
FENOMENOLOGIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

ANOTAÇÕES SOBRE OS ESTUDOS

AFRICANISTAS NO BRASIL*

DOI 10.18224/frag.v31i1.8717

CLAUDIA PELLEGRINI DRUCKER**

Resumo: A distinção entre fato e essência é de grande importância para diferenciar as tarefas da ciência e da filosofia, respectivamente, no programa husserliano. O igualamento das ciências históricas e naturais, porém, é exigido pela formulação de uma disciplina eidética pura, o que levantou alguns questionamentos sobre a plausibilidade de tal disciplina. Talvez a eidética não dê conta das características autorreferentes e não objetivas da existência, cruciais para os estudos históricos. No presente artigo, proponho que ainda se pode dizer que as ciências encontram seu limite quando se deparam com perguntas essenciais. Uma revisão do percurso dos estudos africanistas brasileiros, desde o seu início na medicina até chegarmos a uma ciência social pujante, visa identificar os momentos em que o cientista se torna essencialista ou antiessencialista, já não falando apenas enquanto cientista ao definir assimilação, tradição, identidade etc.

Palavras-chave: *Essência. Fato. Candomblé. Umbanda. Samba. Tradição. Assimilação.*

As ciências estão próximas dos fatos, mas não a filosofia. A filosofia pode, quando muito, fazer uma espécie de revisão e esclarecimento do arcabouço teórico das ciências, esclarecendo para o cientista quais são as perguntas que ele deve se fazer de modo coerente e exigido pelas suas premissas. Esse é o ensinamento padrão dos cursos de introdução à filosofia, ou de uma aula inaugural para calouros. E se, ao contrário, as ciências empíricas adotassem definições de fundo, e a filosofia estivesse em contato com as coisas? Sabemos que esta é a ambição famosa da fenomenologia: ir em sentido contrário

** Recebido em: 07.12.2020. Aprovado em: 27.12.2020.

** Doutor em Filosofia - Duquesne University. Realizou pesquisa pós-doutoral nos Departamentos de Filosofia da USP e da PUC do Rio Grande do Sul. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é professora associada da Universidade Federal de Santa Catarina. *E-mail:* illuminare@ifiteg.edu.br.

ao de uma construção arbitrária. Ir “às próprias coisas”, contudo, é um lema que permite uma variedade de entendimentos.

Segue abaixo uma série de anotações que servem apenas de indicação para uma abordagem fenomenológica das ciências sociais brasileiras. Os estudos africanistas brasileiros, que já contam com um pouco mais de um século, já são capazes de criar debates próprios, nos quais já se avizinha também o momento em que as evidências empíricas tangenciam posições de fundo. A esperança de encontrar um “elo perdido” ou documento histórico que dissipasse o nevoeiro da aporia pode produzir outro tipo de encobrimento: o encobrimento dos limites da própria investigação empírica. Nesse momento, existe uma tarefa para algo como uma fenomenologia.

Na primeira seção, vou resumir uma discussão que dominou os estudos africanistas até o início desse século, e que diz respeito a um possível “nagocentrismo”, “iorubacentrismo” ou, mais simplesmente, “nigerianização” – um procedimento que consiste em reduzir toda a experiência da diáspora a duas categorias: a da assimilação e a da resistência. A segunda seria representada pelos traços mais nigerianos na cultura brasileira, entendidos como pureza. Na segunda seção, vou retomar como os estudos de folclore (portanto os estudos dos “assimilados”) englobam uma variante do debate sobre o que é tradicional e o que não é, o que pode ser considerado uma herança contínua e o que está sujeito às transformações históricas da vida social. Na terceira seção, vou sugerir que só a organização desse debate já é de certa forma fenomenológica, na medida em que torna explícito que noções como tradição e mudança exigem sempre uma concepção de *algo* que muda. No limite, a fenomenologia pode indicar que quem fala de mudança fala de algo que muda, e definir os termos em que se fala do que se modifica – e que, portanto, se mantém.

A POLÊMICA SOBRE O “NAGOCENTRISMO”

Para quem já conhece a história dos estudos afro-brasileiros pioneiros, esta seção não contém muitas discussões novas. Os estudos afro-brasileiros começaram há pouco mais de um século, com Raimundo Nina Rodrigues, psiquiatra que se tornou antropólogo (2006 [1906]). Seu projeto inicial tinha sido avaliar o nível de maturidade intelectual dos cidadãos da recém-fundada República. Sabe-se que havia bastante ceticismo em relação à capacidade de autorregulação de uma população não caucasiana. A despeito, talvez, de si mesmo, Nina Rodrigues acabou traçando as linhas mestras de todo um novo campo de estudos: a africanologia, entendida como o estudo dos indígenas africanos no Brasil e sua influência. Nos estudos afro-brasileiros, a crença religiosa se tornou o principal critério para definir as contribuições africanas à cultura brasileira desde então. Os estudos inaugurais afro-americanos no Brasil elegeram a religião como um dos principais critérios para definir a etnia. Nestas primeiras décadas, por razões que se reportam à história da formação econômica brasileira, e de formação da própria intelectualidade brasileira, o negro não é nunca definido como membro do proletariado. Existe um positivismo de fundo, mas é o da medicina e não – ainda – o do materialismo histórico.

