

Cristina Sáenz de Tejada
Dept. of Modern Languages
Goucher College
1021 Dulaney Valley Rd.
Towson, MD 21204
(410) 337-6225
ctejada@goucher.edu

LA HERENCIA AFRICANA EN BRASIL A FINES DEL SIGLO XX

Prepared for Delivery at the 1997 Meeting of the Latin American Studies Association
Continental Plaza Hotel
Guadalajara, Mexico
April 17-19, 1997

©Cristina Sáenz de Tejada
Do not quote without permission of the author

La herencia africana en Brasil a fines del siglo XX

“Porque nos faltan esclarecimientos, temos preconceitos”

Ruth Guimarães

El 25 de Junio de 1995, el periodico brasileño, *Folha de São Paulo*, en colaboración con el Instituto de Investigación, *Datafolha*, publicaba los resultados de una encuesta realizada a nivel nacional mediante la cual se desvelaba objetivamente la existencia de discriminación racial. El reportaje mencionado salió a la luz pública bajo el título significativo de “Racismo cordial,” un término con el que se describe irónicamente la pacífica dinámica racial del Brasil que se mantiene desde los tiempos coloniales. Este autorreconocimiento nacional de la existencia de preconcepto raciales confirma el relativo fracaso de uno de los proyectos más relevantes e innovadores que presentó la nueva sociedad civil apenas una década antes: la formación de una definición plural de ciudadanía. Hasta entonces todas las expresiones de la cultura oficial habían negado el hecho de que Brasil es el segundo país del mundo después de Nigeria que tiene una población mayoritariamente de origen africano.

Con la llegada de la democracia en 1985, Brasil experimenta una etapa de desestabilización de la cultura nacional que intenta autodefinirse como más abierta y conciliadora que la propuesta por la dictadura militar. A partir de los años 80 el gobierno apunta hacia una conciencia nacional integradora que desea resolver los conflictos sociales que se identifican en la existencia de prácticas racistas colonialistas. Desde finales de los años 70 varios hechos dieron a entender los futuros acontecimientos políticos. En 1976 se declaró la libertad de cultos religiosos en la ciudad de Salvador de Bahia, considerada tradicionalmente como la capital de la cultura afro-brasileña. Sin embargo, la actitud del status quo hacia las minorías perpetuó su marginación social ya que se las intentó manipular para atraer turismo. El rechazo de los intelectuales hacia este paternalismo se concretizó en 1978 con la aparición del Movimiento Negro Unificado y, aunque el pluripartidismo no llegó hasta un año después, el movimiento sirvió para hacer público las protestas contra la discriminación con las cuales se intentó agrupar a distintos sectores negros. A pesar de ello, fue un intento fallido debido a la complejidad y diversidad de intereses y educación de los distintos grupos que lo componían: trabajadores, mujeres, estudiantes y profesores.

La reinstauración democrática de 1986 reavivó esta dinámica social que se caracteriza por ser extremadamente compleja debido a que intentaba (re)negociar un espacio que tanto la política nacional como las religiones afro-brasileñas y los grupos políticos negros reclaman como propio. El resultado de este interdiálogo es la deconstrucción y reconstrucción constante de las definiciones sobre la identidad afro-brasileña hasta el punto de que se contradicen entre ellas. Por una parte el estado democrático perpetúa las prácticas discriminatorias a partir de la construcción de un censo estatal que continúa clasificando a la población en términos raciales a pesar de haber reconocido que la causa última de la discriminación y el racismo se encuentra precisamente en la existencia de una percepción errónea del individuo basada en el color de la piel. Contradicciones de este nivel fracasan en convencer a la opinión pública de las buenas intenciones manifestadas con la reescritura de la Constitución en 1988 en la que se declaraba el racismo un delito penal y, en consecuencia, generan un sentimiento de inestabilidad social en lo que respecta a la erradicación efectiva del racismo y la posible definición plural de ciudadanía. Por otra parte, respondiendo a lo que se considera como un fracaso del estado a conectar con la vida diaria de los afro-brasileños y la realidad nacional, distintos sectores sociales empiezan a proponer discursos raciales alternativos que comparten los principios epistemológicos del revisionismo histórico. Este hecho se presenta claramente en la existencia de una narrativa histórica-nacionalista cuyas raíces se remontan al siglo XIX. Si en la etapa que se sigue a la independencia, el indio se convierte en el símbolo de ese nuevo espíritu político (con Jorge de Alencar como su representante literario

