

PORQUE (NÃO) AFRO-DESCENDENTE

PORQUOI (NON) AFRODESCENDANTE

DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral
(NEINB-USP)

Resumo

Este texto, que aborda a problemática do negro brasileiro, centra-se, preferencialmente, nas questões lingüísticas e etnolingüísticas, por envolverem traços conceituais relativos à raça, etnia, grupos étnicos, epônimos e descendentes, assim como os valores sociais, basilares de uma determinada cultura. Contrariando a tendência dominante, a autora segue outra linha terminológica com apoio em recortes lingüísticos contrastivos, de procedência diversificada.

Palavras-chave: - negro brasileiro; grupo étnico; terminologia contrastiva; identidade nacional.

Résumé

Ce texte, qui traite le problème du noir brésilien, se concentre de préférence sur les questions linguistiques et ethno-linguistique, car ils impliquent des traits conceptuels liés à la race, l'origine ethnique, les groupes ethniques, éponymes et descendants, ainsi que les valeurs sociales, de base d'une donnée culture. Contrairement à l'ordinaire, l'auteur suit une autre ligne terminologique avec le soutien de coupures linguistiques contrastive d'origine diverse.

Mots-clés: - noir brésilien; groupe ethnique; terminologie contrastive; identité nationale.

A problemática do negro brasileiro envolve considerações e reflexões não apenas histórico-sociais, antropológicas ou políticas, mas também lingüísticas ou, melhor dizendo, etnolingüísticas.

Muito já se disse e se escreveu a respeito da presença e da cultura africana transmigradas para as colônias do sul e de norte América, desde o início do “descobrimento” do Novo Mundo. A conquista da terra pelos europeus, entretanto, só pôde se concretizar, paulatinamente, primeiro, com o domínio do autóctone, essencial ao reconhecimento dos lugares e do meio, depois, com a servidão dos negros, que aqui já entravam numa posição de inferioridade ampla, frente ao branco e frente ao índio. A suposta fragilidade de caráter do africano, em contraposição à rebeldia dos nativos, envolve também estigmas e preconceitos habilmente invocados para justificar o exercício do sistema escravagista. O que acontecia, porém, era muito mais a inadaptação inicial do alógeno ao ambiente geográfico diferenciado em seus acidentes, ao povo da terra, à língua falada, aos valores de uma sociedade desconhecida e representativa de uma cosmovisão que não era a sua. A nação brasileira, como as outras da América, se formou, assim, através de uma seleção de fatores antropofísicos mistos,

mas também de uma relação cultural estranha, mas não desconhecida, a força e o poder ibéricos, tantas vezes contestados, foram se firmando, a princípio, em laços frágeis de associação, assimilação e incorporação dos hábitos culturais e dos idiomas dos outros. Estas linguagens assumiram um papel de destaque no início dos contatos interétnicos, no país, considerando-se, como disse Octavio PAZ (1993:15) a respeito de Lévi-Strauss, que “a linguagem não só é um fenômeno social” como constitui, simultaneamente, o fundamento de toda sociedade e a expressão social mais perfeita do homem”. A importância das línguas na interpretação do indivíduo e de seu comportamento, uma vez que as ações humanas são intermediadas sempre pelos códigos de comunicação, de acordo com o pensamento que procuramos desenvolver neste texto, reflete-se também na obra do colombiano TRIANA Y ANTORVEZA (1997:13-14), em que o autor, repetindo outros estudiosos, identifica o negro como a “terceira raiz” da América, pelo seu aporte biológico, psicológico, social e econômico:

“La tarea de completar el perfil universal de nuestro Continente, centón de diversos pueblos y grupos étnicos, se ha ido haciendo más original por razón del innegable y multifacético mestizaje. A tal punto, que desde distintos ángulos biológicos, sociales y culturales, tanto el indio como el blanco y el negro son “como carne de nuestra carne y hueso de nuestros huesos”.