Como psiquiatra, Nina Rodrigues sentiu-se inicialmente atraída pelo fenômeno da possessão – que ele nunca deixou de entender como uma forma de histeria. Ele logo descobriu que o que considerava provas de perturbação mental não acontecia por acaso, mas era cuidadosamente controlado e cultivado de maneira ritual. Além do que viu durante os rituais,

e seus informantes lhe contaram, ele tinha membros do candomblé como seus pacientes, e os hipnotizou. Assim, ele forneceu a primeira descrição de uma pessoa com formação acadêmica sobre as complexidades desses cultos. São muitas as implicações desta decisão. Embora a confiança de Nina Rodrigues na biologia e na frenologia tenha sido deixada de lado pela posteridade, suas principais decisões teóricas ainda orientam grande parte dos trabalhos realizados na área (MAGGIE; FRY, 2006, p. 11). Hoje, os antropólogos ainda discutem sobre versões refinadas de seus argumentos. Maggie e Fry definem a relevância de Nina Rodrigues mais precisamente como a fundadora do campo de estudos sobre religiosidade afro-brasileira. Três questões principais chamaram sua atenção: 1) a distinção entre africanos “sudaneses” e “bantos” (e a subsequente glorificação da superioridade dos primeiros sobre os últimos); 2) sincretismo religioso; e 3) a disseminação das crenças africanas (mesmo quando difusas) por toda a sociedade baiana, incluindo as elites (MAGGIE; FRY, 2006, p. 11). Começando pela primeira questão, Nina Rodrigues inaugura o procedimento de eleger algumas religiões e “nações” religiosas como depositárias do legado africano do que outras.

Os africanos no Brasil é um volume póstumo, editado por Homero Pires. Aí, Nina Rodrigues traça uma linha clara entre “remanescentes africanos” e folclore (2010, p. 121, 172). O samba é citado de passagem, como “uma forma querida de saída do povo” (2010, p. 157). Nos anos 1930, Arthur Ramos se autodenominava repetidamente como o verdadeiro herdeiro de Nina Rodrigues. Não vou me ater ao interesse de Ramos pela psicanálise junguiana. Vem ao caso aqui o seu aprofundamento das distinções básicas feitas por Nina Rodrigues: as distinções entre escravos de origem “sudanesa” e “bantu”. Nina Rodrigues definiu o candomblé praticado na Bahia como o traço mais fidedigno da herança africana, justamente por ter começado com escravos sudaneses. Os estudos sobre as contribuições dos afro-brasileiros ainda estão desproporcionalmente voltados para o candomblé praticado na Bahia.

Nina Rodrigues trilhou um caminho que seria seguido por quase todos os pesquisadores da cultura africana e negra no Brasil: Arthur Ramos, Edison Carneiro e Pierre Verger, para citar os mais destacados. Mesmo então já havia suspeitas de que a distinção rígida não era fiel aos fatos. Sempre foi possível objetar que o tráfico produziu diversas levas humanas e, com elas, acréscimos contínuos de nativos africanos vindos de várias nações. A face da cultura negra de Salvador se fixou – se é que se fixou – por camadas contínuas. Verger talvez tenha sido o mais purista de todos os pesquisadores que buscaram estabelecer conexões precisas entre a África e o Brasil, realizando viagens intercontinentais. Começamos pelo próprio nome “candomblé”, cuja sonoridade banta Pierre Verger relutou muito em aceitar (SOUTY 2011, p. 204). Segundo um dos seus biógrafos, em Verger se defrontam o estudioso de postura distâncias e o militante que se esforçou para contribuir para uma reforma dos rituais do candomblé e re-africanizá-los (SOUTY 2011, p. 213, 225). Há um padrão normativo claro aqui: quanto mais híbridas, menos africanas e, portanto, menos legítimas são as religiões afro-brasileiras.

A origem e o significado original da palavra “candomblé” são incertos. O próprio nome “candomblé” deveria desencorajar qualquer tentativa de ver nele um puro remanescente que remonta a algum lugar e momento definidos na própria África, enquanto acontecia exatamente o oposto. Segundo Lopes, a melhor indicação está na raiz multilíngue banta *ndombe* (“preto”), que se encontra na palavra quimbundo *kiandombe* e na palavra quicongo e umbundo *ndombe* (Lopes 2012, p. 72). Assim, um palpite bem informado traduz o candomblé como “assembleia” ou “reunião”, muito possivelmente um termo neo-banto de cunhagem brasileira. Ele vem se juntar a uma séria de palavras neo-angolanas surgidas no Brasil como

“samba”, “senzala”, “quitute” e “banzé” –palavras que, ou não existem de forma idêntica em África ou têm sentido diverso lá.

Sabe-se que no segundo quarto do século XVIII a composição nacional do contingente africano escravizado e comercializado no Brasil mudou bastante em virtude da atitude agressiva do reino do Daomé diante dos seus vizinhos, na região onde fica hoje o Benin. Isto fez com que africanos de tradição diferente dos angolanos e congolezes – até então maioria no Brasil – se estabelecessem principalmente na Bahia, dando ao seu ritual o nome de Queto, como a capital do reino iorubano. Evitando uma dicotomia banto *versus* ioruba, o livro de Luiz Nicolau Parés sobre a formação do candomblé na Bahia consagrou a hipótese da raiz multiétnica do candomblé. A tese mais ostensiva e mais polêmica de Parés é a do fundamento jeje anterior ao nagô. Parés delimita os grupos jeje como os pertencentes à área dos falantes do tronco linguístico gbe, a região setentrional do atual Togo, da República do Benin e o sudoeste da Nigéria. Mas, para que aceitemos essa tese, temos de estar primeiro abertos à ideia de uma interpenetração de camadas multiétnicas.

