

UFPR

ATAS DO IV SIMPÓSIO DE LITERATURA NEGRA IBERO-AMERICANA

Rodrigo Vasconcelos Machado

***ATAS DO IV SIMPÓSIO DE LITERATURA NEGRA IBERO-
AMERICANA***

Organizador: Rodrigo Vasconcelos Machado



Curitiba, 2019

Copyright©2087 by Rodrigo Vasconcelos Machado

Conselho editorial:

Dr. Eduardo de Assis Duarte/UFMG

Dr. Rodrigo Vasconcelos Machado/UFPR

Dr. Uruguay Cortazzo González/UFPeI

Dr. Anelito de Oliveira/UNIMONTES

Dra Maria Nazareth soares Fonseca/PucMinas

Dra. Ana Beatriz Gonçalves/UFJF

Dr. Edimilson de Almeida Pereira/UFJF

Dr. Antonio D. Tillis/Universidade de Houston/USA

Capa: Foto

Copyright © Rodrigo Vasconcelos Machado

Organização

Rodrigo Vasconcelos Machado

APOIO:



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Atas do IV Simpósio de Literatura Negra ibero-americana [livro eletrônico]/ organizador Rodrigo Vasconcelos Machado. Curitiba: UFPR/SCHLA, 2019. 3,95Mb; PDF

Vários autores.

ISBN 978-85-99229-47-7

1. Literatura brasileira 2. Negro na literatura

I. Machado, Rodrigo Vasconcelos.

CDD-

Índices para catálogo sistemático:

1.Negros: Literatura brasileira: História e crítica

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-99229-47-7



9 788599 229477

SUMÁRIO

PREFÁCIO:

Rodrigo Vasconcelos Machado..... p. 06

1. PALESTRA

Presença da África na Literatura Brasileira: A palavra de autores negros em uma trajetória de resistência

Oswaldo de Camargop.08

2. MESAS REDONDAS

¡Levántate mulato! Manuel Zapata Olivella e a mestiçagem

Rodrigo Vasconcelos Machado.....p.22

¿Una literatura Euro-Brasileña? Reflexiones a partir de la polémica Ferreira Gullar-Cuti

Uruguay Cortazzo González.....p.30

Tradição e identidade negro-africanas na periferia literária da democracia racial

Felipe Fanuel Xavier Rodrigues.....p.36

3. COMUNICAÇÕES

Affonso Ávila e o pensamento barroco mestiço

Josuel Kovalski.....p.59

O negro em *Poeta em Nueva York*, de Federico García Lorca: por onde anda o mestiço?

Wagner Monteiro Pereira.....p.77

A desmitificação do luso-tropicalismo em *Caderno de memórias coloniais*

Lucas Esperança da Costa.....p.87

A construção da mestiçagem religiosa na narrativa *O compadre de Ogum*, de Jorge Amado.

Leonardo Mendes Gonçalves.....p.125

***Recordar es algo esquivo y necesario*: ecos da mestiçagem em Marta Quiñónez**

Marcela Batista Martinhão.....p.148

Apontamentos sobre identidade cultural na obra de Silviano Santiago

Ana Karla Canarinos.....p.163

Gênero e Mestiçagem na ensaística de Conceição Evaristo

Antoniele de Cássia Luciano.....p.173

Análise das obras *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*, *Vers le sud* e *Je suis un écrivain japonais* de Dany Laferrière, a partir da ótica da mestiçagem

Marcos Vidal da Silva Júnior.....p.195

A Mestiçagem no Quilombo de Palmares

Karla Cristina Eiterer Rocha.....p.217

Qual a cor do negro nos livros de Literatura Infantil?

Cristiane Veloso de Araujo Pestana.....p. 244

Ensaio inicial sobre a experiência da concha exposta na *escrevivência* das escritoras afro-brasileiras Maria Firmino dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo

Sueli de Jesus Monteiro.....p.269

Prefácio

No final do ano de 2018 conseguimos novamente realizar a quarta edição do *Simpósio de Literatura negra ibero-americana* em Curitiba. O resultado foi uma modesta publicação, onde o leitor poderá verificar como se configura o estado da arte das investigações, que tem por tema principal a problemática do negro escrito, seja no Brasil, seja nos países latino-americanos, bem como nos caribenhos. O elo que une este variado conjunto de pesquisas ultrapassa as fronteiras nacionais, isto é, as Américas, durante um período histórico, receberam um número considerável de africanos para o trabalho escravo, e suas memórias, histórias começam a ser redescobertas. A participação plena do negro, nos dias de hoje, nas sociedades americanas se depara com vários obstáculos, entre eles a lacra do racismo. Este simpósio teve como objetivo pensar a problemática da mestiçagem desde a ótica Negra, Indígena, Branca e Mestiça, bem como refletir sobre as causas da sua presença em quase todos os âmbitos da cultura e da sua adoção por parte da comunidade intelectual Ocidental. Portanto, esta proposição do debate da mestiçagem admitiu diferentes pontos de vista de acordo com a perspectiva étnica adotada, e, além disso, colocou o problema de por que uma questão especificamente ibero-americana e, por extensão, de países que passaram por alguma forma de dominação colonial está ultrapassando os limites geográficos e culturais. Portanto, estas atas são um mapeamento da configuração dos debates contemporâneos sobre a literatura negra ibero-americana, isto é, os textos e autores aqui investigados são colocados em relação a partir das suas semelhanças e diferenças. Cumpre destacar o surgimento de novas vozes críticas que renovam os estudos na área e prometem uma continuidade da reflexão sobre o tema no Brasil.

Deixo o meu agradecimento ao apoio decisivo dado pelas agências de fomento: CAPES e a PRPPG/UFPR que tornaram possível o Simpósio, e também, ao apoio dado ao evento pelos Programas de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de Juiz de Fora. Finalmente, agradeço aos autores que colaboram gentilmente com os seus textos.

Rodrigo Vasconcelos Machado/Organizador

1. PALESTRA

Presença da África na Literatura Brasileira: A palavra de autores negros em uma trajetória de resistência

Oswaldo de Camargo¹

Na Literatura brasileira, herdeira de numerosas tradições greco-latinas, por muito tempo se viu com naturalidade a ausência ou mínima presença da África em textos de autores que aqui fundiram sua escrita na linguagem de Camões, Gil Vicente, Sá de Miranda.

A África não se faz notar como merecedora de uma literatura. O nome África, trazida ao mundo ocidental pelos romanos, depois de ter nomeado o território de Cartago (seus habitantes eram denominados *afri ou mauri*), será notado quase sempre como apontando para um continente marcado por estranheza, exotismo e, futuramente, a partir do século XV, sobretudo em Portugal, como fornecedora do braço servil que o colonizador iria usar, por muito tempo, até a exaustão. No exame da futura presença da África na Literatura brasileira a partir do século XIX, relevam ressaltar que rente ao

¹ Oswaldo de Camargo (Bragança Paulista, 1936) é jornalista, com carreira de revisor, redator e resenhista literário no jornal O Estado de S. Paulo e no Jornal da Tarde. Foi, por sete anos, assistente da presidência na Imprensa Oficial do Estado. Ex-seminarista, cursou Humanidades (Latim, Português, Francês e Grego) no Seminário Menor Nossa Senhora da Paz, em São José do Rio Preto, SP. Palestrante, tem dado cursos de Literatura em várias escolas e universidades do País, destacando-se o de atualização para professores, ministrado em anos consecutivos na Universidade de São Paulo. Divulgador da cultura afro-brasileira desde os vinte anos, foi diretor, de 1957 a 1966, do Departamento de Cultura da Associação Cultural do Negro, de São Paulo, e participou da Imprensa Negra, contando-se entre suas atividades nesse meio o cargo de redator-chefe do jornal *O Novo Horizonte*, fundado e dirigido pelo professor Ovídio Pereira dos Santos, e da revista *Niger*, que teve entre seus colaboradores os jornalistas José Correia Leite e Fernando Góes, além de expoentes da vida associativa e cultural do meio negro paulistano. Foi com esse passado de militante que participou da fundação, em 1980, do Grupo Quilombhoje, coletivo de autores voltados para publicação, discussão e divulgação da Literatura negra em nosso país. Como escritor, conta-se entre alguns de seus livros *O Negro Escrito- Apontamentos sobre a Presença do Negro na Literatura Brasileira* (estudos literários); *O Carro do Êxito* (contos); *O Estranho* (poemas); *A Descoberta do Frio* (novela), *Oboé* (novela), *Raiz de um Negro Brasileiro* (memórias), *Lino Guedes – seu tempo e seu perfil* (ensaio), *Negro Drama- Ao redor da cor duvidosa de Mário de Andrade* (ensaio). É conselheiro do Museu Afro Brasil, em São Paulo.

nome África percorre a história antiga as denominações Cush, na Bíblia, e Etiópia, na Grécia, resgatadas modernamente em textos de escritores negros.

Os movimentos de libertação iniciados no continente negro no século XX, com notoriedade em países de língua portuguesa, como Angola, Moçambique, Cabo Verde, o absurdo do *apartheid*, na África do Sul, no enfrentamento do qual apareceu um autêntico herói negro, Nelson Mandela, trouxeram forte alento ao texto do escritor negro brasileiro. Com isso, ele vai focar a África, muitas vezes, como tema, de variado modo. Um exemplo, entre numerosos: é com naturalidade, olhando-se como herdeiro também da África, que Chico César, compositor, cantor e poeta preto, falará de sua origem afro-brasileira, em gravação de 2009: “Mamãe África, a minha mãe é mãe solteira (...)”, fazendo companhia a poetas, poetisas e contistas negros, entre os quais tinham notável presença Oliveira Silveira, Paulo Colina, Abelardo Rodrigues, Cuti (Luiz Silva), Conceição Evaristo, Márcio Barbosa, Miriam Alves e tantos outros.

Fato é que a Literatura escrita por negros no Brasil vem, desde seu início no século XIX, cumprindo um trajeto de resistência com a Palavra.

Resistência a quê?

Resistência à noção entranhada por muito tempo no Ocidente de que o oriundo da África não tinha condição de ser possuidor também de territórios em que reinassem o Espírito, o Belo, a Transcendência. Uma noção que, pelo dano enorme que foi a escravidão instrumentalizada pelo homem branco, continua instalada na crença de muita gente que nasceu e habita nesta pátria chamada Brasil. A Literatura escrita por negros no País é bem - entendida e divulgada, instrumento contra esse malefício.

Atentando-se no conceito do que é Literatura, vê-se que ele aponta para numerosas definições. Basta, no entanto, para o intento deste texto, esta norma, das menos complexas entre as demais: “Literatura é um tipo de conhecimento expresso por palavras polivalentes” (*Dicionário de termos literários*, Massaud Moisés, Cultrix, 1982, p.314).

É defronte a essa simples definição que se vão criar os textos em condição de serem lidos e fruídos como Literatura negra, algo que, a despeito de ter sido moldado há mais de 50 anos, ainda não entrou nos manuais da Literatura brasileira. E é também diante desse conceito que a África será sonhada, transfigurada e literariamente esmiuçada, no início, as mais das vezes, por autores brancos brasileiros, com algo, porém que os delimitará literariamente: só o autor negro chamará a África de mãe,

nutriz, só ele cantará a ausência dela em seu viver brasileiro durante tanto tempo, como se pode ler em *Oferenda*:

Que farei do meu reino: um terreno
no peito,
onde pensei pôr minha África,
a dos meus avôs, a do meu povo de lá e que me deixam
tão sozinho?
Como pensei falar à minha mamãe África
e oferecer-lhe, em meu peito, nesta noite turva,
os meus pertences de vento, sombra e lembrança,
o meu nascimento, a minha história e o meu
tropeço
que ela não sabe, nem viu, e eu sendo filho dela!
-- Ó mamãe, minhas fraldas estão cheias de brancor,
e ele cheira tanto!
Às vezes penso, em minha solidão, na noite turva,
que você me está chamando com o tambor do vento;
abro a janela, olho a cidade, as luzes me trepidam
e eu perco o condão de te achar entre odores vários
e tanta dor de gente branca, preta, variada
gama e tessitura de almas, ânsias, medo!
Como sonhei falar, sozinho, à minha mamãe África
e oferecer-lhe, em meu peito, nesta noite turva,
os meus pertences de vento, sombra e lembrança,
o meu nascimento, a minha história e o meu tropeço
que ela não sabe, nem viu, e eu sendo filho dela!

(CAMARGO, Oswaldo de, *In: Estranho*, A Edição Roswhita Kempf, São Paulo, 1984, p.52)

Luiz Gama (Salvador, 1830- São Paulo, 1882), com que se inicia a presença do “eu” negro em nossa literatura, expresso no nonagésimo primeiro verso do seu poema “Quem sou eu?” ou “Bodarrada”, como é, desde muito tempo conhecido - (*Se negro sou ou sou bode*)-, já em dois pseudônimos seus porta como distintivos de sua negridão duas palavras que remetem à África: os apelativos Afro (*afër*, do Latim: africano) e Getulino, este, por muito tempo um termo enigmático, mas certamente originado da região Getúlia, na África mediterrânea, existente com essa denominação

até o século IV depois de Cristo, e que opôs prolongada resistência à tentativa de dominação romana. Sem dúvida, Gama, autodidata ferrenho, descobriu Getúlia através de suas leituras de história antiga e adotou Getulino como estratégia de resistência, levando a presença dessa parte antiga da África a trafegar em textos da Literatura brasileira.

É de vária em face de inspiração que vem da África, desde o início, com Luiz Gama. Desse modo, por exemplo, há o riso e a galhofa em “Lá vai verso!”, texto dos mais citados do Poeta:

Ó musa de Guiné, cor de azeviche,
Estátua de granito denegrado,
Ante quem o Leão se põe rendido,
Despido do furor de atroz braveza;
Empresta-me o cabaço d’urucungo,
Ensina-me a brandir tua marimba,
Inspira-me a ciência da candimba,
Às vias me conduz d’alta grandeza.

(*Primeiras trovas burlescas de Luiz Gama*. Organização e Introdução de Ligia F. Ferreira, página 10. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2000).

Em São Paulo, sobretudo, Luiz Gama será, no segundo decênio do século vinte, a par de sua memória sempre viva nos movimentos sociais, como a Frente Negra², ou culturais, como a Imprensa Negra³, o inspirador de Lino Guedes (Socorro, SP, 1897- São Paulo- 1951), poeta que, após Cruz e Sousa (Desterro, Santa Catarina, 1861- Sítio-

² Em setembro e outubro de 1931, o intelectual negro Arlindo Veiga dos Santos organizou vários encontros públicos para discutir a criação de uma organização que, diferente das que atuavam na época, tivesse por finalidade principal a presença negra na política do País. No dia 12 de outubro, a Frente Negra foi oficialmente inaugurada, em São Paulo, tornando-se um movimento destinado a congregar os elementos da raça no Brasil. Atuou até 1937, extinguindo-se com a proibição de todos os partidos políticos, por ordem do ditador Getúlio Vargas. Ao leitor interessado recomenda-se *Frente Negra Brasileira*, publicação com uma série de depoimentos de negros que dela participaram, colhidos pelo pesquisador Márcio Barbosa, que os editou em 1998 pelo *Quilombhoje*, o primeiro grupo de intelectuais negros em São Paulo, reunido em 1980, com a finalidade precípua de fazer e discutir literatura de afrodescendentes. Além do texto de Márcio, lê-se com proveito o capítulo “A Frente Negra Brasileira”, inserido nas páginas 228-241 do livro *Negros e Brancos em São Paulo (1888-1988)*, pesquisa do brazilianista George Reid Andrews, publicado pela EDUSC- Editora da Universidade do Sagrado Coração, Bauru- SP, 1998.