Apesar de desgastada pelo uso e do emprego metonímico em tantas outras situações, até corriqueiras, a imagem simbólica utilizada (carne/osso) reflete bem o modelo cultural multifacetado vigente no país e enraizado no espírito de sua população. As dificuldades para a interpretação dos elementos étnicos não europeus na sociedade nacional vêm, exatamente, dessa posição de confronto que índios e negros foram forçados a assumir diante do segmento de maior prestígio. Assim, ser e não ser, ser e parecer, não ser e não parecer, ser e não parecer, não ser e parecer, são as modalizações semiológicas de um contínuo comportamental, que choca de frente com o conceito histórico de raiz. Mesmo entre si, no interior dos estratos indígenas e dos estratos africanos transplantados, houve diferença de tratamento que poderia configurar o ponto contundente do isolamento de uns (grupos indígenas remanescentes), vistos como minorias sociais, e de outros, participantes da disjunção integração (aculturação e mestiçagem) / rejeição social (preconceitos, apesar da mistura étnica). Estas constantes culturais, embora sentidas e transmitidas como herança, são difíceis de serem solucionadas, satisfatoriamente, de um ponto de vista genérico, porque envolvem necessidades e resoluções de cunho individual e não apenas coletivo. Não basta que o poder público determine a proibição das rejeições, das separações e das diferenças de

níveis sócio-econômicos, para que estas se apaguem ou enfraqueçam, na prática. A conscientização das igualdades, em termos de valores inerentes e intrínsecos ao ser humano, deve iniciar-se, antes, pelo referente subjetivo pessoal e, depois, pelo interpessoal, de modo a constituir uma realidade compacta de renovação e mudança de conceitos.

Anteriormente aos estudos atuais da antropologia física, lembramos que a classificação do homem no espaço terrestre era apresentada sob critérios raciais tripartites, de acordo, dentre outros característicos somáticos, com a cor da pele ou a chamada “colour line”. Para Montagu (apud MUSSOLINI: 1978, 226), por exemplo, a

“raça branca é assim denominada porque certas populações são constituídas por indivíduos que possuem pele “branca” em comparação com a cor da pele de outras populações que não têm idênticas características. Acredita-se que todas as populações e todos os indivíduos de pele branca sejam — em função dessa característica — mais estreitamente relacionados entre si do que com os membros de outras populações que tenham outra cor de pele. E assim por diante, com respeito à maioria das demais características.”

O autor entende *raça* como um conceito relativo e não absoluto, porque “as populações diferem umas das outras em função da frequência de um ou mais genes”, devendo-se falar, apenas, quando se trata do problema, da distribuição dessa frequência. O que há no conceito de *raça* é uma variação (das mesmas coisas) na semelhança. Montagu (apud MUSSOLINI, 1978: 229) também propôs a substituição da *lexia* simples (*raça*) pela *lexia* composta *grupo étnico* (ou *etnia*), definindo-o como “umas das numerosas populações que constituem a espécie única *Homo sapiens* e que, inicialmente, conserva suas diferenças físicas e culturais, por meros mecanismos isoladores tais como barreiras geográficas ou sociais. As diferenças variarão de acordo com a resistência dessas barreiras. Onde elas forem frágeis, haverá maior hibridação entre os grupos étnicos; onde forem mais rígidas, esses grupos étnicos tenderão a permanecer distintos ou a se suceder geograficamente ou ecologicamente”.

Dentro dessa temática, J. S. Huxley e Haddon propuseram, em 1936, que o termo *raça* fosse deliberadamente evitado e o termo *grupo* (étnico) ou *povo* fosse empregado para todos os fins. A causa da substituição terminológica era de ordem científica, ou técnico-científica, pois, desde 1865, houve quem, como T. H. Huxley (apud MUSSOLINI, 1978: 232), considerasse preconceituoso em relação ao homem termos como “ramos raciais”, “variedades” ou “espécies”, porque cada um deles “implica em opinião preconcebida, que diz respeito a um daqueles problemas cuja solução é o objetivo último da ciência”, e, a “propósito dos quais, portanto,

principalmente os etnólogos devem manter o espírito aberto e o equilíbrio de julgamento”. Mas Montagu (apud MUSSOLINI, 1978: 233) entende também haver, mesmo dentro da cientificidade do assunto, o entendimento diferente do leigo sobre raça, “tão emocionalmente carregado de falsos significados que qualquer tentativa de modificá-lo esbarraria no maior de todos os obstáculos: *a própria palavra* (grifamos)”. Daí o porquê do emprego preferencial de grupo étnico, como citamos.