O Sudeste e Sul do Brasil não foram as primeiras a se urbanizar nem foram as primeiras produtoras de riquezas do Brasil, mas sem dúvida se modernizaram mais do que o Nordeste, que enfrentou um certo isolamento a partir da descoberta do ouro em Minas Gerais. Um dos primeiros consensos nos estudos africanistas, e que foi explicitamente articulado por Roger Bastide (1960), é que não existem condições históricas e sociais para a sobrevivência das tradições afro-brasileiras na região mais urbana e moderna do Brasil. No Sudeste, há um choque necessário entre a religião afro-brasileira e os modos igualitários, cosmopolitas e desenraizados dos brasileiros urbanos. A religião se transforma em exploração dos crédulos. A fé - representada pelo candomblé baiano – é substituída pela busca do ganho imediato por meio da mais vil feitiçaria. A Bahia ficou para trás em sua perda de relevância política e econômica nos últimos três séculos. Portanto, ele atende aos requisitos de incorporação de grupos menores e mais tradicionais.

Bastide contrasta o estado de relativa permanência e imutabilidade da cidade de Salvador após a transferência da capital nacional para o Rio de Janeiro com o dinamismo das metrópoles do Sudeste brasileiro – especialmente de São Paulo. O candomblé de Queto – seu modelo de religião afro-brasileira – exige todo um ambiente circundante propício. São religiões em que os laços pessoais e de lealdade são determinantes, religiões que não podem se massificar nem se abrir a todo tipo de interferência por parte de recém-chegados. Apenas sociedades que preservam os laços de família e os laços de dívida e gratidão incondicionais oferecem o cenário adequado para a reprodução das religiões afro-brasileiras como se deve. Ora, precisamente a base do surgimento do novo Brasil, do Brasil do Sudeste, é o rápido crescimento e a mobilidade social. A antropologia comparativa de Verger e a sociologia religiosa em meio à urbanização brasileira se complementam à perfeição, e não só porque se valem dos mesmos informantes. Se Nina Rodrigues, Edison Carneiro e Pierre Verger descrevem o candomblé de Queto como forma modelar, da qual as outras são cópias enfraquecidas, Bastide pretende ter demonstrado a impossibilidade sociológica de que as coisas tivessem se passado de outro modo. Os intelectuais que não tiveram interlocutores capazes de mediar seu contato com populações periféricas e suburbanas, ou que não conseguiram entendê-las, se limitaram a anotar a falta de uma organização social como a soteropolitana. A falta de uma rede social urbana, patente e íntima como a da comunidade de santo de Salvador tornou-se um indicador seguro de decadência.

No fim do século XX, antropólogos radicados principalmente no Sudeste iniciaram uma reação ao que consideraram purismo e sentido de exclusividade dentro dos estudos das religiões de matriz africana e da antropologia. Stefania Capone (2009 [1999]) e Beatriz Góis Dantas (1988) são alguns dos nomes principais da reação ao “nagocentrismo”. Para Capone, o veredicto de Bastide sobre a impossibilidade de ampliar o espectro de investigação ainda é dominante. É a versão socióloga da antropologia clássica brasileira (Capone 2009, p. 18). Ordep Serra (1995, p. 31) afirma que não há fundamento para a afirmação da superioridade cultural dos africanos e seus filhos brasileiros de origem ioruba em relação aos africanos ocidentais. No caso da Bahia, entretanto, deve-se reconhecer também a “hegemonia do nagô na Bahia negra” (“nagô” é o nome dado aos escravos de origem ioruba no Brasil) (SERRA, 1995, p. 36). Concomitantemente, nas últimas quatro décadas começa o revivalismo africano no candomblé, com a tentativa de expulsão dos elementos católicos e indígenas. No que diz respeito ao “afro-brasilianismo” podemos falar, com Ordep Serra, em uma “fratura irremediável” (SERRA, 1995, p. 153). Ela opõe os críticos do “nagocentrismo” (a busca de uma ilusória pureza africana em terras brasileiras) aos novos intérpretes dos cultos negros no Brasil, que a seu próprio ver não esposam um imperialismo nagô mas buscam apenas reaproximar os cultos daquilo que eles teriam sido se não tivessem sido forçados ao sincretismo¹.