³ Imprensa alternativa feita por negros e que, iniciada no Rio de Janeiro, em 1833, com o jornal *O Homem de Cor*, alterado no terceiro número para *O Mulato ou O Homem de Cor* (Tipografia Fluminense de Brito & Cia.), alcançou no País até 1986 mais de oitenta títulos. Para se entender a gênese dessa imprensa e o seu significado histórico, recomendam-se o estudo *Imprensa Negra no Brasil do Século XIX*, de Ana Flávia Magalhães Pinto (coleção *Consciência em Debate*, Selo Negro Edições, São Paulo, 2010, e *Imprensa Negra Paulista (1915-1963)*, de Miriam Nicolau Ferrara (FFL-USP, 1986)).

Minas Gerais, 1898), reatará a temática negra na Literatura escrita por afro-brasileiros em nosso país, cuja floração maior aparecerá a partir dos anos 1970, tendo São Paulo como seu espaço de maior criação.

Vale lembrar que até o aparecimento, em 1843, de *O Filho do Pescador*, primeiro romance brasileiro, do mulato Teixeira e Sousa (Cabo Frio- Rio de Janeiro, 1812- Rio de Janeiro, 1861), toda a manifestação literária se fazia com versos. Desse autor, que também era poeta, lê-se no seu poema narrativo *A Independência do Brasil*, esta passagem que remete à África:

Era o moço Gonzaga descendente
de pais d'Europa: belo era e formoso:
De Nunes veio a avó d'África ardente,
O avô d'Europa; lindo era e garboso;
Destarte tinha a cútis o acidente
Entre o branco, entre o preto duvidoso;
Era Gonzaga branco, e na presença
havia entre eles esta só diferença

(*O Negro Escrito*, Oswaldo de Camargo, p. 35, apud *O Negro na Literatura Brasileira*, Gregory Rabassa, Cruzeiro, 1945).

Deduz-se desses exemplos que antes do aparecimento, nos anos 1970, do coletivo de escritores negros do País, publicando poemas e contos, por vezes o romance, os quais já podem firmemente ser chamados Literatura Negra, houve sim o cultivar de uma temática na qual apareceria um dos poemas mais conhecidos e mais declamados da Literatura brasileira, que é *Vozes d'África*, de Castro Alves (Cabaceiras, atual Castro Alves, 1847; Salvador, 1871). *Vozes d'África*, com o *Navio Negreiro* do poeta baiano, foi “um vendaval poético” espalhando a ideia de que urgia sem tardança fazer-se a abolição. Este excerto de *Vozes d'África* expõe a comoção do Poeta, portando-se como altissonante voz da África:

E nem tenho uma sombra de floresta...
Para cobrir-me nem um templo resta
No solo abrasador...
Quando subo às pirâmides do Egito,
Embalde aos quatro céus chorando grito:
“Abrija-me -me, Senhor...”

Como profeta em cinza a fronte envolve
velo a cabeça no areal, que volve
o siroco feroz...
Quando eu passo no Saara amortalhada...
Ai! dizem: "Lá vai a África embuçada
no seu branco albornoz..."

(in *Os Escravos*, Livraria Martins Editora, São Paulo, 1947, p. 164)⁴

Nenhum poeta houve tão venerado e permanente nas reuniões das associações negras dos meados do século XX, pelo menos em São Paulo. Nenhum teve condição de se manifestar tão fundamente como poeta negro

O "Navio Negreiro" foi nos anos 1950-60, presença obrigatória na Associação Cultural do Negro⁵ na Paulicéia e em outras que existiam em bom número em cidades do interior. Nas suas tertúlias litero-musicais e nas datas festivas, como o 13 de Maio ou Dia da Mãe Preta, 28 de setembro, o poema famoso, zarpando com o ímpeto dos versos, relembra aos presentes - quase todos negros e mulatos - que ainda "stamos em pleno mar..."

É também diante da África que aparecerá na Literatura brasileira, em 1897, o texto mais doloroso sob o aguilhão do preconceito e das teorias racistas espalhadas naquele século. "Emparedado", de Cruz e Sousa, é o poema do desamparo, um negro, no século XIX, clamando entre muros:

--Tu és dos de Cam, maldito, réprobo, anatematizado! Falas em Abstrações, em Formas, em Espiritualidades, em Requintes, em Sonhos! Como se tu fosses das raças de ouro e da aurora, se viesses dos arianos, depurado por todas as civilizações, célula por célula, tecido por tecido, cristalizado o teu ser

⁴ Expõe Edson Carneiro que "A despeito da enorme contribuição que este poema representou para a campanha abolicionista, é fácil notar que Castro Alves estava desinformado sobre o tráfico e que a África que tinha diante dos olhos não era a África negra, que dera escravos ao Novo Mundo. Era a África do deserto do Saara, das pirâmides do Egito, das descrições da Bíblia, sob a influência dos árabes. Uma África literária. O negro veio para a América de regiões cobertas de rios e lagos, a chamada pátria do verdadeiro negro (**true Negro**), que compreende a região em torno do Golfo da Guiné, e da zona meridional, habitada pelos povos de origem banto. (in **Antologia do Negro Brasileiro**, Editora Globo, Porto Alegre, 1950, p.44)

⁵ Fundada em 1954, em São Paulo, a Associação Cultural do Negro foi, entre uma dezena de outras associações do gênero, a mais influente e respeitada. Abrigou militantes antigos da Imprensa Negra, como José Correia Leite; Jayme Aguiar; Henrique Cunha, além de intelectuais mais novos, entre eles o jornalista, cronista e crítico Fernando Góes; o poeta Carlos de Assumpção, autor do poema Protesto, divulgadíssimo no meio negro; Solano Trindade, "poeta do povo". Entre intelectuais não negros que lá se encontravam devem ser lembrados Florestan Fernandes, o escritor e animador cultural Henrique L. Alves, a poetisa Colombina (Yde Schloenbach Blumenstein), fundadora da Casa do Poeta; Afonso Schmidt, autor de A Marcha, romance sobre a Abolição; o historiador literário Nestor Gonçalves. Encerrou suas atividades em 1964.

num verdadeiro cadinho de ideias, de sentimentos - direto, perfeito, das perfeições oficiais dos meios convencionalmente ilustres! (...)

Artista! Pode lá isso ser se tu és da África, tórrida e bárbara, devorada insaciavelmente pelo deserto, tumultuando de matas bravias, arrastada sangrando no lodo das Civilizações despóticas, torvamente amamentada com o leite amargo e venenoso da Angústia! (...)

(Cruz e Sousa, Obras. *Evocações, introdução de Fernando Góes*. Edições Cultura, Tomo II, 2ª edição, 1945, p. 399)

Neste breve trajeto d'África como motivadora de textos literários de escritores negros brasileiros, cabe indagar que heranças receberam e retiveram, a partir de Luiz Gama, Castro Alves, Cruz e Sousa, até chegar à atualidade.

Para nós, o texto que rebate mais fortemente a angústia dilacerante de Cruz e Souza na contemplação de si mesmo como filho da África encontra-se no livro *Cantares ao meu povo*, do poeta negro recifense Solano Trindade (Recife, 1908- Rio de Janeiro, 1974). E ele o faz com convicção estética e política, em poema inúmeras vezes declamado, que é “Sou negro”, no qual o poeta se ata exemplarmente à ancestralidade africana:

Sou Negro

Meus avós foram queimados

pelo sol da África

Minh' alma recebeu o batismo dos tambores

atabaques, gonguês e agogôs

Contaram- me que meus avós

vieram de Luanda

como mercadoria de baixo preço

plantaram cana pro senhor do engenho novo

e fundaram o primeiro Maracatu,

Depois meu avô brigou como um danado

nas terras de Zumbi

Era valente como quê

Na capoeira ou na faca

escreveu não leu

o pau comeu
Não foi um pai João
humilde de manso

Mesmo vovó
não foi de brincadeira
Na guerra dos Malês
ela se destacou

Na minh'alma ficou
o samba
o batuque
o bamboleio
e o desejo de liberdade...

(*Cantares ao meu povo*, prefácio e seleção de Álvaro Alves de Faria, Brasiliense, São Paulo, 1981, p. 32)

Em 1997, Moema Parente Augel, baiana, na época pesquisadora do INEP- Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa da Guiné-Bissau publicou o artigo “A Imagem da África na Poesia Afro-Brasileira Contemporânea”, epigrafiado com os versos:

Eu sou a África
o esteio do Universo
e a confiança do porvir

Tirados do poema *Bandeira negra*, página 39 do livro *Lamentos, só lamentos*, do poeta negro Bélsiva, que o lançou em 1973.

Pelo muito que Moema conhece a respeito, graças à sua dedicação ao tema e permanência há decênios nesses estudos, citamos os dois primeiros parágrafos de seu texto:

Desejo tratar de escritores brasileiros, quase desconhecidos da crítica consagrada, um grupo dinâmico e atuante de poetas e contistas de ambos os sexos, espalhados por todo o Brasil, que vêm escrevendo e publicando desde a década de 70, mas que continuam quase completamente ignorados e silenciados, só excepcionalmente contando com o apoio de pequenas casas editoriais.

São escritores que se chamam a eles mesmos de escritores negros, que proclamam uma literatura negra, isto é, afro -brasileira, ressaltando a sua

africanidade, as suas origens distantes da ação civilizatória colonizadora, a sua cultura não pautada nos moldes da cultura dominante.” (Moema: *A imagem da África na Poesia Afro- Brasileira contemporânea*, 9 Afro - Ásia , 1997, p.183)

Importa, em vista do que até aqui expusemos, leitura atenta do texto de Moema, que sobressai entre tantos outros estudiosos dessa Literatura, sobre a qual se detiveram interessados no tema como Roger Bastide, David Brokshaw, Zilá Bernd, Benedita Gouveia Damasceno, listada em um número que, desde os anos 1950, vem crescendo em todo o Brasil, necessitando atenção especial o estudo Literatura Negra brasileira, do intelectual negro Cuti (Luiz Silva).⁶

África, tematizada no meio das palavras Angústia, Resistência, Esperança, por vezes o Rancor. Assim, entre os versos de Eduardo de Oliveira, que estreou em 1958 com o livro *Além do Pó*, fixaram-se estes do poema Banzo:

Eu sei, eu sei que sou um pedaço d'África

pendurado na noite do meu povo.

Trago em meu corpo a marca das chibatas

como rubros degraus feitos de carne.

E, ainda:

Eu sei, eu sei que sou um pedaço d'África

pendurado na noite do meu povo.

Eu sinto a mesma angústia, o mesmo banzo

que encheram , tristes, mares de outros séculos...

por isso é que ainda escuto o som do jongo

que fazia dançar os mil mocambos...

e que ainda hoje percutem nestas plagas.

(Eduardo de Oliveira. *Banzo*, in *Evangelho da Solidão* (reunião de cinco livros), edição do autor, São Paulo, 1969, p. 99)

⁶ Bastide, Roger. *Poetas do Brasil*. Curitiba, Guaíra (s.d.); Brookshaw, David. *Raça & Cor na Literatura brasileira*, tradução de Marta Kirst. Mercado Aberto, Porto Alegre, 1983; Bernd, Zilá (org.). *Poesia negra brasileira: antologia*. Porto Alegre, 1992; Damasceno, Benedita Gouveia. *Poesia negra no modernismo brasileiro*, Campinas, SP, Pontes, 2003; Cuti (Luiz Silva). *Literatura negra brasileira- Consciência em debate*. Selo Negro, São Paulo, 2010.

Oliveira Silveira, poeta afro-gaúcho, se expressa, no mesmo diapasão negro - literário de angústia, redimido por riquíssimas metáforas:

Um talho fundo na carne do mapa:

Américas e Áfricas margeiam.

Um navio negreiro como faca:

mar de sal, sangue e lágrimas no meio.

Um sol bem tropical ardendo forte,

ventos alíseos no varal dos juncos

e sal e sol e vento sul no corte

de uma ferida que não seca nunca.

(Charqueada Grande, Silveira, *Roteiro dos Tantãs*, edição do autor, Porto Alegre-RS, 1981, p. 81)

Mas também há alegria, no sonho com a África, celebrando uma volta mítica à terra dos antepassados:

Ainda vamos embora, vamos embora

viver na terra do Congo!

Vamos embora, malungo, vamos embora,

batendo a palma no bumbo

do vento que nos ampara

nas suas hastes de sopro.

Vamos embora, sem nó

no pulso que já doía

Vamos embora, moendo

a cana que nos moía.

Vamos voltar para a terra

amada do nosso Congo !

Bandeiras, fogos, o estrondo

do jongo de encontro à lua;

Vestida de brisa fina,

samba e ri a preta-mina.

Leocádia já nem sabe

se cabe na sua mão

a semente que lhe deram...

Hasteado o estandarte,

o negro come a extrema

fatia do antigo medo...

(Oswaldo de Camargo, Festa, in *Antologia de Poetas da Cacimba*, org. Mozart, Editora Maturi, Natal-RN, 1976, p. 106)

Se a África aparece em textos de poemas e ficção de negros, nos quais a intenção é as mais das vezes resistir a uma situação secular de ausência de cidadania, desigualdade e expor repúdio diante de uma história quase sempre transcorrida em meio a desprezo e sofrimento, deve-se registrar seu trânsito também na literatura infanto-juvenil, oportunidade não só para o conteúdo afro, mas também para capas e ilustrações de livros que remetem à alegria e ao orgulho de ser filho da “mãe origem” de todos os povos do mundo. Exemplo é o livro *Os Reizinhos de Congo*, de Edimilson de Almeida Pereira, poeta, crítico e professor de Literatura em Juiz de Fora, Minas Gerais. (Paulinas. Coleção Árvore Falante, São Paulo, 2007).

Observa Moema que “o afro-brasileiro sente-se estreitamente ligado ao outro lado do oceano. O poema de Cuti intitulado *Vento* é de grande lirismo e traduz exemplarmente esse sentimento de pertencer pelo menos em parte ‘ao lado de lá’, estar unido atavicamente ao outro continente, de onde emana uma potente força alentadora: (*Imagem da África na Poesia Afro-brasileira Contemporânea*, Afro-Ásia, 19/20, 1997, p.193)

Vem da África

soprando a gente por todos os poros do mundo

vem de lá

vem do chão

do vulcão
na maré
esse vento de fé
vem
vem do calor uterino da terra...
estufa a vela negra
não há calmaria...
Os troncos de açoite flutuam nas ondas dos fatos
que o vento agita no prato cheio do século
vem no mar
vem no ar do olhar
vem no sol
nos soltando
em sustos adocicados e sorridentes
das presas brasileiras do gavião
das presas de ferro comum europeu
É um grito-corisco - constante que encontra
descanso no sangue
frescor nas palavras
harmonia no corpo
é o som da dança - de- roda dos planetas
o brilho sorrido das estrelas em céu negrejando
o cheiro do trabalho na cadência dos calos
o sabor da vida a se construir na língua do futuro
na conversa do tambor versificando os passos
O coração é um franco- atirador
em respiração de maré cheia.

(conforme publicado na antologia bilingue *Schwarze Poesie – Poesia Negra*, organizada por Moema Parente Augel, edição diá, Alemanha, 1988, p. 42),

Hoje são numerosos os livros na literatura brasileira escrita por negros que se editam com a intenção clara de trazer textos, capas e ilustrações apontando a presença

da África. Alguns foram publicados já há decênios, como os *Contos de Nagô*, do baiano Deoscóredes dos Santos (Mestre Didi), nascido em Salvador em 1925 e na mesma cidade falecido, em 2011, outros apareceram em sequência, como *Roteiro dos Tantãs*, do poeta afro-gaúcho Oliveira Silveira. Entre os mais recentes sublinhe-se *Ogum's Toques Negros*, antologia com poetas de uma geração bem posterior à de Silveira e que teve como organizadores Guellwaar Adún, Mel Adún e Alex Rats. (Edição Ogum's Toques Negros, Salvador - BA, 2014).

Fato é que a África, mãe, continua sendo presença e tema na Literatura brasileira, por força do caminho que vem percorrendo, desde muito, a Literatura Negra. Caminho em que seguem irretocáveis, os versos de Eduardo de Oliveira, inscritos desde 1969 na Literatura brasileira, e que são filial declaração de reconhecimento da África como presença atuante no meio afro- brasileiro:

Eu sei, eu sei que sou um pedaço d' África
pendurado na noite de meu povo.