Analisando-se, porém, o lexema à luz de um dicionário de língua geral (FERREIRA: 1975, 591), verifica-se que, dentre os paradigmas definicionais empregados, aparecem caracteres somáticos (cor da pele, tipo de cabelo, por exemplo), transmissão hereditária, variação individual, geração, estirpe e um alargamento para a nova referência étnica, assim colocada: *etnia* — “conjunto de indivíduos com origem étnica, linguística ou social comum”. Inclui, ainda, como conceito popular de raça, o brasileiro “ter ascendência africana”, o que, na prática, traduz a manutenção do mesmo pensamento preconceituoso referido por Montagu e do qual o dicionário exclui os índios. Em relação à palavra *etnia*, a entrada lexical traz como suporte o entendimento de “relativo ou pertencente a povo ou raça”, retomando-se, novamente, o critério de igualdade e não de diferenças ou variações.

A mesma situação repetitiva da marca pessoal, que ocorre na variante popular do termo, está presente no uso de outras lexias simples e derivadas, como negro, preto, pretinho, pretão, pretona, negrão, negrinho, negrona, por exemplo, e pode ter condicionado o surgimento tangencial do sintagma composto *afro-descendente*. Na realidade, a substituição ocorrida caracteriza um circunlóquio (perífrase) vocabular, à maneira de torneios e giros lingüísticos, em que o emprego de palavras sinônimas ou quase-sinônimas nem sempre surte o efeito semântico desejado, qual seja, apagar a palavra anterior, excessivamente carregada de marcas históricas depreciativas. Como disse LOPES (1987: 250), “o sentido de um signo é (pode ser) dado por outro signo, que o traduz com mais clareza”. Este será explicitado por outro e assim por diante.

Outros autores mostram também que há associações entre as palavras pertencentes a um determinado universo discursivo, formando verdadeiros paradigmas semânticos, possíveis de aplicação alternativa. Essa circunstância poderia justificar o emprego do composto *afro-descendente*, mas, do ponto de vista do conteúdo, o núcleo adjetival (descendente) não tem força restritiva ou específica, a não ser pela contemporalização, para substituir o possível equivalente *negro brasileiro*. Por esse raciocínio, *afro-descendentes* seriam todos os membros de populações geneticamente

identificados como de origem africana, qualquer que fosse o local de seu nascimento, dentro ou fora do continente. A herança étnica depreendida da expressão sintática não é clara o bastante para excluir do conceito falantes genéricos, delimitando o campo de seu emprego. Porto-riquenhos, cubanos, colombianos, americanos do norte e do sul, identificados como parcelas negras de uma população branca, aí se incluiriam, lado a lado, com os negros brasileiros, também descendentes sem identificação pátria. Não há privilégios nacionais de descendência, o que causa, ao contrário do pretendido, o estado de esvaziamento de significação do núcleo.

Uma sugestão terminológica para o impasse que sentimos nessa estratégia vocabular seria substituir, novamente, o determinante descendente pelo etnônimo *brasileiro*, gerando o composto *afro-brasileiro*, este, com mais acerto, associando-se de perto às coisas da terra e à população aculturada. O mesmo fenômeno de precisão local de que estamos tratando é sentido em outras sociedades hispano-americanas, cujos exemplos foram retirados da obra de TRIANA Y ANTORVEZA: afroamericano (p. 18); negroafricano (p. 18); comunidade afronegras (p. 29); aspectos culturales negroafricanos (p. 34); el afronegro en los centros urbanos (p. 35); negrohispánico (p. 48); afronegro en América (p. 64); realidades sociales afroportuguesas (p. 68); poblaciones negroafricanas (p. 80); lengua y habla de los afroamericanos (p. 127); lenguas negroafricanas de los esclavos (p. 92), entre diversas outras citações do mesmo tipo.