No momento atual haveria que indicar a transformação de tais debates, que deixaram de ser supostamente descritivos para se tornar abertamente prescritivos. Se o purismo de Carneiro, Ramos, Verger e Bastide se quis cientificamente neutro, a maior consciência histórica atual nos mostra que o trauma da diáspora foi muito mais profundo, e que a reorganização das tradições dos africanos traficados aconteceu por meios de esforços conscientes e multiétnicos. Se em 1995 Ordep Serra já falava em “fratura”, o momento atual é de rejeição completa de algo como miscigenação e sincretismo por parte de setores importantes do movimento negro. O projeto de Brasil que emergira menos de cem anos atrás, com o fim da República Velha, está sob ataque. O antropólogo Antônio Risério vê aí uma “norte-americanização” do movimento negro brasileiro, correspondente ao abandono, por parte da sociedade brasileira como um todo, da sua autoimagem anterior como eminentemente mestiça. Em *A utopia brasileira e os movimentos negros* (2007), Risério analisa o declínio da “utopia” de ser um experimento único e feliz em mestiçagem, inversamente proporcional à denúncia desta utopia por aliada da violência racial e justificadora do injustificável. O crescimento de movimentos identitários resulta na rejeição *por princípio* das noções de cultura e país mestiços. Tomemos por ilustração a discussão em torno da mudança vocabular adotada pelo IBGE, que passa a chamar “negros” o conjunto dos pretos e pardos. Se pode ser entendida como uma conquista, uma vez que contraria a tendência de muitos brasileiros a tratar os pardos como ex-negros, por assim dizer, que superaram a negritude e se libertaram dela, também acarreta consequências como a rejeição da mestiçagem. A radicalização de posições leva até um estudioso preciso como Nei Lopes (2019a) a declarar a mestiçagem um mero “fato biológico”. Se a mestiçagem não se refletiu “no campo da democratização das oportunidades”, também aparentemente não se refletiu em nenhum outro campo, se for apenas “biológica”.

TRADIÇÃO E MUDANÇA NOS ESTUDOS DE FOLCLORE E MÚSICA POPULAR

As tradições africanas “degeneradas”, por comparação com os remanescentes preservados no candomblé de Salvador, foram, como vimos, interpretados como formadoras de

folclore. O que se chama hoje música popular foi inicialmente tratado como folclore e folgado popular que caiu no gosto das nascentes populações urbanas – e nesse processo foi transformada em algo já não puramente folclórico. Tomando-o como o tronco mais expressivo da nossa música popular, o samba não foi, por muito tempo, campo de estudo dos antropólogos. Era considerado folclore e, como tal, parte da cultura brasileira com laços apenas distantes com a cultura africana e negra. O samba foi definido inicialmente, junto com a totalidade da música popular, por sua exclusão do reino dos muito valorizados “remanescentes africanos”. Em contraste gritante com desenvolvimentos tardios, a música popular, considerada como subproduto da presença africana no Brasil, veio paulatinamente a se tornar sinônimo de música brasileira (negra, mas brasileira) autêntica, nas polêmicas dos anos 1960.

Os africanos foram traficados para o Brasil já no segundo quartel do século XVI. Os diários dos viajantes mencionam sua música já no início do século XVII. Os artistas europeus em viagem pelo território brasileiro foram os nossos repórteres, por assim dizer. Pinturas, desenhos e aquarelas mostram que os africanos construíram seus instrumentos musicais em sua nova casa americana desde cedo. Em Portugal, Espanha e Brasil, eles também conheceram instrumentos árabes, como pandeiros e adufes, e os tocaram de acordo com seu sentido musical. A partir do século XVIII, sua música recebe um nome: “bataque”, do verbo “bater”. O bataque é uma protofigura do samba do século XX, mas não sabemos se é um ou diversos. O gênero musical pelo qual o Brasil é mais conhecido é inconfundivelmente moldado por séculos de escravidão. Embora esta seja uma afirmação muito repetida, seu impacto é limitado. A pesquisa sobre samba se concentra nos últimos cem anos, exclusivamente ou quase isso. Antropólogos e historiadores da escravidão, com algumas exceções, não debatem com historiadores da música popular. Há uma opinião dominante implícita sobre as origens remotas do samba que pode ser assim explicitada: esta questão não pode ser formulada. Mesmo se pudesse, a resposta não explicaria um fenômeno tão moderno e complexo como a música comercializada. Não sabemos, e talvez nunca venhamos a saber, qual era exatamente o som da música escrava nos séculos da escravidão. Olhar para a África de hoje não é um caminho, obviamente, repetindo clichês sobre a imutabilidade das culturas não-europeias em comparação com o dinamismo ocidental. Nunca saberemos como foram os primeiros encontros musicais do europeu com o africano e seus descendentes.

Vou considerar que o samba é, no dizer de Nei Lopes, o tronco mais vigoroso da nossa música popular (LOPES, 2019b, p. 3). Essa distinção é neutra o suficiente para abrigar tanto a antropologia “baiana” e sua aversão à assimilação do escravo centro-africano, bantofalante, quanto o orgulho carioca das suas escolas de samba. Por isso mesmo, temos que considerar que ele foi preparado durante séculos, e que não temos noção de quando começou. Dessa história fazem parte incontáveis pessoas, incontáveis interesses, incontáveis passados e proveniências sociais. Como sinônimo de baile popular e como número teatral, existe desde o séc. XIX. Como rótulo de disco, existe desde 1906. Como gênero musical reconhecível e como sucesso brutal e estratosférico, porém, só existe a partir de 1928. Depois de 1928, temos o mesmo processo coletivo, muitas vezes subterrâneo, só que um pouco mais documentado pelo disco e pelo jornal.

Por que o ano de 1928 como ponto de inflexão? Nesse ano foi fundada a primeira escola de samba, a “Deixa falar” do bairro de Estácio de Sá, que desfilaria pela primeira vez no carnaval de 1929. Foi uma agremiação que logo se acabou, junto com o próprio bairro do Estácio, que foi comprimido e diminuído por várias obras de urbanismo. O que aconteceu

nesse lugar e nessa época foi pouco documentado institucionalmente. Na cultura oral e nas letras dos sambas, porém, a lenda da Deixa falar nunca foi esquecida, nem a mutação sonora pela qual foi responsável. Afinal, no ano seguinte já foram fundadas as escolas de samba Mangueira e Portela, que fizeram parte daquele ímpeto inicial, ainda que cada uma tendo características locais distintas.