más importante), el afro-brasileño pasa a ser ahora el espacio que puede hacer posible la autoredención nacional e internacional. Según Zila Bernd, especialista en asuntos raciales, la obra del afro-brasileño João Ubaldo Ribeiro, *Viva o Povo Brasileiro* (1984) simboliza esta esperanza conciliadora. La novela de Ribeiro evoca momentos precisos de la historia nacional brasileña con el propósito de dislocar al conocimiento hegemónico de su espacio de autoridad absoluta y con ello dejar cabida a voces minoritarias a las que el autor presenta en busca de auto-afirmación. El resultado es la desmantelación de la clase dominante como voz primordial la cual se equilibra con la participación activa del afro-brasileño en la construcción de la identidad nacional (98).

El propósito de mi estudio es reflexionar sobre algunas de las respuestas que presentaron distintos sectores de intelectuales y grupos religiosos afro-brasileños a este proyecto de ciudadanía y cultura nacional que pretendía reconstruir el gobierno democrático mediante la integración de los afrobrasileños como ciudadanos de primera categoría. La lectura seleccionada de textos literarios, sociológicos y antropológicos escritos desde Brasil entre la década de 1984-1994 aspira a revelar la coexistencia e interrelación mutua de dos discursos ideológicos: por una parte, la existencia de distintas definiciones de lo que constituye la identidad negra; y por otra parte, el revisionismo histórico que concluye en ocasiones con perspectivas pesimistas sobre el futuro de las propuestas nacionales. El análisis de algunos de los textos literarios que presento en este estudio sirven de premonición a los resultados publicados por *Datafolha* en 1995.

Continuando con el discurso de resistencia al blanqueamiento (y cuyas bases iniciales se empezaron a dibujar ya en la década de los sesenta paralelamente a los *Civil Rights Movements* de los Estados Unidos), el sector más purista de antropólogos afro-brasileños está trabajando conscientemente en la construcción de una definición de la identidad negra a partir del regreso a las raíces culturales: África. La perspectiva intelectual y académica de este sector les ha llevado a participar en seminarios impartidos en Nigeria y Benin con el objetivo de aprender, recuperar y comprender el idioma yoruba original de sus ancestros. Esta postura está representada por estudiosos como Iyakemi Ribeiro de la Universidad de São Paulo. Su estudio "Resgatando as Tradições Africanas no Brasil" presenta una evaluación crítica de dos manuscritos publicados en São Paulo en 1990 sobre las deidades nigerianas. Ribeiro y los autores de estos dos estudios académicos apoyan la tesis de regresar a África como madre cultural de la que aprender el idioma yoruba que se utiliza en las ceremonias religiosas del Brasil. El énfasis que estos estudiosos conceden al poder del lenguaje nigeriano como base de entendimiento para las prácticas religiosas del Brasil corre el riesgo de constituir otra forma de colonialismo porque inconscientemente está negando el sincretismo particular y el hermetismo propio de la tradición oral que se generó con la diáspora. Ribeiro fomenta el estudio de trabajos académicos producidos en África que recogen las tradiciones orales de los yoruba cuyas raíces y experiencias están lejos de reflejar la realidad del africano brasileño. En cierto modo, la definición de africanidad que propone Ribeiro es tan ineficaz como la definición estatal ya que las historias que en opinión de Ribeiro deberían integrarse a Brasil no reflejan en absoluto la experiencia de la esclavitud, un elemento fundamental en la definición de la africanidad brasileña. Por otra parte, el regreso a África y las posturas puristas de estudiosos como Ribeiro pueden derivar en prácticas discriminatorias porque además de negar el pasado histórico de los afro-brasileños, constituye un campo elitista inaccesible para la mayoría de los *pais-do-santo* de los *terreiros* en donde se practica el sincretismo religioso. Solo aquellas casas de candomblé donde domina el elemento estrictamente africano son consideradas superiores por las instituciones oficiales y por lo tanto quedan cerradas a la mayor parte de la población pobre brasileña quienes apenas perciben ayuda financiera procedente del presupuesto estatal.