2. *MESAS REDONDAS*

***Levántate mulato!* Manuel Zapata Olivella e a mestiçagem**

Rodrigo Vasconcelos Machado/UFPR⁷

I. Introdução

Alguns escritores quando atingem a sua maturidade conseguem sintetizar a sua obra e o seu pensamento após refinarem suas colocações iniciais a luz da sua experiência de vida e dos seus caminhos de reflexão. Portanto, chegar ao final de um percurso crítico sendo coerente com os seus escritos é uma qualidade que denota uma excepcional práxis intelectual. Manuel Zapata Olivella (1920-2004) seria um desses exemplos. O uso da categoria da mestiçagem e sua consciência conferiu um sabor novo à sua ensaística que pode se valer de culturas diferentes para investigar a questão racial na sociedade colombiana a partir de uma perspectiva cultural e social.

A mestiçagem tradicional da metade do século XX propunha que as etnias africana e indígena apenas contribuíram para o fortalecimento do europeu: seria uma diferença negativa ou positiva. No caso de Zapata Olivella, podemos dizer que em linhas gerais suas proposições não se inscreviam nessa corrente, pois a sua perspectiva crítica ultrapassava a mestiçagem tradicional ao focar o papel formador das etnias africana e indígena para a identidade colombiana e por extensão latino-americana, isto é, não haveria uma etnia que se destacasse das demais. A simetria e as trocas culturais estavam no centro da sua reflexão. Em outras investigações realizadas dos seus escritos⁸ já nos deparamos com a problemática da mestiçagem, isto é, esta questão é um dos eixos que atravessa tanto a sua reflexão ficcional como a ensaística. Digamos que é uma das portas para adentrarmos e compreendermos com propriedade o seu processo de criação, e, constatar que o ficcionista e o ensaísta caminham de mãos dadas e não em trajetórias opostas.

⁷ Pós-doutor em Estudos Literários pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2016). Possui mestrado em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais (2000) e doutorado em Letras (Língua Espanhola e Literaturas Espanhola e Hispano-Americana.) pela Universidade de São Paulo (2005). Atualmente é professor associado III da Universidade Federal do Paraná e coordena o grupo de pesquisa do CNPQ *Literaturas ibero-americanas*.

⁸ C.f. “A negrura da mestiçagem de Manuel Zapata Olivella”, In: *Atas do III Simpósio internacional de literatura Negra Ibero-americana*, pp. 60-71, 2017.

Para este ensaio, nos valeremos de uma única obra, a saber, a autobiografia *Levántate mulato! Por mi raza hablara mi espíritu*, de 1990. Um dos dados que corrobora a importância da autobiografia intelectual para o entendimento da prática intelectual de Zapata Olivella é o fato de ter sido escrita e publicada na sua maturidade e ser uma espécie de síntese do seu pensamento, bem como de dialogar com outros dos seus textos ficcionais e ensaísticos.

II. Primeiras considerações

A autobiografia *Levántate mulato!* será aqui, então, o nosso ponto de partida para compreender a mestiçagem proposta por Zapata Olivella. O título é um imperativo para o mulato ocupar o seu espaço e depois enuncia a frase do ensaísta José de Vasconcelos, isto é, *Por mi raza hablara mi espíritu*. Esta frase está no portal da Universidade Autônoma do México e nos diz muito de como foi a sua experiência pessoal de contato com outros povos ao longo da sua vida. O espírito que falará é plural, na medida em que os que não têm voz serão escutados independentemente da sua etnia de origem. O ponto de inflexão é que a assunção do mestiço permitirá que os dizeres subalternos possam se manifestar, isto é, não é uma única raça que poderá enunciar, mas uma constelação de vozes que foram durante muito tempo obnubiladas e submetidas.

A obra em linhas gerais se compõe de um conjunto de variadas reflexões que recuperam uma parte da trajetória da sua vida e do processo de criação ficcional, isto é, desvenda os bastidores do seu projeto intelectual e como seu deu a sua formação como escritor. O mulato da sua autobiografia tem que se levantar: é uma ordem. Muito mais que um objeto ou ser invisível para a sociedade, ele passa a reivindicar o seu lugar a partir do diálogo que estabelece com as outras raças que engendrarão a cultura colombiana e por extensão, a latino-americana. A escolha do gênero do ensaio autobiográfico foi feliz, pois o autor através da primeira pessoa estabelece um pacto de leitura onde o seu companheiro de viagem, o leitor se torna um *ekobio* amigo, isto é, poderá ter mais elementos para escutar e compreender os subalternos da sociedade.

Um dos principais pontos da reflexão de Zapata Olivella é a de colocar o elemento africano como o intermediador entre o indígena e o branco. A mistura entre as

etnias que ocorreu ao longo da história do processo colonizador se deu por meio da violência e engendrou traumas que ainda existem, e, as tentativas de apaziguamento, como a democracia racial, o embranquecimento, etc, colocaram em segundo plano as demandas sociais dos excluídos do sistema. Zapata Olivella, no seu percurso biográfico, toma consciência do seu lugar na sociedade colombiana, isto é, aos vinte anos está consócio de sua hibridez cultural (ZAPATA OLIVELLA, 1990, p.17). A partir daí terá ele próprio como parâmetro para cotejar com a situação em que se encontram os povos transplantados e os autóctones do continente americano. Para tal se valerá inicialmente da medicina Ocidental, mas aos poucos se dará conta que esta não é suficiente para estabelecer um diálogo satisfatório com as pessoas com quem se depara no seu caminho, pois estas também têm suas tradições e saberes que não são levados em conta pelas elites da sociedade. Zapata Olivella descobre então que o que foi aprendido também está contaminado por uma visão de mundo que não considera a sua realidade imediata. A sua formação em uma das profissões mais tradicional da sociedade é aos poucos minada pela realidade social e pelo seu lugar de enunciação, isto é, Zapata Olivella não tem como fugir da sua origem e dos seus ancestrais. Inicialmente, a sua diferença racial poderia ser um obstáculo, mas ao tomar consciência de si e do seu lugar, Zapata Olivella reverte a sua situação: “Yo había nacido del cruce de muchas sangres y sentía el potencial creador del joven que reclamaba un lugar en mi suelo sin reverencia ni claudicaciones ante ningún amo y señor extraño.” (ZAPATA OLIVELLA, 1990, p.18). O seu passado e dos seus ancestrais seria o ponto de partida para algo novo e criador, pois o processo colonizador tentou de diversas maneiras apagar a diferença e homogeneizar a cultura, mas surgiram fissuras que evidenciavam que a negação da hibridez cultural era uma falácia: “Por el contrario, yo veía regocijado que esos cuatro siglos de opresión colonizadora habían tratado inútilmente de borrar la cultura de mis antepasados africanos.” (ZAPATA OLIVELLA, 1990, p.19).

Zapata Olivella consegue superar o trauma do processo colonizador e distinguir o que poderia ser bom da cultura do branco colonizador do seu lado opressor que deveria ser descartado. Destarte, quando enuncia que busca os seus ancestrais remete a todas as heranças culturais que faziam parte da formação do povo colombiano. Tal atitude poderia ser entendida como uma traição a causa dos afro-colombianos, mas para Zapata de Olivella está além disso: “¿Híbrido o nuevo hombre? ¿Soy realmente un traidor a mi raza? ¿Un zambo escurridizo? ¿Un mulato entreguista? O sencillamente un mestizo americano que busca defender la identidad de sus sangres oprimidas.”

(ZAPATA OLIVELLA, 1990, p.21). Ao se enquadrar na categoria de mestiço, Zapata Olivella sabe que não há como evitar o diálogo, mas a partir de um lugar de enunciação que busca a simetria e não o seu apagamento e/ou o pertencimento a uma única etnia. A categoria da mestiçagem em si é problemática devido à assunção ao longo da história de abordagens que vão de acordo com as considerações e o lugar que ocupam na sociedade os seus enunciadoreis. No caso de Zapata de Olivella o seu signo é otimista, mas com pleno conhecimento que a sua origem seria o ponto de partida para a elaboração do seu caminho de reflexão.

A trajetória de Zapata Olivella, como vimos antes começa pelo seu reconhecimento dos seus ancestrais, isto é, a sua árvore genealógica tem diversos galhos provenientes de um mesmo tronco. O mapeamento de parentesco desvela a necessidade de se levar em conta os diversos contatos interculturais que se realizaram ao longo de várias gerações. A sua família era bem extensa e criou laços que foram muito além do círculo de parentes mais próximos: “En Cartagena fui conociendo gradualmente la extensa parentela negra que me ligaba por sangre al historial de la esclavitud.” (ZAPATA OLIVELLA, 1990, p.42). Temos, então, um duplo movimento: 1º) a questão biológica se destaca pelos diversos cruzamentos inter-raciais. Zapata Olivella identifica na sua família elementos africanos, europeus e indígenas. A própria consciência de sua hibridez exige que ele examine e indague nos seus antepassados a sua origem e de como esta foi se transformando e o seu resultado: “Nobles, assaltantes, violadores, o simplemente ancestros, reposan también en el sedimento de mi propia sangre. Aceptarlos o rechazarlos es un acto de lucidez o de inautenticidad.” (ZAPATA OLIVELLA, 1990, p.48); 2º) a partir dos desdobramentos do movimento anterior será possível entender como se deu a sua formação intercultural: “En este ambiente de mulatería comenzó a despertar mi conciencia mágica.” (ZAPATA OLIVELLA, 1990, p.40).

O pertencimento de Zapata Olivella a uma única etnia, a africana, já é comprometida no início da sua tomada de consciência, pois ele se declara mulato, mestiço e isso implica no reconhecimento da sua alteridade, isto é, de estar em um entre lugar. Muito diferente do protagonista do conto de João Guimarães Rosa, *A terceira margem*, que escolhe entrar em uma canoa por motivos desconhecidos, mas por vontade própria. Zapata Olivella sabe que está opção não foi dada aos seus ancestrais africanos que foram raptados para trabalharem como escravos nas Américas. Nos navios

negreiros que cruzaram o Atlântico surgiu então a *malungaje*⁹. Seria uma forma de camaradagem surgida durante a travessia entre pessoas de diversas etnias, mas rotuladas como “negros”, isto é, uma generalização para facilitar o controle e evitar possíveis focos de resistência. Zapata Olivella sabia que a diversidade dos povos submetidos à escravidão deveria ser colocada no seu devido lugar: “Dentro del calificativo genérico de negros se trasegaron diversidad de sub-grupos étnicos, lenguas, religiones y tecnologías tradicionales que en muchos aspectos rivalizaban con las de los europeos.” (ZAPATA OLIVELLA, 1990, p.40).¹⁰ As memórias oriundas da terra de origem se perderam, mas alguma coisa sobreviveu ao processo de aculturação. No entanto, até em parentes próximos de Zapata de Olivella, a consciência da negritude deixou de existir: “La última hija de mi abuela, mi tía Estebana, constituyó el nudo donde confluía y se dispersaba el ancestro africano. Aunque proseguía apegada a los hábitos traídos por los prisioneros, el cuño hispano borró de su memoria la conciencia de su negritud.” (ZAPATA OLIVELLA, 1990, p.59). Curiosamente, a consciência da negritude de Zapata de Olivella foi despertada no período da sua formação intelectual, da qual comentaremos no próximo tópico.

III- O percurso intelectual de Manuel Zapata Olivella

Os caminhos de reflexão pelos quais Zapata Olivella percorreu corroboram o seu ponto de vista em relação à mestiçagem, isto é, são coerentes com o seu pensamento crítico. Como se constata nos anos iniciais da sua vida é a definição da sua profissão no futuro, isto é, a medicina: “Entre tíos yerbateros y tías parteras, mi destino de médico se abría paso sin que yo lo adivinara en mis años de infante.” (ZAPATA OLIVELLA, 1990, p.33). O seu ponto de partida e de referência será o da sua tradição cultural. Os anos de formação serão decisivos para a construção do seu lugar de enunciação em uma sociedade multirracial. A base será dada pela figura paterna que possibilitará que mais

⁹ C.f BRANCHE, Jérôme. *Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana*. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia, 2009.

¹⁰ Um ponto de vista muito próximo da colocação de Zapata Olivella foi desenvolvido pelo brasileiro Manuel Querino: MACHADO, Rodrigo V. “Saberes & sabores na ensaística de Manuel Querino”. _____. *Panorama da literatura negra ibero-americana*. Curitiba: Imprensa UFPR, 2015.

adiante Zapata Olivella possa por si só redescobrir os seus ancestrais e conjugar as diferenças. O saber transmitido pelo pai dialogava entre o culto e o popular ao reunir o pensamento Ocidental com o ensinamento da tradição, e, com isso alimentará a curiosidade intelectual do filho que poderá por si só buscar outros elementos para complementar a sua formação: “Cualquiera que sea la explicación que quiera darse a que los tres coincidamos en exaltar los valores de la cultura popular, encontramos en el ejemplo paterno la más profunda motivación.” (ZAPATA OLIVELLA, 1990, p.88).

Destarte, o liberalismo enciclopédico paterno favorecerá mais adiante a postura de Zapata Olivella diante das questões que enfrentará ao longo da sua vida. Tendo o pai como o seu mentor e uma biblioteca abastecida foi possível um aprendizado satisfatório: “El maestro, rodeado de libros, ejercía el dominio absoluto sobre nuestro pensamiento filosófico y político, mientras que la educación del comportamiento estuvo a cargo de su mujer, nunca separada de su prole.” (ZAPATA OLIVELLA, 1990, p.80). O ensino dado era baseado no iluminismo e contra a Igreja tradicional. Antonio María Zapata Vásquez (1880-1966) educou os seus filhos e outros estudantes sem condições econômicas, mas não conseguiu conceder diplomas devido ao seu ateísmo: ser um intelectual liberal em uma remota cidade do interior da Colômbia tinha o seu preço. De todas as maneiras, o conhecimento transmitido facultou a Zapata Olivella reencontrar com as suas origens:

A ello se debe que partiendo de los mismos principios reivindicadores de mi padre, yo hubiese iniciado un salto atrás, pero adelante en la lucha, cuando llevado de la antropología he buscado las fuentes de la africanidad y la indianidad como fundamentos de la liberación de los pueblos mestizos y mulatos de América. (ZAPATA OLIVELLA, 1990, p.98).

As pontes com os ancestrais foram obnubiladas pelo processo de aculturação Ocidental, mas a retomada das conexões e dos elos perdidos se deu através desse mesmo saber que foi usado para escamotear o legado de varias tradições.

O período em que Zapata Olivella viveu em Cartagena de Índias foi importante para estabelecer contato com os seus antepassados que construíram a cidade e onde muitos foram sepultados nas suas famosas muralhas. A presença na ausência se dá por uma série de fatores e elementos que são descortinados e explorados como oriundos de uma cornucópia mestiça:

La agria transpiración de las murallas aguzó mi olfato infantil por los olores: el agua estancada de la bahía de las Animas con su hedor de almejas podridas; chalupas, balandros, goletas y vapores de cabotaje mezclaban sus miasmas a las voces salitrosas de los marinos; el aroma de los mangos, piñas y nísperos confundido con el álcali de las huevas fritas de sábalo y róbalo; el humus vegetal del carbón a lo largo de la playa, pero sobre todo, descubriría en mi propio cuerpo el amizcle de los negros. Eran los primeros atisbos conscientes de mi negredumbre. (ZAPATA OLIVELLA, 1990, p.118).