Essa é a *quaestio disputata* em torno ao direito do samba pós-1928 a se intitular o samba em sentido próprio. Uma pessoa que tenha se dedicado ao assunto aprenderá a reconhecer o que se chamava samba antes de 1928, sem deixar de entender a estranheza que se apossa do ouvinte contemporâneo ao ouvir gravações anteriores a 1928. O debate fica ainda mais complicado porque o samba nomeou, no século XIX, qualquer baile popular, não sendo associado a um gênero musical específico. Sérgio Cabral (o pai) lançou em 1974 uma “História das escolas de samba” em que reproduz uma conversa entre Donga, o representante da “geração ‘Pelo telefone’”, e Ismael Silva, o autor de “Se você jurar”, primeiro grande sucesso da turma do Estácio (CABRAL, 2011). Provavelmente foi uma conversa que já tinha acontecido antes, sem registro. Donga é famoso como compositor de obras próprias, mas principalmente por ter registrado em seu nome uma criação coletiva, o famoso “Pelo telefone”, de 1916-7, grande sucesso de carnaval. Pois o que hoje se considera, principalmente depois da tese de Flávio Silva, é que “Pelo telefone” nasceu de um serão na casa de Tia Ciata, como uma composição coletiva que misturava temas folclóricos e contribuições de várias pessoas numa letra quilométrica. Donga não deixa de ser um dos maiores representantes da geração em torno de “Pelo telefone”, que inclui Pixinguinha, que não se envolveu na composição mas frequentava círculo sociais intersectantes ao de Tia Ciata e a famosa Pequena África. Na conversa entre Donga e Ismael registrada por Sérgio Cabral, ambos reivindicam fazer o samba de verdade, e ambos desqualificam como samba o som do outro. Donga afirma que Ismael fez marcha, e Ismael que Donga fez maxixe.

Musicalmente, todos esses serão nomes para a mesma coisa: samba pós-maxixe, batucado, do Estácio e das primeiras escolas de samba. Em algum momento se cristalizou um estilo batucado, suingado, que se tornou a mania das estações de rádio e das gravadoras de discos. Alguns dos livros mais discutidos sobre samba dos últimos anos, como *O mistério do samba* e *Making Samba* ainda giram principalmente em torno do samba pré-estaciano. Sem dúvida, a fama de “Pelo telefone” também é uma homenagem à lendária comunidade baiana da Cidade Nova, que foi de enorme importância para a cultura carioca e para a ascensão social dos negros. Houve uma elite da comunidade baiana no Rio, assim como artistas de palco negros e músicos profissionais como os Batutas ainda na República Velha. Ainda nos interessamos por essas pessoas, mesmo quando a textura propriamente musical de “Pelo telefone” já não é tão interessante, e quanto sabemos que “Pelo telefone” nem sequer foi o primeiro disco a ser classificado como “samba”, como hoje se imagina que tenha sido “Um samba na Penha”, gravação de 1907, com solista (Pepa Delgado) e piano.

A história do nascimento do samba na casa de Tia Ciata tem mais a ver com a valorização de um fio que une a Bahia e o Rio de Janeiro, e que fala das primeiras conquistas dos negros, vistos como artistas e criadores de cultura na então capital do país. Para o nascimento de um Brasil modernista, a hipótese do nascimento na casa de Tia Ciata é mais atraente, pois o samba é o signo de um Brasil modernista. Para o historiador social, o dono da gravadora, o dono da loja de partituras, o agente policial que monitorava os grupamentos carnavalescos, o músico profissional chamado para fazer o arranjo a ser gravado, o músico popular que quis se

profissionalizar e não conseguiu e o malandro que tomava sambas à força foram ou são todos agentes dos acontecimentos.

Os musicólogos, por sua vez, também têm dado contribuições imensas e originais. Uma parte importante deles vê razões muito fortes para afirmar que músicos anônimos, quando não francamente marginais, ajudaram a formar um samba que tinha uma herança africana mais aflorada. A informação histórica passa pelo crivo de uma análise sonora. Esse debate também remonta a Mário de Andrade, que retornou muitas vezes ao que ele chama problema da síncope luso-brasileira, ou afro-luso-brasileira, ou brasileira. Nas suas notas póstumas, depois reunidas por Oneyda Alvarenga e publicadas como *Dicionário musical brasileiro* em 1989, Mário se referiu ao samba “atual” sob quatro aspectos: é uma reação ao maxixe, é uma “reprimitivização”, é um retorno às raízes e tudo isso sob uma influência negra direta (ANDRADE, 1989, p. 324). Não sei de quando é essa anotação, específica, mas as anotações começam em 1929. A reafricanização foi desde cedo ouvida como a marca do samba do Estácio.