Contrariamente a la definición étnica-racial propuesta por ciertos sectores académicos, las religiones afro-brasileñas conciben la identidad negra en términos muy distintos debido especialmente al carácter sincrético que empezó a crearse en los barcos negreros. La antropóloga Rita Laura Segato explica que desde los primeros momentos de la esclavitud, los africanos se vieron en la necesidad de dejar de lado sus particularidades étnicas para crear un lazo de unión pan-africano que les permitiera sobrevivir las durezas del trabajo y las bases de su cultura. Para ello dejaron de lado sus nociones del yo y se abrieron a las influencias del Otro, tanto blancos

como negros. Este sincretismo inicial ha generado un espacio afro-brasileño alternativo en el que hay cabida para todos ya que desde sus principios religiosos, todo ser humano está bajo la protección de un orixá, deidad yoruba. La apertura y reconocimiento de este hecho es la condición inicial de aceptación en el grupo a la que sigue una serie de iniciaciones y rituales que confirman la integración. Es por ello que dentro de ese espacio es posible ser africano sin ser negro o ser negro a pesar de que el color de la piel no lo demuestre.

Jorge Amado representa la flexibilidad de este espacio y las posibilidades políticas del mismo en su novela *O Sumiço da Santa: Uma História de Feitiçaria* (1988). Escrita en los inicios de la democratización de la sociedad brasileña, la obra representa una de las críticas más incisivas a la discriminación y al autoritarismo que existió en Brasil durante la dictadura militar. Mediante el revisionismo de uno de los momentos más censurados de la historia nacional por su racismo solapado, Amado contribuye a la movilización política y a la organización de los negros en movimientos que fomenten una conciencia y auto-estima racial. Con este objetivo, Amado recurre al poder de las deidades afro-brasileñas para desestabilizar la autoridad y el poder de las fuerzas institucionales de la ciudad de Bahia que directamente e indirectamente controlan la vida de cinco personajes negros. La combinación de distintos discursos narrativos (periodismo, literatura, etnología e historia) tiene objetivos diversos en este texto. Por una parte, Amado aspira a modificar anteriores representaciones derogativas sobre los afro-brasileños.. Por otra parte documenta sus contribuciones culturales para proporcionarles las herramientas necesarias para resistir la aculturación de los valores blancos siguiendo modelos que ya habían iniciado los esclavos de los quilombos. De esta manera, *O Sumiço da Santa* participa en la construcción de una conciencia negra que había sido eliminada de la historiografía tradicional. Amado se convierte en un periodista que se encarga de recoger diversas contribuciones de los afro-brasileños a la identidad nacional del presente. Esta actitud es compartida por otros escritores-antropólogos como Julio Braga cuya obra *Contos Afro-Brasileiros* (1980, 1989 2a ed.) recoge las tradiciones orales que se escuchan en las casas de candomble y en el juego adivinatorio llamado “Jogo de Ifá”. A pesar de su entrenamiento académico en Zaire y Benin, Braga respeta las particularidades brasileñas de los antiguos rituales originados en el continente africano.

La obra de Ribeiro en 1984 y la de Amado en 1988 son ejemplos ilustrativos del revisionismo histórico entendido como estrategia positiva hacia la afirmación y construcción de una ciudadanía más inclusiva. En contraposición, la obra de Marilene Felinto, escritora afro-brasileña de la nueva generación recoge la postura pesimista al anticipar el fracaso del proyecto nacional. De su obra se deduce que mientras exista una percepción negativa sobre la Otredad, la discriminación y, en consecuencia, la integración de los afro-brasileños en la definición de nación e historia es un proyecto encaminado al fracaso. Siguiendo con la técnica iniciada en su primera novela, *As Mulheres de Tijucopapo* (1982), la colección de cuentos *Postcard* (1991) presenta la soledad de las voces narrativas quienes a falta de interlocutor se embarcan en la reflexión psicológica sobre su existencia victimizada. Muchos de los relatos presentan diversas perspectivas sobre la incomunicación entre los personajes en una sociedad que se hace sorda a las necesidades individuales y colectivas de los sectores menos privilegiados. De los 11 cuentos que integran esta última obra de Felinto, “O Outro” refleja eficazmente la discriminación que todavía se permea en la sociedad democrática.