Todas as sensações evocadas na descrição anterior da cidade marítima de Cartagena terão como ponto de chegada a sua própria etnia pelo cheiro, isto é, o seu corpo é repositório da herança dos seus antepassados que interagiu com os outros povos que tiveram contato com as Américas: É o ponto de inflexão onde Zapata Olivella adquire a consciência da sua negritude. O termo “negredumbre” na linguística poderia ser uma metonímia que estabelece uma relação descritiva e semântica entre uma palavra e um objeto. Desse modo, pode se referir ao substantivo “negro” e o sufixo “dumbre” em castelhano significa uma multidão de pessoas negras, ou seja, Zapata Olivella sente a partir desse momento que faz parte de uma coletividade que por uma série de questões eram antes desconhecidas para ele. A sua curiosidade o levará a aprofundar a sua busca através de um périplo de vagabundagem intencional antes da sua formatura em medicina. O período *on the road* de Zapata Olivella é eivado de altos e baixos, pois durante o seu percurso se depara tanto com manifestações de solidariedade humana como do racismo declarado. De todos os modos, a experiência por diversos países da América Latina e Estados Unidos enriquecerá a sua formação intelectual e o transformará em um lutador pelos oprimidos: “En aquel instante alcancé a comprender que el vagabundo había muerto y nacía el combatiente por la igualdad de los hombres cualquiera que fuese el color de su piel.” (ZAPATA OLIVELLA, 1990, p.269).

IV- Considerações finais

A autobiografia *¡Levántate mulato! Por mi raza hablara el Espíritu* nos ajuda a entender a trajetória intelectual de Manuel Zapata Olivella e ter acesso ao pensamento de um escritor imprescindível para os tempos atuais, que sempre buscou um ponto de equilíbrio para lidar com o passado, o presente e apontar sugestões para o futuro. Além disso, retoma pontos desenvolvidos em outros dos seus escritos, como, por exemplo, o episódio da ilha Goré (1974), no Senegal. Zapata Olivella pediu ao presidente, Leopold Senghor para dormir no calabouço onde eram mantidos os escravos para a travessia atlântica. Desse modo, retomou simbolicamente o contato com os seus ancestrais para superar o trauma e ir adiante, isto é, Zapata Olivella continua a continuar na contemporaneidade.

V- Referências bibliográficas

ANDREWS, George Reid. *América Afro-latina, 1800-2000*. São Carlos: EDUFSCAR, 2007.

ALFONSO QUINTERO, Ciro. *Pensamiento antropológico-cultural en Manuel Zapata Olivella*. Quito-Ecuador: Abya-yala, 1998.

BRANCHE, Jérôme. *Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana*. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia, 2009.

MACHADO, Rodrigo V. *Panorama da literatura negra ibero-americana*. Curitiba: Imprensa UFPR, 2015.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *¡Levántate mulato! Por mi raza hablara el Espíritu*. Bogotá: Rei Andes, 1990.

¿Una literatura Euro-Brasileña? Reflexiones a partir de la polémica

Ferreira Gullar-Cuti

Uruguay Cortazzo/UFPel¹¹

Mi intención con esta ponencia, no es analizar la polémica entre Cuti y Ferreira Gullar a partir del debate sobre la existencia de la literatura negra. Mi foco está más bien en observar cómo se construye el sujeto blanco eurocentrado y las estrategias que utiliza para mantener lo que podríamos llamar el control de la institución literaria.

El surgimiento de la negritud, del feminismo, del indianismo hispano, así como la crítica gay y lésbica, significó una insurgencia contra las teorías formalistas de la literatura que se desarrollaron y dominaron el medio académico durante gran parte del siglo XX. Sin una aparente conexión entre esas perspectivas, étnicas de un lado y sexuales de otro, hay, sin embargo, un elemento en común: la corporeidad. En todos los casos se trata de cuerpos marcados socialmente, sea por la sumisión, la estigmatización o la marginalización.

La teoría, la crítica y la escritura sufrieron así un inevitable proceso de somatización. La literatura se articula ahora a cuerpos situados en medio de fuerzas sociales negadoras, hostiles y opresivas. El cuerpo, más allá de su presencia física y de su biología es presentado como un campo de luchas simbólicas y un lugar desde donde surge una nueva productividad cultural. La negritud va a revelar la blanquitud a la que está íntimamente asociada; el feminismo desnuda el patriarcalismo literario; los movimientos gay-lésbicos hacen patente el poder heterosexual y, finalmente, el indianismo hace surgir al blanco como el actual colonizador. La pretendida universalidad de la literatura debe retraerse y mostrar también la localización de un sujeto que se pretendía abstracto y totalizador. Ese sujeto ahora se revela blanco, heterosexual, patriarcal y eurocentrado. La literatura que se presentaba sin adjetivos muestra, ahora cuestionada, sus intereses político-corporales.

Estas nuevas emergencias estéticas, sin embargo, no han surgido sin tener que enfrentar fuertes resistencias de parte del poder literario. La literatura llamada “negra” o “afro-brasileira”, para poner un ejemplo, ha sido muy discutida y hasta se ha puesto en

¹¹ Possui graduação em *Profesor de Español y Literaturas* pelo Instituto de Estudios Superiores (1977), mestrado em Letras pela Universidade Católica de Pelotas (2006) e doutorado em Letras - Roskilde University (1983) reconhecido em 2012 pela USP. Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal de Pelotas. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literaturas Estrangeiras Modernas, atuando principalmente nos seguintes temas: literatura uruguaia, teoria literária, literatura e gênero, gênero e literatura e literatura hispano-americana, literaturas indígenas, literatura negra e racismo e literatura.

duda su existencia, como era previsible. Lo interesante de observar es que en ningún momento se discute la literatura dominante. Esta es obvia e incuestionable. Y si bien la academia ha comenzado a pensar en la construcción del “otro” como sujeto literario, pienso que se viene descuidando su correspondiente polo dialéctico: el “nosotros” que aparece, o bien presupuesto o bien como una matriz de poder, pero carente de un abordaje hermenéutico más incisivo.

Todo el imaginario proyectado en el “otro” genera automáticamente una contra-imagen en la que le “nosotros” se apoya y se fundamenta. Esa contra-imagen es generalmente invisible, pues se supone que el “otro” se ve desde un lugar no marcado, una perspectiva no localizada. El “nosotros” aparece necesariamente desidentificado y su mirada de alguna manera es supra-histórica y políticamente inocente. Creo que fue Sartre el primero que percibió esto, cuando se enfrentó a la famosa antología de la literatura negra de Senghor y afirmó que el blanco había usufructuado tres mil años de privilegio de ver sin que lo vieran, pues su mirada estaba identificada con la blancura de la verdad y la virtud (Sartre, 1948, p. IX). Está aquí, a mi modo de ver, el principio fundamental de la blanquitud: una mirada sobrehumana, fuera del mundo y de la historia, pero con el poder de entender y clasificar la totalidad de la vida y de la humanidad. Una perspectiva que no tiene perspectiva y por lo tanto no puede ser confrontada de igual a igual por otra visión. Sartre no lo dice, pero es evidente que la mirada blanca es la del dios blanco.

La revelación epistemológica que conmociona a Sartre es tomar conciencia de que los blancos somos los “otros” de los negros, cuando los negros tienen el poder de vernos también. El espejismo de la perspectiva pura comienza a desintegrarse.

Sin embargo ese espejismo predomina todavía en “la literatura”. Ella es presentada como una evidencia incuestionable surgida de la más pura fuente: una humanidad abstracta y totalizante de la cual nadie puede apartarse. Como consecuencia toda pretensión de crear “otra” literatura deberá enfrentarse a una institución ya dada, consolidada y legitimada como la literatura total. Cuando ciertas prácticas literarias intentan desidentificarse mediante gestos separatistas y pretensiones reidentificadoras, serán condenadas como inexistentes o adjetivadas como minoritarias e inevitablemente destinadas a integrar tarde o temprano la totalidad matricial.

Cuando surge el concepto de “literatura negra” o “afro-brasileña”, es decir una literatura adjetivada, genera un desafío evidente: obliga al sistema a adjetivarse también, pues necesariamente se confronta con una literatura “blanca” o “euro-brasileña”.

Mi intención aquí, al tomar como objeto la polémica Gullar-Cuti, no es discutir el concepto de literatura negra o afro-brasileña. Me interesa más bien invertir la perspectiva y observar las estrategias utilizadas por el sistema blanco eurocentrado. Si la literatura escrita por negros se considera un problema, no es menos cierto que también la literatura escrita por blancos debe ser analizada en sus fundamentos y supuestos. Debemos explicar por qué esa literatura se presenta como la única literatura brasileña posible y a la cual deben integrarse inevitablemente todas las insurgencias y disidencias. Hay que entender cómo se realiza ese proceso totalitario que propone una especie de unificación excluyente, en nombre de un nacionalismo que exige la renuncia a las diversas identidades para integrarse a un “nosotros” étnicamente neutro.

En 2011 aparece en la editora de la universidad de Minas Gerais la antología *Literatura e Afrodescendência no Brasil*, organizada por Eduardo de Assis Duarte y María Nazareth Soares Fonseca. La obra, en cuatro volúmenes, era el resultado de una monumental proyecto que implicó varios años de trabajo y la movilización de muchos investigadores por todo el país. Esta antología superaba todo lo hecho anteriormente y era una constatación abrumadora de la actividad literaria de los escritores negros no percibida hasta el momento. Pero hay un elemento más a destacar, la obra surgió dentro de un contexto académico, por lo tanto en el área cultural dominante, pero con la clara intención de desafiar una historiografía de la literatura que no había sido cuestionada. Y ese desafío se hacía con todas los requisitos de una actividad científica.

Es entonces que Ferreira Gullar en diciembre de ese mismo año, en un artículo publicado en la *Folha de São Paulo*, reacciona para intentar negar el fundamento de esa antología. El conflicto se da, en principio, entre poderes institucionales blancos. Pero inmediatamente el poeta negro Luis Silva, Cuti, interviene y desplaza el conflicto hacia un choque entre el sistema dominante y la literatura emergente. Eduardo de Assis Duarte había preparado una respuesta, pero con la réplica de Cuti consideró que todo lo necesario había sido dicho, según me lo manifestó personalmente.. La respuesta de Cuti, a mi modo de ver, representó una especie de consagración de la teoría literaria negra. Gullar no respondió a su demoledora crítica. ¿Su silencio significó una muestra de soberbia frente a un pensador negro o un reconocimiento de la debilidad de sus argumentos? Imposible saberlo.

El título del artículo de Gullar “Preconceito cultural”, coloca desde el inicio al autor en una actitud de denuncia de una discriminación. Esta estrategia de acusar a los que se defienden de la discriminación de ser ellos los discriminadores tiene su origen en

Jean Paul Sartre, cuando en su famoso prólogo a la antología de Senghor, el “Orfeo negro”, consideró que la lucha de los africanos contra la opresión colonial europea era un momento de separación y negatividad al cual llamó “racismo antirracista”. Por el contexto del artículo, se entiende que ese racismo negro era un camino de liberación política. Por qué Sartre no habló simplemente de antirracismo no es un asunto para tratar ahora. Gullar reproduce esa perspectiva sartreana, evitando la segunda parte del razonamiento del francés: la negatividad reactiva de la literatura de los negros sería el camino para alcanzar el objetivo superior de demostrar la potencialidad estética de escritores hasta este entonces oprimidos.

El segundo paso de Gullar es considerar la cultura negra como ya integrada a la cultura brasileña y siendo, por lo tanto, constitutiva de la brasilidad. Los ejemplos que expone son, sin embargo, los clásicos estereotipos previsibles: música, carnaval y fútbol. La contribución del negro es puramente sensual, festiva y lúdica. Una pura corporalidad desprovista de intelecto: “O Brasil não seria o país que o mundo conhece - e que nos amamos - sem a música que tem, sem a dança que tem, criada em grande parte pelos negros”.

El tercer movimiento es declarar, como consecuencia de lo anterior, que la cultura brasileña es mestiza, siguiendo la línea iniciada por Gilberto Freire y su lusotropicalismo. Así la cultura nacional nace “da fusão dos muitos elementos da nossa civilização mestiça”. Identificar la totalidad de la cultura brasileña con el mestizaje impide cualquier defensa de otras identidades pues la “fusión” hace imposible diferenciar las culturas que participaron en la mixtura inicial. El mestizaje es pues el fundamento de la nación y constituye “uma expressão nova no mundo”.

La cuarta argumentación consiste en la negación absoluta de la literatura negra: “Falar-se de literatura negra não tem cabimento” y la causa sería que “os negros, que para cá vieram na condição de escravos, não tinham literatura, já que esta manifestação não fazia parte da sua cultura”. Gullar deja muy claro aquí que la oralidad no hace parte de la literatura y que ésta solo debe entenderse como escritura. Desconoce así no solo la *oralitura*, fundamento de la mayor parte de la literatura medieval europea, sino también la riqueza de la tradición oral africana: la cultura de los griots, las epopeyas, la cuentística, la poesía religiosa y la gnómica. Para Gullar, los africanos esclavizados llegaron con una ignorancia total de las artes literarias. Por lo tanto, y ésta será su última argumentación, los grandes escritores negros como Machado de Assis, Cruz e Souza y Lima Barreto, poco tienen que ver con “a cor da pele”. Ellos “foram herdeiros de

tendências literárias europeias, fazendo delas veículo de seu modo particular de sentir e expressar a vida”. En la concepción de Gullar, si un negro escribe, inmediatamente se europeiza. La escritura no pertenece al África Negra.

La concepción del mestizaje que se presupone como fundamento de la cultura brasileña, es válida solo para el carnaval, la danza, la música y el fútbol. De esta manera si la cultura puede ser mestiza, la literatura nunca lo será: ya que mantiene intocable su pureza europea y parece inmune a cualquier contaminación con otras culturas. La literatura es pues una praxis blanca y blanqueadora que prolonga y mantiene la cultura occidental.

El uso del concepto de mestizaje por parte del articulista es claramente parcial. Solo las formas populares son mestizas, lo que implica que tampoco existiría ni siquiera una cultura popular negra que pudiera ser reivindicada, pues las formas están todas mezcladas: “Mas teria sentido, agora, pretender separar, no samba, na dança, no Carnaval, o que é negro do que não é?” Por otro lado, las altas formas artísticas, son exclusiva y necesariamente eurocentradas. Así el negro no puede reivindicar nada: popularmente todo aparece amalgamado y en las altas esferas todo es herencia blanca. Como se aprecia la estrategia ha sido la de bloquear el avance de las políticas de la negritud dentro del ámbito cultural. El polemista se presenta como representante de la voz mestiza nacional y, por lo tanto, la única autorizada para decidir lo que debe pertenecer o no a la estética brasileña. Toda insurgencia contra esta concepción será catalogada de “destituída de fundamento” y que solo contribuye “para crear confusão”.

El artículo culmina con una evaluación ética de aquellos que piensan que los escritores negros serán reconocidos cuando exista un gran público afrodescendiente: “Dizer isso ou é tolice ou má-fe”. O sea, el sujeto que defiende la literatura euro-brasileña es lúcido y racional (não é tolo), confiable moralmente (é de boa fe) y, además, un militante en contra del racismo cultural capaz de mostrar el camino correcto que debe seguir la cultura. Una cultura que es concebida como una especie de campo neutral, donde los diferentes participantes intercambian pacífica y alegremente sus saberes para construir un fenómeno inédito y admirado en todo el mundo. Se trata de una llamada acertadamente paz racial brasileña. Pocas observaciones hay sobre las disimetrías entre blancos y negros en el país, sobre las condiciones que debe enfrentar un escritor negro. Nada se dice sobre la industria editorial y la promoción mercantil. Silencio también sobre la enseñanza de la literatura en las escuelas y universidades que sustentan el canon tradicional.

Escuché decir que cuando Gullar escribió ese artículo, estaba ya senil. Es un argumento “ad hominem” totalmente inadecuado. El análisis de su texto revela un discurso generalizado, donde se trata de presentar al blanco como el propietario de la historia y la cultura, llámese de América Latina o del Brasil. Son los que poseen el poder y el control de decidir hacia donde deben ir las prácticas estéticas. En su caso queda claro que ese discurso se construye apelando a la superioridad del grafocentrismo sobre la oralidad, del eurocentrismo como tradición irrenunciable y finalmente del mestizaje nacionalista como forma de bloquear las voces disidentes. Sin embargo, ese discurso, en nombre de una unidad cultural vinculada a la unidad nacional, tiene como desafío actual, enfrentar una heterogeneidad también constitutiva que promueve una nueva cosmovisión de la nación: el otro Brasil que defiende el poeta Cuti.