Desde então, vários pesquisadores, cada um a seu modo, comunicaram a mesma impressão de uma maior influência negra. Durante décadas, por influência andradina, tentou-se extrair um sabor africano do conceito europeu de síncope. Na *Carta do samba*, de 1962, Edison Carneiro não consegue se desvencilhar da tradição de definir o samba por meio de uma “síncope característica”. Carneiro é tão diferente de Mário de Andrade de tantos modos – negro, baiano, comunista – mas não consegue romper com a ortodoxia musicológica sincopística. Finalmente, no livro *Feitiço decente* de Carlos Sandroni, de 1999, pela primeira vez, que eu saiba, se enuncia a necessidade de banir a noção de síncope característica, como um leito de Procusto europeu em que a sensibilidade rítmica africana foi deitada.

Analisemos como Araújo (2014, p. 740-1) resume as mudanças do samba pós-maxixe: “a) instrumentação com uma seção de sopros e instrumentos de percussão, os últimos sendo típicos da prática popular; b) uma estrutura rítmica multipartitural, em que a voz e cada um dos instrumentos de acompanhamento seguem padrões distintos e interligados, em que os padrões instrumentais desdobram, majoritariamente, uma figura em ostinato e c) um estilo vocal que soava mais coloquial”. Aqui estão retomados e redefinidos os temas andradinos: a inclusão da “prática popular”, a “reprimitivização” revista como recusa da emulação do canto lírico, e a “influência negra direta” em menção ao batucar, à prática popular. Muito importante é a menção à “estrutura rítmica multipartitural, em que a voz e cada um dos instrumentos de acompanhamento seguem padrões distintos e interligados”. Os instrumentos percussivos tocam partes independentes. O exemplo mais acabado da tendência do samba do Estácio seria a bateria das escolas de samba, uma orquestra polifônica de pulsos.

Mais ainda, esses padrões não são múltiplos de quatro, como na música padrão europeia. No exemplo mais básico, o chamado “telecoteco” do tamborim é essa linha cujos tempos acentuados e não acentuados que se repete a cada 16 pulsos não coincide com uma métrica que acentua sempre o primeiro e o terceiro pulsos, ou o segundo e o quarto. Com 16 pulsos é possível repetir indefinidamente essa sequência. Se alguém colocar por cima dessa grade uma sequência de 4 compassos de quatro tempos, nenhum compasso vai ser igual ao outro, recomeçando a contagem a cada quatro pulsos. A reivindicação aqui é que essa assimetria entre os compassos não mais seja descrita como sincopação, ou como irregularidade ou

como desvio, mas como um padrão intencional que só tem o valor negativo de assimetria ou desvio se tomarmos uma outra métrica e uma outra rítmica como padrão. Existe uma polimetria nigeriana na música brasileira, só que ela não se transformou em música popular. No Brasil não existe o correspondente à *highlife*, ou à *juju music*, King Sunny Ade sendo o mais famoso praticante.

Em contraste com a apreciação que a antropologia de matriz nordestina faz do samba como folguedo sem relevância comunitária, o samba se tornou, no entender dos estudiosos do Sudeste, precisamente, um elo de ligação com o passado cultivado intencionalmente. A dupla de biógrafos Marília Barboza Silva e Arthur Oliveira Filho se refere, em 1983, ao samba da Mangueira como “último estágio abrasileirado do batuque angolense” (*apud* SANDRONI, 1999, p. 139). Mas tratar o samba como tal talvez obscureça o fato de que ele não é mais arte popular anônima. Ele é uma apropriação do folclore, ou como chama Sandroni, um “novo samba folclórico” (1999, p. 141). Sandroni descreve o encontro da sensibilidade musical centro-africana com a portuguesa como certa tensão entre uma tendência à métrica que se repete idêntica a cada compasso, de origem europeia, e uma sensibilidade métrica que não cabe dentro do compasso, mesmo sem ser aleatória. Ele chama o resultado, seguindo Kolinski, de contramétrico (SANDRONI, 1999, p. 21). Tudo aponta para uma aceitação de que o estilo novo foi ao mesmo tempo uma recordação da prática do tempo da escravidão e uma transformação do modo como se compunha.

Deste modo, Sandroni, assim como antes dele Gerhard Kubik, não define o samba brasileiro como um “novo samba folclórico” (SANDRONI, 1999, p. 141) porque nele se dá um embate entre métrica e falta de métrica, mas porque se dá a sobreposição nem sempre total entre padrões métricos distintos, que tem desenhos diferentes e se repetem em intervalos diferentes. Os músicos que fixaram o idioma do samba, a partir do chamado grupo do Estácio foram de uma camada desprovida de relações com qualquer tipo de mecenas ou protetor. Sem dúvida foram descendentes diretos de ex-escravizados, e ao mesmo tempo habitantes da cidade grande. O mercado – o rádio e a indústria fonográfica – abriram caminhos para esses artistas populares, e logo a seguir o movimento das escolas de samba, mas a orientação polimétrica nunca deixou de ser determinante

COMEÇO E ORIGEM NOS ESTUDOS AFRICANISTAS

Numa indicação famosa de Heidegger (2012, p. 121), o começo ou a evidência empírica da ciência podem corresponder ao conceito “vulgar” de fenômeno. Ao contrário, o fenômeno no sentido da fenomenologia é o que “precisamente não se mostra de pronto, e no mais das vezes, mas que é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que se mostra de pronto e no mais das vezes, ao ponto de até constituir o seu sentido”. A distinção entre o conceito vulgar de fenômeno como evidência e o conceito fenomenológico pode contribuir para esclarecer a exclusão mútua das posições apresentadas aqui.