Quando, há alguns anos, da visita do Papa João Paulo II a Cuba, o jornal FOLHA de São Paulo (NATALI: 1998, 10-11) ilustrou uma reportagem com o título “Cultos afros são barrados de encontro ecumênico”, divulgou, aí, o novo etnônimo (afro) formado, como dissemos, por abreviação ou redução do termo primitivo (africano). No texto, lê-se: “religiões afro-cubanas”; “afro-cubanos não devem participar da recepção”, distinguindo os afro-cubanos dos cubanos propriamente ditos: “não se sabe ao certo quantos cubanos freqüentam terreiros de ‘santería’” (“seitas afro-cubanas”); “trazer para a religião os cubanos que perderam a fé no socialismo e no internacionalismo”. Também outro articulista FREI BETTO (1998, 10), no mesmo caderno, distingue cubanos dos demais: “sob a atenção de 11 milhões de cubanos”; “causa certo desconforto a exclusão das religiões afro-cubanas, especialmente a santería (candomblé) predominante no país”. Vê-se das citações, como a sinonímia pode se apresentar dúbia ou vacilante em relação à decodificação de conteúdos:

- a- significado de *santería*, palavra empregada tanto com o sentido de candomblé (FREI BETTO: 1998) como de umbanda (enviado especial-redator), assim expressa: “a exclusão do que equivaleria ao umbanda brasileiro, designada genericamente em Cuba como “*santería*”;
- b- entendimento de população negra, ora tratada como “afro-cubanos”, ora como “população negra”, propriamente dita.

Em abono, também, de nossa sugestão, cite-se o capítulo VII da obra de TRIANA Y ANTORVEZA (1997: 314-378), sob a epígrafe Africanos y Afroamericanos en la vida del idioma español, que registra a mesma estrutura discutida e a disjunção entre o termo geral e o específico; enquanto o primeiro formato (africano) traduz, e ainda conota, a significação racial de uma população oriunda de outro continente, o segundo (afroamericano) projeta a concepção étnica de uma genealogia hereditária, situacional.

Esses os motivos, portanto, porque optamos, preferencialmente, pelo composto *afro-brasileiro*, em que o adjetivo transmite não mais, e exclusivamente, a ideia contrastiva física (visível em descendentes) e, sim, um conteúdo de nacionalismo ou de nacionalidade, em que entra em jogo o sentido de nação, em paralelismo à etnia, grupo étnico ou grupo cultural. É útil transcrever ainda o pensamento de TRIANA Y ANTORVEZA (1997: 314):

“Aunque desde el punto de vista lingüístico, el africano no logró imponer sino en parte sus idiomas, marcó en mayor o menor grado diversos aspectos del español y de los demás idiomas europeos hablados en América (inglés, portugues y francés), produciendo diversos modos de lengua o habla. Además, el lenguaje del negro tan pitoresco en ocasiones, asimiló vocablos de singular belleza y retuvo arcaísmos. Por ello, en el momento puede hablarse del negro-español o afro-español (DIAZ-PLAJA, 1968, 119 y 149). Denominación reconocida, dentro de la espaciosa comunidad hispanohablante, a la parla pitoresca y sabrosa de negros y mulatos”.

A busca da nacionalidade perdida ou a luta para não perdê-la é o que pesa mais no modo de sentir e pensar dos grupos minoritários, em situação de confronto social. Ou, mais ainda, a recuperação dos seus valores culturais e de seu saber tradicional, modeladores da identidade étnica, que entendem sufocada por outros comportamentos.

