições Cotovia, 1989.
- _____. *Vida conversável*. Organizados por Henryk Siewierski. Lisboa: Assírio & Alvim, 1994.
- _____. O nascimento do CEAO. *Afro-Ásia*, Salvador, CEAO, nº 16, p. 05-08, 1996.
- _____. *A última conversa: entrevista de Luís Machado*. 5ª Ed. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.
- _____. *Reflexões, aforismos e paradoxos*. Brasília: Thesaurus, 1999.
- _____.; BRUNO, Hernani da Silva; DAMANTE, Hélio; NEME, Mário. Exposição de história de São Paulo no quadro da história do Brasil (São Paulo, 1954). In: LEMOS, Fernando; LEITE, Rui Moreira (orgs.). *A Missão Portuguesa: Rotas entrecruzadas*. São Paulo: Editora UNESP; Bauru: Editora EDUSC, 2003.
- _____. *Pensamento à solta: um manuscrito autógrafo*. Introdução, leitura paleográfica, fixação do texto, notas históricas e filológicas por Pedro Agostinho. Salvador: Edufba, 2006.
- _____. Condições e missão da comunidade Luso-Brasileira. *Revista Nova Águia*. Sintra, Zéfiro, nº 3, 1º semestre, p. 102-108, 2009. Edição Especial: o legado de Agostinho da Silva quinze anos após a sua morte.
- SILVA, Alberto da Costa e. Os primeiros anos de Francisco Félix de Souza na costa dos escravos. *África – Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, São Paulo, nº 22-23, p. 09-23, 1999-2000-2001.
- _____. *Um rio chamado Atlântico: A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003.
- _____. *Francisco Félix de Souza: mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

- SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique (eds.). *Dicionário de conceitos históricos*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2006.
- SILVA, Wagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e textos etnográficos nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2000.
- SILVEIRA, Joel. *A feijoada que derrubou o governo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- SMERTIN, Yuri. *Kwame Nkrumah*. Moscow: Progresse Publishers, 1987.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio. “Com o pé sobre um vulcão”: africanos minas, identidades e repressão antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840). *Estud. Afro-asiát*, Rio de Janeiro, CEAA, vol. 23, no. 2, p. 01-44, 2001.
- SODRÉ, Jaime. Nina Rodrigues e a arte africana na Bahia. *Gazeta Médica da Bahia*, Salvador, UFBA, nº 76 (suplemento 2), p. 29-34, 2006
- SOUMONNI, Elisée. Algumas reflexões sobre o legado brasileiro no Daomé. *Imagário USP*, São Paulo, ano X, nº 10, pp. 35-48, 2004-2005.
- TINHORÃO, José Ramos. *História social da música popular brasileira*. São Paulo: Editora 34, 1998.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Baía de todos os santos dos séculos XVII a XIX*. (Primeira edição francesa de 1968). 3ª ed. São Paulo: Corrupio, 1987.
- _____. “As múltiplas atividades de Roger Bastide na África (1958)” In: *Revista da USP - Dossiê Brasil-África*, n.18, jun-jul-ago, 1993.
- VIEIRA, Antônio. *Obras escolhidas*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1954.
- _____. *História do futuro*. Introdução, atualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Sonhos africanos, vivências ladinhas: escravos e forros em São Paulo (1850-1880)*. São Paulo: Editora Hucitec: História Social USP, 1998.

ZAMPARONI, Valdemir. Estudos africanos no Brasil: Veredas. *Revista de Educação Pública*, v. 04, nº 05, pp. 105-124, 1995.

_____. A África e os Estudos Africanos no Brasil: passado e presente. *Cienc. Cult*, São Paulo, v. 59, nº 02, Abr-Jun, p. 46-49, 2007.

ZANINI, Walter. *História Geral da Arte no Brasil*. São Paulo: Editora do Instituto Moreira Salles, 1983.