Referencias bibliográficas

CUTI. *A empáfia do poeta Gullar*. Consultado en 06/11/2018
<https://www.geledes.org.br/luiz-silva-cuti-a-empafia-do-poeta-goulart/>

FERREIRA GULLAR. *Preconceito cultural*. Consultado en 06/11/2018
<https://www1.folha.uol.com.br/paywall/signup.shtml?https://www1.folha.uol.com.br/ftp/ilustrada/12790-preconceito-cultural.shtml>

SARTRE, Jean Paul. Orphée Noir. In Leopold SEDAR-SENGHOR *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*. Paris: PUF, 1948

Tradição e identidade negro-africanas na periferia literária da democracia racial

Felipe Fanuel Xavier Rodrigues/FTESM¹²

“Desde o período colonial o trabalho dos afro-brasileiros se faz presente em praticamente todos os campos da atividade artística, mas nem sempre obtendo o reconhecimento devido. No caso da literatura, essa produção sofre, ao longo do tempo, impedimentos vários à sua divulgação [...]. Em outros casos, existe o apagamento deliberado dos vínculos autorais e mesmo textuais, bem como da etnicidade africana em função do processo de miscigenação branqueadora que perpassa a trajetória dessa população”
(ALVES, 2010, p. 41).

Introdução

Canonizado pela publicação da obra *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre (1933), o conceito de democracia racial foi adotado como uma narrativa nacional de coexistência pacífica entre escravizadores e escravizados na colonização, criando a ideologia de um paraíso racial no Brasil por meio da miscigenação. Embora o surgimento do livro de Freyre tenha contribuído para contestar a noção até então em voga de que a mistura de raças explicava o atraso do país, a narrativa de uma sociedade “não racializada” esquivava-se a um enfrentamento das contradições sociais brasileiras, conservando as estruturas de injustiças que atingem as pessoas negras. Críticos como Abdias do Nascimento (1984) já denunciaram que o fenômeno da mestiçagem ocorreu por meio do estupro de mulheres africanas e suas descendentes, expondo feridas ainda abertas na sociedade brasileira, quando se constata que, ainda hoje, as principais vítimas desse tipo de violência no país são mulheres negras. Nascimento afirma:

Quando exibem a mestiçagem brasileira, quando exibem o mulatismo brasileiro como a prova da inexistência do racismo ou da discriminação racial, estão apenas escamoteando que essa mestiçagem tem ocorrido à custa do estupro da mulher africana e da mulher negra. Isto que supostamente seria um valor da nossa civilização é exatamente o contrário, é a prova do crime sistemático, do crime que ainda é perpetrado até os nossos dias contra a mulher negra (NASCIMENTO, 1984, p. 8).

¹² Professor Adjunto na Fundação Técnico-Educacional Souza Marques (FTESM). Atua na formação docente, como professor de língua inglesa, literaturas de língua inglesa, tradução e práticas educativas. É doutor e pós-doutor em Literatura Comparada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, onde pesquisou literaturas afro-americanas e afro-brasileiras. Durante o doutorado, foi pesquisador visitante com bolsa CAPES/Fulbright no Dartmouth College-EUA e, no pós-doutorado, recebeu bolsa FAPERJ Nota 10.

De fato, ainda hoje, a maioria das vítimas de estupro no Brasil são mulheres negras. Dados coletados em 2011 mostram que 88% das vítimas de estupro no Brasil eram do sexo feminino e 51% delas eram afro-brasileiras, isto é, pretas e pardas, de acordo com as categorias oficiais do IBGE (CERQUEIRA & COELHO, 2014, p. 7). No estado do Rio de Janeiro, 56,8% das mulheres que foram vítimas de estupro em 2014 eram negras (PINTO *et al.*, 2015, p. 32). Além disso, mulheres afrodescendentes estão entre os principais alvos de outros crimes violentos: por exemplo, em Belo Horizonte, 62% das mulheres que, entre 1997 e 2003, denunciaram a violência doméstica eram negras (BRITO, 2007, p. 68). Apesar da existência dessas estatísticas, deve-se levar em consideração que, no Brasil, historicamente, a violência contra mulheres é protegida pela impunidade dos crimes praticados, o que amplia a suspeita de que a quantidade de crimes seja maior. Conquanto a lei 11.340/2006 coíba a violência doméstica e familiar contra a mulher, ainda há muitas vítimas que não registram denúncia, seja porque seus agressores são conhecidos ou próximos (DREZZETT, 2007, p. 83), seja porque as instituições policiais não estão preparadas para atuar em casos desse gênero, prevalecendo, entre os agentes de segurança, o preconceito contra mulheres que são agredidas (SOARES, 2007, p. 79).

Podemos dizer que o lado obscuro e sinistro da democracia racial é a manutenção da histórica violação de mulheres afrodescendentes. Se a violência contra mulheres negras tem suas raízes nos tempos coloniais, como frisa Nascimento, então sua persistência está relacionada com a manutenção de uma condição sub-humana reservada aos afrodescendentes atualmente. Angela Davis (2016, p. 36) considera “um erro” tratar os estupros durante a escravidão de africanos como expressão dos impulsos sexuais reprimidos dos homens brancos, pois “[o] estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros”. Ao utilizarem o estupro como uma estratégia de guerra, os colonizadores brancos criaram um sistema violento para aviltar a condição humana das pessoas que subjugaram e escravizaram. Como resultado, homens e mulheres de ascendência europeia herdaram sociedades em que a supremacia branca ainda se mantém à força da violência contra pessoas de origem africana. Como já constatou Charles Mills (1998, p. 75): “há muito tempo, a história do mundo tem sido a história da supremacia branca”.

Com efeito, o legado de séculos de supremacia branca nas Américas está embasado em violência física e psicológica, que visava desumanizar pessoas negras, deixando marcas permanentes em sua psique. Cornel West (2001, p. vii) ressalta que “a violência não regulamentada e irrestrita” contra os afrodescendentes produz um ódio sistemático que afeta a maneira de eles enxergarem a si mesmos: “Nenhum outro povo foi ensinado sistematicamente a odiar a si – violência psíquica – reforçado pelos poderes do estado e coerção cívica – violência física – com o objetivo principal de controlar suas mentes e explorar o seu trabalho por quase 400 anos”. Na arena racial do colonialismo, o lado mais poderoso usou todos os seus aparatos culturais para apagar a herança africana que vincularia os descendentes de pessoas escravizadas com a afirmação da sua negritude. Portanto, não somente os corpos negros (masculino ou feminino) estiveram sob ataque ao longo desses anos, mas também suas mentes e identidade.

A história de vulnerabilidade social da mulher negra torna-se evidente no fato de ela ter sido vítima de várias formas de exploração de seu corpo. Os africanos escravizados desempenhavam apenas o papel de força de trabalho na sociedade escravocrata, sendo impedidos de formar uma estrutura familiar. Além da proporção de cerca de uma mulher para cinco homens negros, a situação se agravava ainda mais com a exploração sexual das mulheres africanas pelo senhor escravocrata. Conforme Nascimento (2018, p. 73), “[o] costume de manter prostitutas negro-africanas como meio de renda, comum entre os escravocratas, revela que além de licenciosos, alguns se tornavam também proxenetas”.

O argumento de Nascimento é que a realidade atual das mulheres negras como principais vítimas de crimes sexuais no país tem origem na história da colonização brasileira. A condição social das mulheres afrodescendentes, historicamente marcada por pobreza e total desamparo, evidencia os procedimentos racistas subjacentes à própria negação da existência do racismo, aceita como explicação para a incidência de interação sexual entre o colonizador e a mulher de origem africana escravizada.

Esta realidade social [das mulheres negras brasileiras] é oposta à prevalente ideia de que a formação do Brasil se verificou obedecendo a um processo integrativo imune de qualquer preconceito; tira a máscara do português e do brasileiro ‘branco’ isentos de procedimentos racistas. Líquida certos argumentos considerando que aquela ausência de preconceito teria permitido ao colonizador engajar-se numa saudável interação sexual com a mulher negra (NASCIMENTO, 2018, p. 74).

Assim, as narrativas raciais no Brasil precisam ser revistas à luz das experiências dos sujeitos mais afetados pelas injustiças sociais, a saber, as mulheres afrodescendentes. Ao ocuparem os lugares mais inferiores na sociedade, essas brasileiras tendem a enfrentar uma tripla discriminação por serem mulheres, negras e pobres. A persistência dessa condição indica que o discurso da democracia racial passou ao largo das históricas contradições de gênero, raça e classe que caracterizam a realidade da maioria das mulheres negras no país.

1. Falácias freyreanas

“[É] preciso levar a sério as particularidades encontradas no país e enfrentá-las com vistas a lutar pela instalação de uma real democracia entre nós. [...] Talvez seja mais produtivo enfrentar o mito, o ‘mito da democracia racial’ e entender por que ele continua a repercutir e a ser ressignificado entre nós” (SCHWARCZ, 2010, p. 35).

Em *Elogio da dominação*, Maria Alice de Aguiar Medeiros (1984) observa que a obra freyreana popularizou a ideia de que haveria uma convivência harmônica entre as raças no Brasil graças à miscigenação, derivada do comportamento sexual português. Com sua peculiar teoria sobre as relações raciais, Gilberto Freyre se estabeleceu como o teórico da democracia racial na história do pensamento sociológico sobre a formação social brasileira. A ideia de uma democracia racial foi divulgada na década de 1930, em momento conturbado do país após o fim do sistema oligárquico da República Velha e a imposição de uma nova ordem com a Revolução de 30. O ambiente de profundas mudanças estruturais favoreceu o surgimento de novas ideias no âmbito da ideologia, e os novos conceitos raciais implicados no pensamento de Freyre vieram a calhar com essa situação nacional.

A bem-sucedida recepção da obra de Freyre não veio acompanhada de uma crítica dedicada a explorar suas controvérsias. Medeiros argumenta que a ideologia da democracia racial persistiu como uma ilusão capaz de ocultar as desigualdades sociais brasileiras, especialmente por meio do esforço de se criar uma política de conciliação sem confrontar as raízes dos problemas sociais do país. Do ponto de vista prático, esse canto de sereia ideológico contribuiu para a preservação das injustiças raciais, pois

o que passou despercebido naqueles confusos anos 30, e que, mesmo em 1962, ainda iludia, talvez um intelectual da envergadura de Jorge Amado, foi que por detrás da acatada imagem de democracia defendida em *Casa Grande & Senzala*, ocultavam-se as desigualdades sociais brasileiras. Houve uma reestruturação nas formas tradicionais de expressão, sim, da mesma forma que se revisaram uma série de conceitos, mas, nos seus resultados práticos, as teses sustentadas nesta obra mostram-se conservadoras. Partidário de uma ideologia política de ‘conciliação’, o autor veio, antes de mais nada, a desenfatar o conflito. Ao negar o preconceito e a discriminação no Brasil, Freyre permite a conclusão de que a responsabilidade pelo constatável insucesso social dos negros e mestiços deve-se a eles próprios. Indiretamente, o autor dava à elite branca o discurso ideal para a defesa de seus privilégios raciais (MEDEIROS, 1984, p. 16-17).

Casa Grande & Senzala, como obra de um teórico culturalista, enfatizou a importância da cultura para explicar as diferenças existentes em uma sociedade multirracial. Antes disso, Nina Rodrigues buscou provar que pessoas mestiças seriam portadoras de degeneração física, psicológica e moral; e Oliveira Vianna defendeu que a miscigenação constituiria um processo de “arianização”, por meio do qual os indivíduos negros se clareariam (MEDEIROS, 1984, p. 23-24). Esses expoentes da escola teórica do chamado “racismo científico”, que pregava a superioridade dos brancos e a inferiorização dos não brancos, antecederam o pensamento de Freyre.

Se para uma ala dos teóricos do racismo científico a miscigenação poderia ser uma maneira de as populações não brancas se aprimorarem, na obra de Freyre, essa ideologia do branqueamento não é desconstruída. As palavras laudatórias da abertura de *Casa Grande & Senzala* revelam que a obra se propõe a ser uma crônica das proezas de uma elite branca portuguesa, cujo sistema de colonização escravizava e explorava sexualmente as populações subjugadas:

Quando em 1532 se organizou econômica e civilmente a sociedade brasileira, já foi depois de um século inteiro de contato dos portugueses com os trópicos; de demonstrada na Índia e na África sua aptidão para a vida tropical. Mudado em São Vicente e em Pernambuco o rumo da colonização portuguesa do fácil, mercantil, para o agrícola; organizada a sociedade colonial sobre a base mais sólida e em condições mais estáveis que na Índia ou nas feitorias africanas, no Brasil é que se realizaria a prova definitiva daquela aptidão. A base, a agricultura; as condições, a estabilidade patriarcal da família, a regularidade do trabalho por meio da escravidão, a união do português com a mulher índia, incorporada assim à cultura econômica e social do invasor (FREYRE, 2003, p. 65).

Na prática, a ideia de uma democracia racial não promove uma igualdade entre os grupos étnicos, mas fornece um novo argumento a favor da ideologia do branqueamento, pois a miscigenação que permitiu a formação da sociedade brasileira seria, em última instância, um *continuum* do Portugal histórico. Medeiros comenta:

A análise feita em *Casa Grande & Senzala* trata, fundamentalmente, da elite branca e dos seus 'ganhos' culturais – e mesmo étnicos – advindos do contato com negros e índios. É a elite branca, com efeito, que tem, nesta obra, um tratamento prioritário, sendo vista como o verdadeiro agente da história do Brasil (MEDEIROS, 1984, p. 25).

Freyre não rompeu com teses racistas tradicionais. Um dos motivos para isso é o fato de o autor evitar as questões relativas à dominação de classe. Postula-se, porém, que a colonização no Brasil foi especial porque criou uma sociedade luso-tropical *sui generis*. O que favoreceu o surgimento dessa sociedade teria sido a tendência natural do português à miscigenação, mobilidade e capacidade de adaptação. Ou seja, a ideologia desse luso-tropicalismo provém de uma visão etnocêntrica, que afirma a superioridade do colonizador lusitano.

A crença de Freyre de que a miscigenação foi uma forma de o colonizador aprimorar sua própria etnia evidencia o seu determinismo racial. Como estratégia de colonização, o domínio sexual das mulheres de origens indígena e africana trouxe vantagens sociais para o português, porém Freyre nada diz sobre as desvantagens dessa sistemática violência para aquelas mulheres:

Pelo intercurso com mulher índia ou negra multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que ele puro ao clima tropical. A falta de gente, que o afligia, mais do que a qualquer outro colonizador, forçando-o à imediata miscigenação – contra o que não o indispunham, aliás, escrúpulos de raça, apenas preconceitos religiosos – foi para o português vantagem na sua obra de conquista e colonização dos trópicos. Vantagem para a sua melhor adaptação, senão biológica, social (FREYRE, 2003, p. 74-75).

Freyre manifesta uma perspectiva racista quando salienta que o Brasil recebeu africanos selecionados pelos portugueses. Ao selecionar a mão de obra africana com preferência para os tipos mais eugênicos e para as culturas que considerava mais avançadas como era o caso dos fula-fulos e semi-hamitas – tratados por Freyre como

“falsos negros” – o colonizador português estaria, em seu julgamento, enriquecendo o processo civilizatório com africanos de estirpe superior:

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, 2003, p. 90).

Para Freyre, a superioridade desses negros mestiços escravizados, de ascendência branca e cultura islâmica, se deve exatamente ao fato de esses haver tido contato com os brancos antes de serem forçados à escravidão.