“O Outro” se concentra en la discriminación imbuída en el subconsciente colectivo de la clase dominante. Gracias a la acertada selección de una voz narrativa cuyo origen racial y de clase sólo se distingue mediante la retórica de oposiciones duales que se llevan a cabo en sus pensamientos, Felinto introduce al lector en la problemática que experimenta una mujer de clase media-alta al entrar en contacto con lo que los parámetros de su sociedad considera la Otredad. Desde el comienzo se revela el valor negativo de la diferencia mediante la repetición insistente de uno de los adjetivos que en la vida cotidiana y en el imaginario colectivo del Brasil se ha asociado históricamente con el espacio africano: la repulsión, “gente nojenta” (103). La discriminación inicial se acentúa aún más mediante la confirmación de la voz narrativa a negarse a repetir la experiencia de cruzar los límites de su espacio familiar: el marido, la casa, sus amigos. Felinto reproduce fielmente las bases de la discriminación racial en Brasil que se basan

fundamentalmente en el fenotipo racial a través de la descripción física, en términos animalísticos, que la protagonista hace del hombre que se le acerca a su mesa del restaurante:

O homem de pele muito morena tinha olhos ligeiros, de bicho esperto, e uma cara marcada de ansiedade sustentando um nariz grande, evidentemente grande. Ela tornou a se afastar um pouco ainda, evitando qualquer roçar do corpo dele no dela entre a gentileza de pratos passados e trocados na mesa. Foi quando ela começou a sentir nojo—porque o homem abria os braços de propósito, cheio de dedos nas mãos grandes, cheio de tentáculos que roçavam nela, ela que detestava ser invadida. (104)

Este reconocimiento de la diferencia racial ocasiona, sin embargo, el descentramiento de la autoridad narrativa la cual se revela a través de las inseguridades que experimenta la protagonista femenina cada vez que se enfrenta a la otredad: el rechazo inicial apoyado en la seguridad de sentirse superior se desmorona seguidamente cuando la voz narrativa se siente atraída sexualmente hacia el hombre negro que supuestamente ha roto los límites del comportamiento al pretender invadir el espacio de esa mujer. Felinto consigue de esta manera revelar las contradicciones de un sistema que, a pesar de querer mantener inquebrantables los límites entre espacios supuestamente opuestos, no puede evitar la mutua influencia y la consiguiente redefinición de la propia autoridad. Como resultado de ese inevitable acercamiento hacia la otredad, la voz narrativa cae en una prolongada náusea existencial cuando descubre con asombro que quizá, ante la desintegración del mundo tan conocido por ella (representado por la ausencia del marido) se vea en la necesidad de sobrevivir gracias al contacto e interrelación con esa otredad tan despreciada.

La narrativa concluye con un final abierto en el que la voz narrativa, ante la invitación telefónica de ese hombre al que rechazó al principio, se replantea las posibilidades que se le presentan con ese reencuentro. El tono negativo del principio se sustituye al final con un tono de esperanza que sugiere la abertura a nuevos caminos de entendimiento entre el discurso dominante (la voz narrativa) y el discurso silenciado (las minorías). Considerando el contexto de diálogo entre grupos raciales existente en el Brasil en la época en la que se escribe esta colección de cuentos, es significativo el hecho de Felinto, de todos los discursos silenciados en el texto (patriarcado, africanos, clases sociales inferiores) deje que la voz narrativa opte por el africano sugiriendo en parte la posibilidad de cierto futuro armonioso: “Ao mesmo tempo atraída e avessa aos tentáculos morenos do homem que afinal estava vivo ao telefone, ela teve dúvidas quanto ao que fazer. Talvez aceitasse. Talvez fosse se perder somente por uma noite na escuridão morena daquele homem, daquele que seria o assim chamado outro, o outro” (107). Sin embargo, a pesar de que la duda parece sugerir un cambio de posiciones hacia esa otredad, la retórica de la conciencia de la protagonista confirma que los cambios aún están lejos de ver resultados satisfactorios e inmediatos. Al asociar a ese hombre con lo oscuro, la voz narrativa perpetua el imaginario del africano como un ser exótico y pospone el cambio de mentalidad que se necesita para la reestructuración de las relaciones sociales y la eliminación de actitudes discriminatorias. De la lectura de este cuento se infiere el largo proceso que queda antes de la deconstrucción total de estereotipos raciales que, como revela el análisis estadístico publicado por Folha de São Paulo, permanecen veladamente en el subconsciente colectivo: “A imensa maioria dos brasileiros demonstrou ter ou estar inclinada a ter atitudes preconceituosas em relação a pessoas negras, mas quis minimizá-las. Uma demonstração de cordialidade, talvez, para não ofender ainda mais a aquele que se discrimina” (11). El pesimismo que rezuma la obra de Felinto con respecto al futuro de las relaciones sociales coincide significativamente con un período de gran inestabilidad política debido a la corrupción y favoritismo existentes desde las esferas gubernamentales hasta la llegada del liberal Cardoso. Desde entonces parece haberse iniciado una etapa política más reconciliadora que va encaminada a reconsiderar el rol de la herencia africana en un proyecto de ciudadanía en constante movilidad.