Em relação às religiões, constatamos que existem muitas reivindicações entre os que se consideram depositários da verdadeira herança africana. Durante muito tempo se considerou evidente que havia células organicamente preservadas, de cultivo rigoroso e ao mesmo tempo espontâneo dos ritos nagôs, e que foram ou imitados pelas outras nações transplantadas para o Brasil ou simplesmente isolados em relação a elas. No caso do samba, ao contrário, a polêmica é se é legítimo falar em um fundamento africano, que foi progressivamente reivin-

dicado como tal, reivindicação que não acontece somente na prática, mas numa linguagem explícita, que os estudiosos reconhecem. A diversificação dos estudos trouxe às vezes inversão das posições. O candomblé da Bahia passou a ser visto como mais permeável do que o nago-centrismo mostrou. O samba, ao contrário, passou a ser visto como fruto de uma permissão social para que uma lembrança reprimida dos antigos batuques retornasse à superfície, depois de séculos de repressão voluntária ou involuntária. Isso não significa que antigas posições tenham simplesmente desaparecido. A noção de um candomblé puro e de um samba que é pouco mais do que um produto da indústria cultural nunca desaparecerão, dado que existem evidências também em seu favor.

Finalmente, chegamos ao ponto em que a filosofia é relevante. A tarefa da filosofia não é verificar a veracidade das pesquisas mencionadas. De fato, todas elas têm alto grau de consistência. Todas se apoiam em evidências, mas em evidências às vezes aparentemente inconciliáveis e apresentadas de modo a ser inconciliáveis. Não tive o propósito de refutar ou corrigir nenhum dos estudiosos citados, por mais discordantes quanto a certas questões especialmente divisivas: que tradições africanas chegaram ao Brasil?; como elas lidaram com o trauma da diáspora e da necessidade de reorganização em condições americanas?; até que ponto a mudança é fruto da violência e até que ponto é inevitável? Ao contrário, todos eles foram coerentes na apresentação das evidências das suas teses principais. No entanto, nem mesmo o historiador deixa de tomar um partido que vai além das evidências documentais. Não existe, no limite, ciência histórica sem que se tome algum partido sobre quem é o personagem e o acontecimento decisivo, e isso também não acontece sem que se tome um partido sobre o assunto de que se está falando. Existe um limite das ciências históricas, a saber, que o historiador sempre toma partido sobre o que algo é, e para fazê-lo ele nunca se apoia apenas nas evidências – que por si só são múltiplas e às vezes contraditórias. A pergunta sobre o teor de ancestralidade africana na vida brasileira não pode ser respondida apenas por meio de evidências documentais, ainda que elas sejam muitas. As evidências só são evidências para quem já está de antemão convencido delas, e para quem tem um quadro hermenêutico já aberto a absorver algumas evidências em detrimento de outras.

Embora as análises musicológicas desde o fim do séc. XX tenham sido de importância crucial para embasar o debate, elas não encerraram todas as outras linhas de discussão. A história social do samba vai continuar a apresenta-lo como um campo de forças privilegiado em que as relações de raça e classe são magnificadas. Sempre vai haver quem diga que por trás dele houve um desejo de criar a arte brasileira de mercado, ou a arte nacional favorecida politicamente, não a impossibilita. O novo samba folclórico não parece ter sido uma empreitada consciente de forjar uma síntese tipicamente brasileira, mas tampouco é uma música inconsciente, no sentido de se desenvolver totalmente ao sabor das atitudes dos sambistas. Sem as gravadoras, a história do samba teria sido outra, para melhor ou pior. A pressão do mercado sobre os sambistas do Estácio é muito conhecida: a compra e venda de autorias, as proibições iniciais de gravar instrumentos de percussão, etc. Não basta que o músico apresente ao sociólogo uma determinada característica musical, pois o sociólogo sempre vai argumentar – e não sem razão – e que nossas preferências musicais estão muito longe de se justificarem apenas por uma avaliação musicológica estrutural pura.

Em resumo, de um lado, temos a perspectiva do historiador social puro, que enfatiza o devir, as relações de poder e a construção social da arte. Do outro lado, temos o depoimento etnomusicológico, que enfatiza a herança e a raiz do samba, que para o historiador

social não passam de um construto. No caso do candomblé da Bahia, temos diversas evidências de práticas conservadas ainda hoje no Benin e na Nigéria, apesar de todas as confluências multiétnicas. Não há conciliação possível. De um lado, termos como “construto”, “mito”, “fabricação”, “essencialismo” e “invenção” proliferam nas monografias de história social do samba (CALDEIRA 2007, HERTZMAN 2013, JOST, 2015). Do outro lado, o pesquisador assume que o elemento tradicional será encontrado quando for corretamente definido. Se ele parece desaparecido, é porque a descrição não foi originária o suficiente.