Outro ponto crítico é que noção freyreana de democratização das relações raciais atenua a exploração sexual das mulheres negras e indígenas, cuja contribuição para o processo civilizatório brasileiro seria reduzida ao uso sexual dos seus corpos, predispostos para o contato com o colonizador branco. Já o apetite sexual do português seria historicizado por meio de sua herança cultural, que o tornara mais evoluído. No pensamento de Freyre, dominação é sinônimo de democracia, como constata Medeiros ao analisar o discurso freyreano:

O português ao tomar índias, negras e mulatas como ‘caseiras’, ‘concubinas’ e até ‘esposas legítimas’ estava contribuindo para uma democratização do país. À parte os problemas teóricos subjacentes a esta colocação, evidencia-se um quadro de domínio sexual, uma nítida relação de força admitida como fonte de uma ‘situação’ democrática. E é nesse sentido que o domínio aparece, aqui, como sinônimo – problemático, sem dúvida – de democracia (MEDEIROS, 1984, p. 40).

A democracia racial produz, portanto, uma hierarquia de dominação no topo da qual se encontram os brancos cujas táticas de preservação de seu poder incluem a prática de negação do racismo e a afirmação formal da miscigenação brasileira. Na base da sociedade, encontram-se as pessoas mais vulneráveis desse sistema racialmente hierárquico, que são exatamente aquelas mulheres cujos corpos foram e continuam a ser explorados pelos detentores de poder nas mais diferentes camadas sociais.

2. Na periferia literária da democracia racial

“Para determinados povos, principalmente aqueles que foram colonizados, a poesia torna-se um dos lugares de criação, de manutenção e de difusão de memória, de identidade. Torna-se um lugar de transgressão ao apresentar fatos e interpretações novas a uma história que antes só trazia a marca, o selo do colonizador. É também transgressora ao optar por uma estética que destoa daquela apresentada pelo colonizador” (EVARISTO, 2010, p. 133-134).

Na periferia dessa “democracia” de dominação racial, as mulheres afrodescendentes ocupam os lugares mais inferiores, geralmente marcados no fato de serem mulheres, negras e pobres. Todavia, a inferiorização do corpo feminino negro é contestada pela literatura contemporânea de escritoras afro-brasileiras, cujo reconhecimento do lugar de fala traz para o centro a periferia de uma sociedade racialmente hierarquizada. Apesar de partirem de uma posição periférica, essas autoras afirmam a relevância do legado de outras gerações de mulheres negras e se dispõem a combater as diferentes formas de racismo presentes na sociedade brasileira. De acordo com Lívia Natália (2016, p. 119), a luta contra o racismo demanda uma postura da mente e do corpo, como exemplifica a sua própria atuação como professora universitária:

É preciso ressentir para pensar. Furar o bloqueio do racismo institucional com o corpo. Este corpo atravessado de marcas não pode se comportar na sala de aula como um corpo dócil, mimetizar a subalternidade na construção do pensamento, na formação dos nossos estudantes. Sou, como costume dizer, das heranças. Primeiro porque sei que estou aqui por conta delas, antes de mim, muitas mulheres negras pisaram neste chão que me fez chegar até aqui, e, por respeito a seus pés mais vincados que os meus, carrego nos olhos a sombra de sua passagem e sei que sou delas continuadora.

As expressões “ressentir para pensar” e “furar o bloqueio do racismo institucional com o corpo” indicam as táticas de luta e sobrevivência das mulheres negras no combate à persistência da discriminação racial e seus efeitos. As heranças culturais fornecem os fundamentos simbólicos que conectam vivências passadas e presentes. A história de esquecimento das mulheres negras é revisada por meio do compromisso com a luta pela transformação de realidades injustas que acometem as afrodescendentes. Como Conceição Evaristo declara no poema “Vozes Mulheres”, elas são “o ontem – o hoje – o agora”, “o eco da vida-liberdade”.

A voz de minha bisavó
Ecoou criança
nos porões do navio.
ecoou lamentos
de uma infância perdida.

A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.

A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela.

A minha voz ainda
ecoa versos perplexos
com rimas de sangue
e
fome.

A voz de minha filha
recorre todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.
A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
o eco da vida-liberdade (EVARISTO, 2008, p. 10-11).

Igualmente por meio da poesia, Cristiane Sobral (2016) rejeita o lugar inferior do trabalho doméstico e afirma a emancipação das mulheres negras pela leitura crítica. Através desse gesto político e poético, ela efetua uma revisão e reescrita da história brasileira no tocante às afrodescendentes. No poema “Não vou mais lavar os pratos”, a voz poética nega a condição inferior imposta à mulher negra ao dizer de modo enfático:

Não vou mais lavar os pratos
Nem vou limpar a poeira dos móveis
Sinto muito
Comecei a ler

Abri outro dia um livro e uma semana depois decidi
Não levo mais o lixo para a lixeira

Nem arrumo a bagunça das folhas que caem no quintal
Sinto muito
Depois de ler percebi a estética dos pratos
A estética dos traços
A ética
A estática

Olho minhas mãos quando mudam a página dos livros
mãos bem mais macias que antes
Sinto que posso começar a ser a todo instante
Sinto
Qualquer coisa

Não vou mais lavar
Nem levar
Seus tapetes para lavar a seco
Tenho os olhos rasos d'água
Sinto muito
Agora que comecei a ler, quero entender
O porquê, por quê? E o porquê
Existem coisas
Eu li, e li, e li
Eu até sorri
E deixei o feijão queimar...
Olha que o feijão sempre demora a ficar pronto
Considere que os tempos agora são outros

Ah,
Esqueci de dizer
Não vou mais
Resolvi ficar um tempo comigo
Resolvi ler sobre o que se passa conosco
Você nem me espere
Você nem me chame
Não vou

De tudo o que jamais li
De tudo o que jamais entendi
Você foi o que passou
Passou do limite
Passou da medida
Passou do alfabeto
Desalfabetizou

Não vou mais lavar as coisas e encobrir a verdadeira sujeira
Nem limpar a poeira e espalhar o pó daqui para lá e de lá para cá
Desinfetarei as minhas mãos e não tocarei suas partes móveis
Não tocarei no álcool

Depois de tantos anos alfabetizada, aprendi a ler
Depois de tanto tempo juntos
Aprendi a separar
Meu tênis do seu sapato
Minha gaveta das suas gravatas
Meu perfume do seu cheiro
Minha tela da sua moldura

Sendo assim
Não lavo mais nada
E olho a sujeira no fundo do copo

Sempre chega o momento
De sacudir
De investir
De traduzir

Não lavo mais pratos
Li a assinatura da minha lei áurea escrita em negro maiúsculo
Em letras tamanho 18, espaço duplo
Aboli
Não lavo mais os pratos
Quero travessas de prata
Cozinhas de luxo
E joias de ouro
Legítimas
Está decretada a lei áurea (SOBRAL, 2016, p. 16-18).

Ao refutar o rebaixamento e a domesticação do corpo feminino negro, a voz poética produz afirmações de identidade. A descoberta da leitura desencadeia o gesto ontológico de **não fazer** para **ser**. O olhar estético para os pratos e os traços revela o nascimento da poesia que não separa a ética da estética e da estática imposta às mulheres negras. Mencionada na última estrofe, a “lei áurea”, é o nome atribuído à lei 3.353, sancionada em 13 de maio de 1888 pela Princesa Isabel, por intermédio da qual a escravidão foi abolida em solo brasileiro. Nos versos de Sobral, essa lei que fez do Brasil o último país ocidental a abolir a escravidão passa por uma releitura de um sujeito que demanda a abolição das formas subsequentes de dominação do corpo negro e a legitimação da autonomia de pessoas de origem africana, como se lê nas duas últimas estrofes do poema.

A derrota poética da heteronomia também se verifica na prosa de Cidinha da Silva. Na crônica “Coisas que nem Deus mais duvida!”, narra-se um episódio em que uma senhora, denominada “Madame Mim”, usou o espaço de um sarau para ofender as pessoas negras presentes, como se lê:

A senhora brandia os braços, inflava bochechas e olhos, tremia a boca pequena. Era Madame Mim em performance para leitura do poema.

Coisa boa não viria dali. A colega já fizera caras e bocas de incredulidade quando apresentei meus livros no sarau. Reparei que não aplaudiu, assim como as outras pessoas fizeram comigo naquela noite.

Houve um preâmbulo antes do poema, a autora dizia: ‘No meu tempo (como vocês podem ver, eu sou velha), a gente chamava os pretos de quem a gente gostava de negão, quando era homem e neguinha, quando era mulher. Soava carinhoso. Hoje, se a gente não for politicamente correto, pode até ser preso’.

Nessa hora, os olhinhos de Madame Mim encontraram os meus e, de pronto, tratei de exuzilhá-los, fechei meu corpo com a mão direita e, com a esquerda, levantei o meu Tridente.

A chuva apertou e N'Zila rodou, me levou para fora das paredes de vidro da biblioteca, para o local exato onde havia feito minha saudação de chegada. Era uma encruza da Henrique Schaumann com Cardeal, 777, era o número da casa. N'Zila dançou para mim, apontou o céu, logo cortado por um raio de Kaiongo. Eu saudei N'Zila e o raio, agradei. Quando um deles ilumina meu caminho é sinal de anunciação.

De volta ao sarau, de olhos abertos, aqueles versos mal feitos e ressentidos machucavam meu coração. A mulher velha desprovida de sabedoria destilava mágoa e saudade dos tempos da escravidão. Dizia num poema torto que solução para o racismo é que os pretos se pintem de branco e se tornem cinza e os brancos se pintem de preto, obtendo o mesmo resultado.

Terminada a *performance* ouviram-se uns fracos aplausos constrangidos, outros, consternados; afinal, tratava-se de uma idosa e muita gente acha que a idade justifica tudo. Duas ou três pessoas, além de mim, não descruzaram os braços. Um rapaz muito sério, que se eu encontrasse andando pela rua, julgaria mestiço, levantou-se negro e mandou uma letra de *rap* aguda sobre a hipocrisia das relações raciais no Brasil. Tinha uns palavrões cabeludos e o menino de tridente nos dentes colocou os tridentes nos devidos lugares.

Reuni meus livros e trocados, olhei a chuva intermitente e vi Kaiongo à minha espera, absoluta e bela, próxima ao cemitério.

Guardei a distância respeitosa da natureza que não se afina com a casa dos mortos. Kaiongo veio sorridente, me abraçou generosa, só amor. Eu entreguei o que era dela: 'Toma, Senhora dos Raios, leva daqui essa carcaça, esse egum da mentalidade colonial e racista que inda sibila entre os vivos'. Kaiongo sorriu outra vez, cúmplice, e desapareceu soberana na noite sem lua (SILVA, 2014, p. 54-56).

A crônica explora um episódio da história do racismo brasileiro, que tem como regra a objetificação do sujeito negro. Quando esse sujeito se opõe à redução de sua identidade a adjetivos essencialistas, há forte reação de quem perde o poder de definir quem o outro é, com rótulos como “negão” e “neguinha”. No Brasil, prevalece também o hábito dos insultos racistas, quando se imputa a condição de afrodescendente a alguém com o objetivo de ofender a sua reputação, como mostra Nei Lopes (2011, p. 351). À sutileza desse racismo, Cidinha da Silva responde com a releitura criativa do forte simbolismo de sua tradição africana. Por meio dessa herança, o sujeito

afrodescendente se conecta com os elementos culturais que lhe permitem afirmar a legitimidade de uma identidade negra no âmbito controverso da democracia racial.

A voz narrativa transforma o potencial de sofrimento em renascimento do sujeito negro através do poder das palavras. Para descrever a forma como ela encarou a experiência do racismo, a autora cunha o verbo “exuzilhar”, entrelaçando a divindade iorubá Exu com o verbo “encruzilhar”. O gesto corporal de fechar o corpo com a mão direita e erguer o tridente com a mão esquerda, em posição de luta, encena um sujeito negro empoderado e disposto a combater o racismo com seu armamento cultural. O tridente de Exu transfere a luta para um local sagrado, a encruzilhada, onde a tensão eclode.

A narrativa faz referência a outras divindades do candomblé de nação Congo-Angola de origem banto. A primeira é N’Zila, também conhecido como Aluvaia, “o comunicador, que responde pelas encruzilhadas” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2014, p. 183). Outra personagem divina mencionada é Kaiango, “divindade ligada aos espíritos e à caça” (BOTÃO, 2007, p. 43). Em seu *Novo dicionário banto no Brasil*, Nei Lopes (2012) declara haver correspondências entre as tradições banto e iorubá, especialmente quando formula definições das divindades Aluvaia e Caiango.

Aluvaia *s.m.* Inquice dos candomblés bantos correspondente ao Exu nagô. Possivelmente relacionado ao quicongo *lu-vuya*, aliança feita com uma entidade espiritual (LOPES, 2012, p. 31).

Caiango *s.f.* Um dos nomes da Iansã nagô nos candomblés de nação Angola. [...] Do quicongo *Yanngu*, nome de um inquice, com aposição do prefixo diminutivo *ka*, ou do substantivo *nkai*, avó (LOPES, 2012, p. 64).

Assim, Cidinha da Silva lança mão de duas grandes tradições simbólicas afro-brasileiras para retratar criativamente a luta dos negros contra “a hipocrisia das relações raciais no Brasil”. Através desse discurso transformativo, a literatura combate os efeitos da discriminação racial e recria as tradições culturais africanas.

As características dessa arte negra estão realçadas na poesia de Lívia Natália (2017), cuja estética provém de releituras contemporâneas da herança ancestral expressa na teologia e liturgia do candomblé. Na economia do poema “Aguidavi”, a poeta captura a justaposição entre arte e religião nas tradições culturais afro-brasileiras.

“Só acredito num Deus que dance.”
Friedrich Nietzsche

Se é por ela que se des/faz o invisível
e a terra se preenche de gestos ancestrais.
Se os atabaques se deitam silentes
com seus Oris de couro saciados de Ejé.
E se, quando dançam, as divindades reverenciam
a força da sua presença,
até o descrente se convence de que
a música é uma espécie de Orixá (NATÁLIA, 2017, p. 35).

A ancestralidade africana é reinventada na poética da dança e da música, elementos cruciais para a reencenação das narrativas sobre as divindades africanas no Brasil. Nesse círculo performático, os atabaques e a música compõem o conjunto de forças que irrompem durante a dança das divindades. O título do poema, “Aguidavi”, refere-se às “pequenas varas de goiabeiras ou de ipê, descascadas e lixadas pelos ogãs, usadas para tocar em alguns instrumentos, como atabaque, agogô, gã etc” (KULEUY & OXAGUIÃ, 2014, p. 197). A percussão, na metapoesia, é aguidavi, com *ori* (cabeça) de couro saciado de *èjè* (sangue e vida, ou axé), o qual emblema o ofício da poeta negra, que produz uma poesia dionisíaca por meio da qual as histórias sagradas são (re)contadas para que os deuses africanos voltem a dançar na circularidade ancestral. A música e a dança preludiam a manifestação das divindades africanas.

3. Contestando o contexto

“Negar as vozes das mulheres negras produz aquela memória e estresse emocionais, que podem implodir ou sair de forma explosiva” (DAVIES, 1995, p. 3).

O psiquiatra Frantz Fanon (2006, p. 74) observou que as danças são uma forma de o sujeito africano colonizado expressar sua “afetividade”, em um esforço para “exorcizar-se, libertar-se e expressar-se”. Para isso, contribui também o transe, que Fanon chama de “possessão”. Diferentemente de Freyre, Fanon visualiza a colonização como um processo violento que só foi possível “graças às baionetas e aos canhões” (FANON, 2006, p. 52). A colonização não apenas fez do colonizado “uma espécie de quintessência do mal”, demonizando suas tradições, mas também o transformou em antípoda da ética, ou, nos termos da análise fanoniana, “o inimigo dos valores”, “o mal

absoluto”, o “elemento corrosivo, desfigurando tudo o que se refere à estética ou moral, depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas” (FANON, 2006, p. 58). Essa sistemática violência física e epistêmica buscou arruinar também as referências de sentido para o sujeito colonizado, cujos costumes, tradições e mitos tornaram-se “marca dessa indigência, dessa depravação constitucional” (FANON, 2006, p. 58). Para tentar pôr fim a toda esse sistemático ataque físico e psíquico, os sujeitos colonizados iniciaram “a história da descolonização” (FANON, 2006, p. 68), que consiste em lutar para tomar as rédeas do poder a fim de se obter as condições mínimas para iniciar o processo de recriar a própria história. Nas palavras de Fanon, a descolonização

modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados, tomados de maneira quase grandiosa pelo rumo da História. Ela introduz no ser um ritmo próprio, trazido pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é verdadeiramente a criação de homens novos. Mas essa criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma potência sobrenatural: a ‘coisa’ colonizada se torna homem no processo mesmo pelo qual ela se liberta (FANON, 2006, p. 68).