El historiador Robert Levine comenta que desde 1996 se han implementado medidas integradoras similares a las practicadas en los Estados Unidos con el Affirmative Action. Asimismo el gobierno está apoyando a un grupo de descendientes de cimarrones en el interior de Bahía, en Rio das Ras, que iban a ser expulsados de sus tierras por un grupo de rancheros. Otros

ejemplos de cambio progresivo desde la instauración de la democracia son el caso de la ex-favelada Benedita da Silva, representante en el parlamento y la primera senadora negra en 1995. A nivel literario conviene mencionar la publicación en São Paulo de la obra poética y de los diarios completos de Carolina Maria de Jesus, mujer de las favelas cuyo nombre pasó al olvido después de haber ocupado en 1960 las primeras páginas de la historia nacional por el testimonio gráfico de la discriminación racial. La antología bilingüe editada por Miriam Alves y Carolyn Richardson Durham (1994), bajo el título *Em Fim. . . Nós. Escritoras Negras Brasileiras Contemporâneas*, es uno de los muchos textos literarios que están viendo la luz pública desde 1985 y que avala el espíritu de reformismo y revisionismo histórico que pondera en la actualidad. En este caso la edición de Alves y Durham refleja la recuperación de voces negras femeninas que testimonian sobre el silencio y la discriminación sufrida por la mujer afro-brasileña a lo largo de la historia. Los textos que contienen impulsan a reconsiderar las visiones del pasado, lo que Levine denomina en su análisis exhaustivo sobre Brasil, “the legacies of the past”, una estrategia fundamental que invoca a reconsiderar las desigualdades sociales y la inmovilidad social heredada del pasado si Brasil quiere enfrentarse dignamente y con éxito al futuro que se le avecina.

BIBLIOGRAFIA

- Alves, Miriam y Carolyn R. Durham. *Enfim...Nós/ Finally Us. Escritoras Negras Brasileiras Contemporâneas/ Contemporary Black Brazilian Women Writers*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1994.
- Amado, Jorge. *O Sumiço da Santa: Uma Historia de Feitiçaria*. Portugal: Publicações Europa-America, 1994.
- Bernd, Zilé. "The Construction and Deconstruction of Identity in Brazilian Literature." Amaryll Chanady. *Latin American Identity and Constructions of Difference*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.
- Bonatti, Pe. Mário. *Negra Bela Raiz. A Presença Negra na Formação do Brasil*. Aparecida, S.P.: Santuario, 1991.
- Braga, Julio. *Contos Afro-Brasileiros*. Salvador: Fundação Cultural do Estado de Bahia EGBA, 1989, 2 ed.
- Coutinho, Sonia. *O Jogo de Ifá*. São Paulo: Atica; Salvador: Fundação Cultural do Estado de Bahia, 1980.
- De Jesus, Carolina Maria. *Meu Estranho Diário*. Eds., José Carlos Sebe Bom Meihy y Robert M. Levine. São Paulo: Xama, 1996.
- Felinto, Marilene. *Postcard*. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- Levine, Robert. *Brazilian Legacies*. London y Armonk: M. E. Sharpe, 1997.
- Moura, Clovis. *As Injustiças de Clio. O Negro na Historiografia Brasileira*. Belo Horizonte: Nossa Terra, 1990.
- Racismo Cordial. A Mais Completa Análise sobre Preconceito de Cor no Brasil*. Folha de São Paulo y Datafolha. São Paulo: Atica, 1995.
- Ribeiro, Iyakemi. "Resgatando as Tradições Africanas no Brasil." *Revista Internacional de Estudos Africanos* (16-17), 1992-94. 267-272.
- Ribeiro, João Ubaldo. *Viva o Povo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- Segato, Rita Laura. "Ciudadanía: Por qué no? (Estado y sociedad en el Brasil a la luz de un discurso religioso afro-brasileiro)." Brasília: Instituto de Ciencias Humans, Departamento de Antropología, 1992.
- Valente, Ana Lúcia E. F. *Ser Negro No Brasil Hoje*. São Paulo: Moderna, 1987.
- Wafer, Jim y Hédimo Rodrigues Santana. "Africa in Brazil: Cultural Politics and the Candomblé Religion." *Folklore Forum* (23): 1/ 2, 1990. 98-114.