No caso de se tentar reconciliar, de alguma forma, tradição e mudança, verdadeiramente, teremos de dispensar o elemento de mera construção social como um artificialismo. Teremos de estar abertos a reencontrar elementos herdados dos africanos escravizados em roupagens variadas, e até certo ponto adaptadas à vida urbana e ao mercado que tudo engloba. No entanto, as evidências que serão dadas em favor dessas variantes modernas de tradições musicais ou religiosas antigas só serão evidências se conseguirmos estabelecer uma diferença entre começo e origem. As descobertas documentais sobre o começo não podem responder à pergunta pelas origens. Só uma investigação fenomenológica pode dispor das evidências documentais em um mosaico não-arbitrário. A tarefa da fenomenologia consistirá em conciliar tradição e mudança em termos de fixação de variáveis condizentes e não-condizentes com o passado –ou melhor, com a essência de que o passado também é um desenvolvimento. Diante do historiador, essa parece ser uma reivindicação à autoridade para dirimir quem pode falar em nome da cultura neo-africana brasileira. Um vocabulário político, nesse caso, obscurece a questão, mais do que a aclara. Do ponto de vista do fenomenólogo, as ciências históricas são tão centradas em fatos quanto as naturais. A diferença entre fato e essência é apenas algo de que o filósofo não pode abrir mão, sob pena de não compreender o que o torna diferente do cientista (HUSSLERL, 2011 [1913]). Não se trata aí de invadir o domínio das ciências empíricas, uma vez que elas mesmas, desde sempre, fazem algum tipo de suposição essencial sobre o seu tema, inclusive quando supõem uma sucessão puramente contingente e ocasional de acontecimentos. Mesmo que não consideremos as ciências históricas como sendo objetivas, uma vez que a autorreferencialidade de um agente é inseparável do fato narrado, alguma versão da distinção entre fato e essência ainda precisa ser feita no caso dos estudos africanistas brasileiros.

PHENOMENOLOGY AND SOCIAL SCIENCES NOTES ON AFRICANIST STUDIES IN BRAZIL

Abstract: Husserl's distinction between fact and essence is of utmost importance to define the tasks of science and philosophy, respectively. However, this step entails identifying the natural and historical sciences, as required to elaborate a purely eidetic discipline. Neglecting problems that are proper to the historical sciences, such as self-reference and lack of objectivity, led to objections to phenomenology. In this paper, I suggest that the distinction between fact and essence is still felt in the historical sciences, nevertheless. I focus on studies about the cultural heritage of Africans in Brazil. I provide a broad sketch of African-Brazilianism, in order to pinpoint discussions which entail questions about essences, rather than facts alone. Doctors and anthropologists have taken essentialist and anti-essentialist stances which they may not take when speaking as scientists alone when discussing assimilation, tradition, identity, and so forth.

Keywords: Essence. Fact. Candomblé. Umbanda. Samba. Tradition. Assimilation

1 Um resumo dessa discussão se encontra, entre outros, em Hayes 2007.

Referências

- ANDRADE, Mário de *Dicionário musical brasileiro*. São Paulo: Itatiaia, 1989.
- ARAÚJO, Samuel. Samba. In: HORN, D.; FELMAN, H.; COURTEAU, M.-L.; NARBONA JEREZ, P.; MALCOMSON, H. (org.). *Bloomsbury Encyclopedia of Popular Music of the World*. 2014. (Volume IX. Genres: Caribbean and Latin America). p. 740-1.
- CABRAL, Sérgio. *Escolas de samba do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Lazuli, 2011.
- CALDEIRA, Jorge. *A construção do samba*. São Paulo: Mameluco, 2007.
- CAPONE, Stefania. *Entre Yoruba et Bantou*. L'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines. *Cahiers d'études africaines*, v. 157, p. 55-78, 2000. Disponível em: <http://etudesafricaines.revues.org/3#tocfrom1n5>. Acesso em: 12 abr. 2020.
- CAPONE, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala, 1999.
- DANTAS, Beatriz Góes. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- HAYES, Kelly E. Black Magic and the Academy: Macumba and Afro-Brazilian "Orthodoxies". *History of Religions*, v. 46, n. 4, p. 283-315, maio 2007. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/518811>. Acesso em: 2 fev. 2016.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Edição em alemão e português. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP; Petrópolis: Vozes, 2012.
- HERTZMAN, Mark. *Making Samba: A New History of Race and Music in Brazil*. Durham e Londres: Duke UP, 2013.
- HUSSERL, Edmund. Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica; tradução de António Fidalgo e Pedro M. S. Alves. *Revista Phainomenon*, Lisboa, n. 18-19, p. 257-280, 2011 [1913].
- LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- LOPES, Nei. Dividindo os negros para dominar suas consciências. *Vermelho: a esquerda bem informada*. Disponível em: <https://vermelho.org.br/2019/11/14/nei-lobes-dividindo-os-negros-para-dominar-suas-consciencias/>. Acesso em: 14 nov. 2019.
- LOPES, Nei. *Partido alto: samba de bamba*. Rio de Janeiro: Pallas, 2019b.
- MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter. Introdução. In: RODRIGUES, Nina. *O fetichismo animista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Biblioteca nacional, 2006.
- MIGUEL, Jost. A construção/invenção do samba: mediações e interações estratégicas. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 62, p. 112-125, dez. 2015.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *O fetichismo animista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Biblioteca nacional, 2006.

- NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil* [online]. Revisão e prefácio de Homero Pires (1933). Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303p.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.
- RISÉRIO, Antônio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34, 2007.
- SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SOUTY, Jérôme. *Pierre Fatumbi Verger: do olhar livre ao conhecimento iniciático*. Trad. Michel Colin. São Paulo. Editora Terceiro Nome, 2011.
- TINHORÃO, José Ramos. *Pequena história da música popular: da modinha à lambada*. 6. ed. São Paulo: Art editora, 1991.
- VIANNA, Hermano. *O mistério do samba*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.