A descolonização gera uma mudança de rumo histórico, na qual o colonizado deixa a condição não essencial de espectador para assumir a posição privilegiada de ator da História, transformando fundamentalmente o ser. Na literatura de escritoras afro-brasileiras contemporâneas, a descolonização constitui um processo de reescrita criativa da identidade negra e das tradições africanas. Para bell hooks, a eficácia dos sistemas de dominação está evidente na interiorização do racismo e no sentimento de inferioridade, que alteram a capacidade de os afrodescendentes amarem a si mesmos, levando muitas mulheres negras a sentir “que em suas vidas existe pouco ou nenhum amor” (HOOKS, 2006, p. 188).

Em razão das adversidades da escravidão, a prática de reprimir emoções tornou-se uma estratégia de sobrevivência. Após a abolição da escravatura, com a persistência do racismo, essa tática passou a ser vista como marca de uma personalidade forte, conservando-se, especialmente entre as mulheres negras, o hábito de não acolher as necessidades íntimas. Todavia, o cultivo do “amor interior” constitui um processo de descolonização – isto é, o processo histórico em que sujeitos colonizados “recriam” a si mesmos como seres humanos –, mediante o qual ocorre o rompimento com a

conformidade à lógica de um mundo em que a discriminação racial perdura. “A mulher negra descolonizada”, propõe hooks, “precisa definir suas experiências de forma que outros entendam a importância de sua vida interior” (HOOKS, 2006, p. 195). Uma das marcas da literatura de mulheres negras é a prática de explorar a individualidade e as relações pessoais como uma forma de compreender questões complexas, como a discriminação racial.

Em seu poema “Negritude viva”, Cristiane Sobral tematiza o conceito de descolonização na contemporaneidade e sua relação com outros fatores históricos, como a escravidão, a democracia e o capitalismo. Ao passar em revista a história da descolonização em seus versos, a voz poética reconstrói a narrativa sobre o real significado da negritude no contexto de persistência do racismo.

Descolonização para a preta
abrindo a cabeça do preto
Nem bíblia, nem bala nem bola
Abra a sua mente
O capitão do mato anda por aí
no meio da gente.

Não há liberdade
Não há democracia
A luta não foi vencida
Sabia?

Não dá para pegar na mão do capitalismo
Nem acreditar nas falsas notas da alienação
Não dá pra esbanjar o otimismo
Propagado pelas TV's que não são feitas para você

Nossa vitória não será cosmética
Mais ética menos estética
Muito além do próprio umbigo

Descolonização não é descolorização
Negritude atenta é negritude viva.

(SOBRAL, 2017, p. 60)

A poesia de Sobral traduz a descolonização efetuada por afrodescendentes como uma abertura da mente, o que implica afirmar suas tradições culturais e religiosas, em contraposição ao discurso intolerante de algumas instituições religiosas que rejeitam a legitimidade das religiões afro-brasileiras. O poema também nega os lugares comuns reservados aos homens negros, como a criminalidade e o futebol. A voz poética alerta que “o capitão do mato”, aquele serviçal dos tempos coloniais dedicado a capturar

peças que fugiam da condição de escravos, continua a agir para tolher a liberdade dos negros. O capitalismo é desmascarado como o novo rosto do colonialismo, que vende um otimismo virtual para produzir alienação em relação aos problemas sociais. Quando a liberdade e a democracia não são reais, a vitória contra as várias formas de discriminação racial no Brasil se torna uma narrativa “cosmética”, permitindo que a ética da descolonização seja sobrepujada pela estética capitalista da descolorização de pelos. Contrária à descolorização da cor negra, a voz poética declara a existência de uma negritude “atenta” e “viva” em processo de descolonização.

A estratégia de descolonizar a mente se faz necessária para contestar a alienação de sujeitos de origem africana. Sobral cumpre sua agenda descolonizadora ao empregar a linguagem poética para revelar os perigos por trás da suposta ordem social que corrói qualquer possibilidade de afirmação da identidade negra. A negritude viva e consciente de sua luta afronta as estruturas sociais voltadas para a produção de sujeitos alienados. De acordo com Ngũgĩ wa Thiong’o (1986, p. 28), a alienação colonial

toma duas formas interligadas: um distanciamento ativo (ou passivo) de si mesmo da realidade ao redor; e uma identificação ativa (ou passiva) com o que é mais externo ao ambiente da pessoa. Começa com uma dissociação deliberada da linguagem da conceitualização, do pensamento, da educação formal, do desenvolvimento mental, da linguagem da interação cotidiana no lar e na comunidade. É como separar a mente do corpo, de modo que elas ocupem duas esferas linguísticas não relacionadas na mesma pessoa. Em uma escala social mais ampla, é como produzir uma sociedade de cabeças sem corpo e corpos sem cabeça.

A luta das escritoras afrodescendentes é, portanto, cultural. Afinal, enquanto sujeitos vivendo em sociedades formalmente democráticas, essas autoras se encontram subjugadas por uma cultura que as inferioriza. Como já observou West (2004, p. 14), falando a partir de um contexto institucional de longa tradição democrática que são os Estados Unidos, as atrocidades do racismo no passado e no presente comprovam os enormes limites da democracia em relação aos ideais democráticos professados. Por isso, quando Fanon (1980, p. 44) afirma que “[n]uma cultura com racismo, o racista é, pois, normal”, ele revela a importância de uma luta no campo cultural. Não havendo gradações de racismo, não existe diferença entre quem sofre esse tipo de hostilidade, quer seja um negro, quer um judeu. Trata-se de uma determinação cultural do dominante sobre o dominado, cuja cultura racista dará cabo de formas de existir: “Se a cultura é o conjunto de comportamento motores e mentais nascido do encontro do

homem com a natureza e com o seu semelhante, devemos dizer que o racismo é sem sombra de dúvida um elemento cultural” (FANON, 1980, p. 36). Dessa forma, Fanon desenvolve o que Lewis Gordon (2015, p. 2) identifica como “uma profunda análise sócio-existencial do racismo antinegro”, através da qual aquele pensador aponta as várias contradições dos discursos contemporâneos sobre o ser humano.

Por sinal, a experiência de guerreiras negras está registrada na memória coletiva da luta e do luto, uma dialética que possibilita a renovação da humanidade negra a cada abraço, como se depreende da poesia combativa de Esmeralda Ribeiro:

E agora nossa Guerreira

À tia Vanda Lopes dos Santos

Quem
em sã rebeldia
tira a máscara esculpida na
ilusão de ser outro e
não ser ninguém

Quem
em sã consciência
joga fora o veneno guardado no
pote da vida, sem derramar uma
gota no copo da gente

Quem
inteira, completa
deixa a poção afrodisíaca
untar o céu dos lábios
sem medo de heresias

Agora mãinha
quem olha no olho da noite
à procura dos filhos
como as Mães da Praça de Maio

No apogeu da madrugada
os frutos do exemplo são verdes
na hora da solidão a gente te
aguarda no portão

Ninguém
vai pra Bahia
desfazer a nossa desunião
nem vai à roça cultivar
a nossa cor

E agora
Ekédi de Oxalá
quem enxuga o nosso rosto
quem ampara o nosso tombo
quem vem nos

abraçar (*apud* BERND, 2011, p. 180-181).

A escritora negra se apresenta como uma mulher consciente de sua identidade e dos desafios impostos pela sua condição social. A palavra “quem” emblema a guerreira negra cuja luta pela sobrevivência inclui o socorro às companheiras de batalha. Em consonância com as tradições culturais afro-brasileiras, esse *self* combatente performa no verso o seu lugar de ação em um mundo contraditório, onde as pessoas compartilham seus desafios e dores entre si, sem medo, no entanto, de celebrar suas divindades ancestrais africanas. Representada como “Ekédi de Oxalá” – o orixá da criação –, essa guerreira simboliza o princípio de recriar, relembrar e recomeçar a jornada de vida, após gestos de afeto como enxugar o rosto, amparar o tombo e abraçar.

Conclusão

A escrita contemporânea de mulheres negras é fruto de uma luta cultural, interpretada pela perspectiva de sujeitos que rejeitam a heteronomia de condições impostas, afirmam a legitimidade de identidades negro-brasileiras e concebem uma realidade emancipatória. Essas literaturas manifestam e falam sobre a negritude de pessoas que assumem o poder de narrar suas próprias experiências em contextos que mantêm o cerco aos descendentes dos africanos escravizados através das várias formas de racismo institucional. O gesto de escrever sua própria história possui uma profunda importância política, pois, nas palavras de Kwame Anthony Appiah (1992, p. 55), “[o]s sujeitos descolonizados se escrevem agora como o sujeito de uma literatura de si mesmos”.

O reconhecimento da sua condição social é o caminho inevitável para o sujeito negro que escreve. Se a forma literária se submete ao conteúdo expressivo, fruto de sua experiência como afrodescendente, vivendo em uma democracia com desigualdades raciais, é exatamente da afirmação de si mesmo que dependerá a afirmação de sua própria cultura, tornando possível o ato de desafiar convenções sociais. Em outras palavras, a afirmação da subjetividade negra através da literatura descoloniza a mente do ser, a quem se negou sua condição de sujeito e seu próprio corpo. A descolonização

da mente contesta a fabricação de alienados na “sociedade de cabeças sem corpo e corpos sem cabeça”, caracterizada pela crítica de Thiong’o.

Como artifício de contestação de um contexto que conserva os efeitos do mal-estar colonial, a literatura de mulheres afrodescendentes desconstrói imagens e espaços naturalizados socialmente por práticas discursivas etnocêntricas oriundas do mito de uma democracia que jamais existiu.

Referências bibliográficas

ALVES, Miriam. *BrasilAfro autorrevelado: literatura brasileira contemporânea*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

APPIAH, Kwame Anthony. *In my father’s house: Africa in philosophy of culture*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

BERND, Zilá (org.). *Antologia de poesia afro-brasileira: 150 anos de consciência negra no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2011.

BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. Para além da nagocracia: a (re)africanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo. 2007. 127f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2007.

BRITO, Benilda Regina Paiva de. Violência e solidão: territórios dominados por mulheres negras. In: TAQUETTE, Stella R. (org.). *Violência contra a mulher adolescente/jovem*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007, p. 67-72.

CERQUEIRA, Daniel & COELHO, Danilo Santa Cruz. Estupro no Brasil: uma radiografia segundo os dados da Saúde. *IPEA: Nota Técnica*, Brasília, n. 11, p. 1-30, março 2014. Disponível em: <http://www.compromissoeatitude.org.br/wp-content/uploads/2014/03/IPEA_estupronobrasil_dadosdasaude_marco2014.pdf> Acesso em 02/07/2015

DAVIES, Carole Boyce. Hearing black women’s voices: transgressing imposed boundaries. In: DAVIES, Carole Boyce ; OGUNDIPE-LESLIE, ‘Molara (Ed.). *International dimensions of black women’s writing*. Londres: Pluto Press, 1995, p. 3-14.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DREZZET, Jefferson. Violência sexual como problema de saúde pública. In: TAQUETTE, Stella R. (org.). *Violência contra a mulher adolescente/jovem*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007, p. 81-89.

EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

_____. Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida Pereira (org.). *Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2010, p. 132-

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006.

_____. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. 48ª ed. São Paulo: Global, 2003.

GORDON, Lewis R. *What Fanon said: a philosophical introduction to his life and thought*. Nova York: Fordham University Press, 2015.

HOOKS, Bell. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. (Org.). *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas / Criola, 2006, p. 188-198.

MEDEIROS, Maria Alice de Aguiar. *O elogio da dominação: relendo Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1984.

MILLS, Charles W. *Blackness visible: essays on philosophy and race*. Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1998.

NASCIMENTO, Abdias do. *Jornada negro-libertária*. Rio de Janeiro: IPEAFRO, 1984.

_____. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 4ª ed. São Paulo: Perspectivas, 2018.

NATÁLIA, Livia. Intelectuais negras e racismo institucional: um corpo fora de lugar. In: LIMA, Elizabeth Gonzaga; GONÇALVES, Luciana Sacramento Moreno; &

CORDEIRO, Verbena Maria Rocha (orgs.). *Leitura e literatura: entre vozes, livros e redes*. Campinas: Pontes, 2016, p. 111-121.

_____. *Sobejos do mar*. Salvador: Caramurê, 2017.

KILEUY, Odé & OXAGUIÃ, Vera de. *O candomblé bem explicado (nações bantu, iorubá e fon)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. 4ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

_____. *Novo dicionário banto do Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

PINTO, Andréia Soares *et al.* (orgs.). *Dossiê Mulher 2015*. Rio de Janeiro: Instituto de Segurança Pública, 2015. Disponível em: <http://arquivos.proderj.rj.gov.br/isp_imagens/uploads/DossieMulher2015.pdf> Acesso em 02/07/2015

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Raça como negociação: sobre teorias raciais em finais do século XIX no Brasil. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil afro-brasileiro*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 11-40.

SOARES, Bárbara Musumeci. Enfrentamento da violência contra mulheres: impasses e desafios. In: TAQUETTE, Stella R. (org.). *Violência contra a mulher adolescente/jovem*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007, p. 73-80.

SOBRAL, Cristiane. *Não vou mais lavar os pratos*. 3ª ed. revista e ampliada. Brasília: Garcia, 2016.

_____. *Terra negra*. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

SILVA, Cidinha da. *Baú de miudezas, sol e chuva: crônicas*. Belo Horizonte: Mazza, 2014.

THIONG'O, Ngũgĩ wa *Decolonizing the mind: the politics of language in African literature*. Londres: James Currey / Nairobi: Heinemann Kenya, 1986.

WEST, Cornel. *Democracy matters: winning the fight against imperialism*. Nova York: Penguin, 2004.

_____. *Race matters*. New York: Vintage Books, 2001.

3. COMUNICAÇÕES

Affonso Ávila e o pensamento barroco mestiço

Josuel Kovalski/UFPR¹³

1. O barroco histórico e a tríade cubana

A revitalização do barroco histórico foi empreendimento que tomou boa parte dos pensadores latino-americanos. Pretendendo resgatar dos séculos XVI e XVII uma dinâmica que explicasse os impasses vividos em meados do século XX nas Américas e por compreender que havia, além de semelhanças com as desagregações de pensamento entre os dois tempos – quatro séculos de separação entre o período barroco e a contemporaneidade, entre vivências marcadas por dilaceramentos de ordem existencial, política ou quem sabe cosmológica –, também marcas ou pontos de intersecção entre mentalidades a princípio tão díspares. Os pensadores do homem latino-americano viram no período barroco uma curiosidade que de muito extrapolava as costumeiras observações exóticas e pacificadoras.