Qualquer que seja o grupo incluído nesse modelo, terá, como questão maior a resolver, a retomada ou a reconquista de seu território natural ou de seu macrocosmo de ação. Isso significa a volta epônima às origens e o retorno do próprio significado coletivo de liberdade. O estudo de Valiente-Noailles (2001: 15-16) sobre os povos Kua e Himba da África Meridional remete de perto a essas considerações:

“Chacun de ces peuples constitue une entité culturelle qui définit une identité et une grande société (...). Le droit fondement pour ce genre de

communautés, est celui d'être respectées dans la possession de leurs territoires traditionnels”.

O território, representando as possibilidades de realização, concretização e permanência dos ideais do grupo, constitui, como diz o autor, a base de sustentação de todo o sistema de valores que o identificam, sem o qual “tudo se desequilibrará”. Depois disso, só resta intentar reaver os elos rompidos, num lento processo de reabilitação moral e material ou de re-descoberta de si próprio ou do *eu*. Para nós, de reencontro com o ethos coletivo.

Associamos as referências de Noailles ao território genérico à simbologia quêchua da terra, chamada pelo povo de *pachamama* ou *mamapacha*, a "terra-mãe" ou a "mãe-da-terra", onipresente em todos os seus filhos, os quechuhablantes, "não só por seu significado cosmogônico, como princípio e fim da vida, mas também por ser a base fundamental para a própria vida”, até mesmo “além de sua existência” (FLOR BERNUY: 1999, 94).

Signo polissêmico, *mamapacha/terra* é o vigoroso arquilexema a ilustrar e a reafirmar a cosmovisão do povo andino, realizada em unidades lexicais (palavras) variadas, cujo sentido, porém, de cada uma delas, não foge à ideia comum da “grande mãe” que a tudo e a todos abarca, agasalha e completa.

Essa é a África que, comparativamente aos quêchuas peruanos, enxergamos na visão dos seus descendentes brasileiros, os quais, possivelmente, assim a vêem. Por ser polifórmica (representada em vários vocábulos da língua) e polissemêmica (vários sentidos de proteção), a África é a mãe de todos os que se abrigam em um de seus inúmeros braços, e não apenas desta ou daquela sociedade. Pelo significado amplo de que se reveste, pragmaticamente, não é de ninguém, em especial; os que dela saíram (descendentes espalhados) vão se encontrar em uma outra individualidade, primária ou secundária, não importa, porque se ligam ao tronco comum, étnica e biologicamente. O fenômeno da mestiçagem é um caso típico de desconstrução e reconstrução de caracteres e do modo de pensar e viver. Retornaremos a esse tema, em outra oportunidade. Afinal, somos todos afro-brasileiros.

Bibliografia

FERREIRA, Aurélio Buarque de Hollanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1975.

FLOR BERNUY, Julio Luis. **Estruturas léxico-semânticas e cosmovisão na narrativa quechua**. São Paulo, 1999. 256 fl. Tese de Doutorado (Semiótica e Lingüística Geral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP.

FREI BETTO. **Em Cuba, por quem os sinos dobram**. FOLHA de São Paulo, São Paulo, 21 jan. 1998. Seção Mundo, p. 10.

MUSSOLINI, Gioconda (org.). **Evolução, raça e cultura: leituras de antropologia física**. 3.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978 (Biblioteca Universitária. Série 2º. Ciências Sociais; v.20).

NATALI, João Batista. **Cultos afros são barrados de encontro ecumênico**. FOLHA de São Paulo, São Paulo, 21 jan. 1998. Seção Mundo, pp. 10-11.

PAZ, Octavio. **Itinerário**. 1. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1993 (Colección Tierra firme).

TRIANA Y ANTORVEZA, Humberto. **Léxico documentado para la historia del negro en América (Siglos XV - XIX)**. Bogotá: Inst. Caro y Cuervo / Bibl. Ezequiel Uricoechea, 1997.

VALIENTE-NOAILLES, Carlos. **Kua et Himba: deux peuples traditionnels du Botswana et de Namibie face au nouveau millénaire**. Genève: Musée d'Éthnographie, 2001.