Um século de reflexão sistemática sobre a condição dos americanos havia produzido toda sorte de interpretações em torno do problema da identidade cultural. O posicionamento crítico sobre o que é a América, que lugar lhe reserva a História, qual o seu destino e a sua diferença diante dos modelos constituídos da cultura marcou a ensaística dos mais destacados escritores hispano-americanos. (CHIAMPI, 1988, p. 17)

Irlemar Chiampi (1988) nos informa que desde os decênios de 1940-1960 o problema de identidade já estava “praticamente resolvido”. Se o signo cultural da mestiçagem, enformando nossas práticas e anseios no âmbito latino americano, por um lado marcava as “inferioridades” de ordem étnica de que padecíamos, por outro dava à heterogeneidade da múltipla formação racial latina a garantia da diferença e do contraste ante os sistemas hegemônicos constituídos, como o dos Estados Unidos e da Europa. Assim, a tarefa que se impunha a partir daquelas décadas não estava somente no desvelamento essencialista do que seria a categoria abstrata do homem latino-americano, mas em destacar como nosso período de colonização congregou uma

¹³ Mestre em Letras (UFPR). Doutorando em Letras (UFPR) com o trabalho “Affonso Ávila e a barrologia americana”.

mentalidade que insistia como resquício até a contemporaneidade. O período barroco, longe de se fechar nas limitações temporais às quais estava, antes dos estudos inovadores em ótica diferenciada, quase que decisivamente inserido, precisava de ser reavaliado mediante uma instrumentalização teórica amplificada pertencente ao arcabouço da ensaística que então se apresentava. A esse conjunto de práticas revitalizantes do período dos Setecentos, iniciado no século XX, e das marcas que ele deixou nas nossas vidas chamaremos aqui de “pensamento barroco”.

Essa revitalização marcou-se por estudos não só da arte que se projetara nos séculos europeus e que, aqui nas Américas, encontrava solo propício para germinar (fosse como desdobramento, fosse como resposta), mas, também pela investigação do pensamento que animava o período, pela complexidade emaranhada nas mais diversas formas de expressão, interligadas ao modo de se encarar o mundo novo que se abria tanto física quanto espiritualmente: uma reescritura do mundo e da mundividência, uma reinserção no novo – em todos os aspectos possíveis -, uma ambivalente “queda paradisíaca”.

A turbulência no pensamento ocidental que as explorações da Américas ocasionaram com a descoberta das Índias e seus povos; a conduta da igreja e dos estados conquistadores no manejo das terras e das almas dos autóctones solaparam, por um lado, a índole que tanto ilustrou o imaginário europeu, ocasionando reestruturações na dinâmica social, política e religiosa como mostram os debates em vários campos do pensamento sobre os nativos e suas almas, sobre a riqueza e suas formas exploratórias, sobre o governo e a aplicação das leis, etc; por outro lado, exigiram a homologação de outros discursos sobre a novidade americana, congregando e assimilando formas exógenas, ao europeu, na composição de um novo arcabouço discursivo. Onde suas ideologias teológicas e estatais não mais alcançavam era necessário recriar, simular e adaptar novos procedimentos discursivos que justificassem as aplicações de força e submissão retratadas ao longo da história; onde a hegemonia do conhecimento europeu não mais se fazia eficaz pela elasticidade geográfica desafiadora aos seus compêndios era preciso adotar recursos simbólicos adaptáveis às novas condições: um mundo novo que se desdobrava pela ação dos exploradores, duplicava-se, não especularmente como um reflexo apaziguável das nações e noções de além-oceano, mas de certa forma dividia-se, desenvolvia-se em outro. A história dessas representações é também a história dos homens que a representaram. O século XX, marcado por dilacerações assemelhadas, com duas Guerras Mundiais, com o domínio tecnológico sem

precedentes, com a descoberta espacial e com a quebra das distâncias pelos eventos e suas transmissões em tempo real produziu pensamentos em que a reavaliação da mentalidade e das crises de expressão, seus reflexos e suas turbulências se fez necessário. Sendo o barroco “o gene da América Latina em permanente transmutação” (ÁVILA, 2004, p. 48) nada mais justificável que o pensamento crítico sobre ele se debruçasse.

Assim, na América Latina do século XX, houve um fenômeno de reflexão sobre as formas barroquizantes e de como elas, em algum grau, davam forma ao modo de ser contemporâneo, não somente nos parentescos desencadeadores de demandas reflexivas e comportamentais do americano, mas, como o barroco voltaria a fazer pensar no mundo atribulado pelas formas de representação, engendrando um novo compêndio discursivo sobre a modernidade e a ela se contrapondo como alternativa: “o pensamento barroco”. À distinção para com as pesquisas da história da arte, da ciência, da literatura ou da sociologia dos Setecentos, da música e da arquitetura do período – essas quase sempre de caráter compartimental, portanto, interessadas em seus específicos campos do saber – o “pensamento barroco” mostrou-se interessado pelo diálogo entre todas as áreas, procurando mostrar, com ou sem o uso daquelas pesquisas, que essa prática conjuga, reflete e explora o homem contemporâneo e suas formas de expressão como inserido em uma dinâmica comportamental que o faz, a um só tempo, vivenciar e se utilizar das formas culturais e usá-las como questionamento a sua época. Severo Sarduy, Alejo Carpentier e José Lezama Lima são os representantes na América Latina de maior visita crítica e bibliográfica. A tríade cubana foi exemplar nesses quesitos.

José Lezama Lima foi um dos mais prolíficos escritores do século XX. Em uma vida marcada pela consciência cultural cubana e pelo pensamento poético como animador da História, esse poeta foi um dos inauguradores da práxis neobarroca nas Américas. Assim como Alejo Carpentier e Severo Sarduy, o barroco, para ele, além de denotar práticas semelhantes ao modo vivencial do século passado, foi inspirador de um projeto poético/literário no qual as desinências barroquistas aparecem como marcas na escrita poética e crítica. Seu romance *Paradiso* coroa uma prática neobarroca de narrativa na qual vemos as exacerbações do mundano e corriqueiro, as volutas discursivas, as personagens que ascendem hiperbolicamente em sonhos e, parabolicamente, desabam ante os fortuitos acontecimentos da realidade; romance auto e antibiográfico, dramatização lírica de uma epopeia cubana com heróis corriqueiros: prosa que declama a poesia da imagem, do *Imago* lezamesco, da microesfera cubana –

ilha mundo – retratada em recompilada pelos parágrafos em que se consagram biografias poetizadas das personagens principais. Nos romances de Lezama Lima nos é mostrado também o que está por detrás da linha, da natureza, das personagens. Aparecem as citações lezamianas dos pensamentos do poeta encontradas em seus ensaios, difundidas nas bocas de suas personagens. Como em Velásquez, personagens dividem a cena com seu criador, criador é e não é personagem; em Lezama reconhecemos obras e pensamentos como em palimpsestos, método barroco de citação que se desdobra na dobra e na obra nova, que não se quer original porque estamos imersos nas teias discursivas, nos fios de poesia que se tecem e nos tecem. A obra barroca retumba outras obras, irmana-se delas, é delas desdobramento, contudo autônomo.

O barroco, para Lezama, não foi simples estágio em que um espírito curioso se debruçara para entender seus mestres. Compreender o barroco – e todo o tecido em que ele se desenrola – permitiu ao poeta cubano, ou quem sabe exigiu, aplicações do barroco estudado em sua obra. Seu “Senhor Barroco”, teorizado no ensaio *A expressão americana* (1957), seria o enformador do pensamento americano, “cuidando as duas grandes sínteses que estão na raiz do barroco americano, a hispano-incaica e a hispano-negroide” (LIMA, 1988, p. 106). A época histórica (o barroco americano e a colonização do Novo Mundo) engendra na concepção lezamiana a América como “espaço gnóstico”, uma era imaginária que desdobrada pelos signos da atualidade confirmariam poeticamente a aparição do Novo Mundo pela égide da Imagem, alheia à história oficial, ou seja, uma poética fundacional, a imaginação como memória coletiva. O barroco, por esse viés, não seria somente um produto do hispânico e do lusitano no novo mundo, algo que expressaria duplicada uma lógica europeizada, mas, de outro modo, um barroco-resposta, uma arte (e expressão) única, assemelhada mas diferente: A expressão americana. Além de o mito martiano ser a “cartada final” na economia do ensaio de Lezama, artistas como nosso Aleijadinho, o índio Kondori e figuras menores da história encampam a perspectiva de uma história das Américas diferenciada, uma história vista não como lógica sequencial historiográfica, mas jogada justamente no campo do poético, das eras imaginárias. A inserção de um barroco hispânico-incaico e negroide e sua valorização como elementos não mais exóticos, mas intrínsecos ao processo da manutenção do pensamento das terras colonizadas são também novidades que abrem novas perspectivas na barroco americana. Além disso, não somente a arte e seus compartimentos estanques são vigorados, chamadas ao diálogo, pois para

Lezama o barroco não era visto como estrutura fechada em uma possibilidade formal, assim como a maneira de vida das cidades barrocas e de seus entornos, suas festas e seus sincretismos são vistos como muito mais que meras curiosidades.

Em contraponto teórico, é interessante a práxis de Alejo Carpentier. Inspirado em D'Ors, além de afirmar o caráter crioulo da produção artística da colônia, o escritor cubano sustentava que o barroco, mais que um estilo de época, era um estado de ânimo, um modo de ser ou um traço do espírito que poderia se dar em qualquer lugar, em qualquer período e em qualquer circunstância, assinalando que em cada caso a expressão deste espírito adotaria graus, formas e peculiaridades diferenciadoras. Inclusive Carpentier acreditava que o barroco podia se manifestar, de maneira individual ou esporádica, como traço pessoal de um artista ou como traço cultural em períodos históricos determinados. As décadas de 60 e 70 marcam o “real maravilhoso” como o corolário do barroco *per se*, e os escritos e ficção do romancista cubano instauram em sua prática uma maneira barroca de escrever. De fato, para Carpentier – preocupado desde os anos 20 com as assimilações e sincretismos da cultura afrocubana e em como o imaginário dos povos caribenhos expressava manifestações não desagregadas – as práticas de uma escritura que conformasse o pensamento, revigorasse e valorizasse os elementos intrínsecos da música, religião e História deveriam estar fortemente relacionadas com o signo do “real maravilhoso”: algo que não se perdeu em folclorização, mas que continua alimentando os fazeres dos povos americanos. Dessa forma, os elementos que nutrem o imaginário popular são misturas retiradas do “mundo real”, da vivência dos personagens, e são vistos não como algo alheio, fabular ou fantasmático, mas como realidades tão presentes como a realidade.

A América é o lugar onde essas práticas – barrocas – sobrevivem. A narrativa americana é, por isso, também barroca, pois nosso povo mestiço reúne e conflagra elementos de culturas e saberes os mais vários e a ficção barroca traz em sua estrutura o *éon* vital em que o barroquismo, animado pelos elementos telúricos, pode germinar. A mestiçagem seria a condição própria do americano, o que nos faz diferentes identitariamente: complexo processo de afirmação buscado por vários integrantes do “pensamento barroco”. As vanguardas latino-americanas retomam, inspiradas nos projetos de artistas europeus e seus tratamentos com a representação artística pós-guerras, o conteúdo histórico/mítico e sua reinserção como práxis crítica. Contudo, para Carpentier, o Surrealismo, por exemplo – movimento em que sempre foi simpático, se exaure na busca pelo exótico distorcido nas formas artísticas, transformando-se em

passageiro movimento, enquanto o pensamento “real maravilhoso”, extraído da realidade – o barroco carpentieriano –, se converte na estética do nosso, do americano. Como em Lezama Lima, o barroco é tratado como um fenômeno americano, um modo transnacional de representação simbólica. A identificação de um barroco fundacional, na visão do romancista, deu origem a uma específica América Latina. Carpentier conceitua o barroco como um estilo no qual estão interligadas os elementos americanos como formas específicas instauradoras de uma codificação estética, ou como disse Mabel Moraña (2010, p. 58): “O barroco constitui, portanto, um necessário – inescapável – estilo que explica e projeta no futuro a adoção dessas formas específicas de codificação estética, naturalizando assim uma tradição que continua alimentando e legitimando formas literárias contemporâneas”. Para Carpentier, a expansão do fenômeno barroco não somente manifesta a si mesmo em um nível geocultural, mas ainda transhistórico e temporal (MORAÑA, 2010, p. 58).

Já Severo Sarduy desenvolve, no âmbito pós-estruturalista (seguindo Lacan e Barthes) uma teoria sobre o barroco e sua recuperação histórica baseada no operatório “*retombée*”: contiguidade acrônica. Essa *retombée*, retumbância ou recaída se explicaria pela mudança de paradigmas no universo científico, quando as teorias cosmológicas são substituídas, retumbando nas artes na adoção da elipse – tanto figura geométrica descentrada, quanto na palavra, alegorias e distorções retóricas. A troca de sistemas científicos retumba no pensamento do homem do barroco histórico: a arte pictórica e a arte literária são, portanto, afetadas pela falta de estabilidade dos sistemas, o que repercute no teatro, na filosofia e nas artes. O ensaio no qual Severo Sarduy inicia suas reflexões sobre o motivo barroco intitula-se “Barroco e neobarroco”, publicado pela primeira vez em 1972. No intento de revisão do barroco histórico - aquele legado tão-somente ao século XVII - Severo Sarduy suscita uma teoria “motivada pela consciência americana do romancista cubano e projetada para o contexto mais amplo do mal-estar da cultura ocidental” (CHIAMPI, 2010, p. 26), com a qual celebra um retorno das formas barroquizantes e instaura decisivamente o termo “neobarroco” como figuração máxima de um tempo marcado pela desarmonia. Escreve: “Neobarroco: reflejo necesariamente pulverizado de un saber que ya no está “apaciblemente” cerrado sobre sí mismo. Arte del destronamiento y la discusión” (SARDUY, 1999, p. 1403) e concentra o interesse que o barroco provoca para o fim da modernidade. Daí ser a teoria sarduyana “orientação fundamental e indispensável para quem se aproxima dos fenômenos barrocos em nossos dias” (PERRONE, 1997, p. 335).

Severo Sarduy continua, com certos câmbios, o pensamento de Lezama Lima, segundo o qual o Barroco é um sistema monista transhistórico que permite a um sujeito poético reunir tópicos e imagens de tempos e espaços diversos com o signo da metáfora que se move entre os atos de “esvaziar” e “encher” as diferentes formas da subjetividade. Assim, rompe-se com a tradição segundo a qual a identidade latino-americana é baseada em seu capital geográfico ou sua “natureza”, substituindo-a por uma lógica em que as origens de todos os sujeitos são múltiplas.

Longe de se pensar o barroco de maneira uniforme, os escritores cubanos buscaram no pensamento barroco os resquícios que de algum modo delineavam as características do nosso pensamento. Tão díspar em essência, suas teorizações acerca do período barroco e da sobrevivência dos barroquismos não se limitou a Cuba, inserindo problematizações sobre todo o povo herdeiro da colonização ibérica. Ademais, nenhum deles compartimentou o barroco em esferas próprias, mas, ao invés disso, procuraram salientar o diálogo das mais várias maneiras de expressão humana: filosófica, científica, artística, sociológica. Promoveram, a partir de seus lugares enunciativos, a arte da miscigenação por revisões conceituais do barroco histórico valorizando, como em Lezama ou Carpentier, os elementos tanto autóctones quanto assimilados, como no caso romantizado do Aleijadinho evidenciado em *A expressão americana*. Contudo, e interessantemente, não foi somente em Cuba que as práticas mestiças forem relevantemente consideradas nos processos de formação e composição social e psicológica do povo. O Brasil também apresentou sua parte nesse aspecto.

2. Affonso Ávila: barroquismo e mestiçagem

No Brasil também se procurou reavaliar a influência e pertinência que o barroco luso-brasileiro legou a contemporaneidade do século XX, o século do “pensamento barroco”.

Affonso Ávila desenvolve uma teoria sobre o barroco e seus resquícios no modo brasileiro de viver e, apesar de todas as particularidades que entrega ao lado brasileiro da questão, não deixam de ser curiosas as semelhanças que estabelece com a tríade cubana: coetâneos de pensamentos e de atitudes frente às identidades americanas os quatro defenderam ensaisticamente noções aparentadas na abordagem sobre as formas e expressões barroquizantes no âmbito identitário e artístico. Ele mesmo já havia aludido

à questão, muito embora tratassem do tema, ele e os cubanos, de maneiras peculiares e independentes.

Autores como Lezama Lima, Alejo Carpentier, Octavio Paz, Severo Sarduy e outros, concomitantemente ao repensamento do problema entre nós, acendiam em seus países interesse investigador semelhante, a par do surgimento simultâneo neles de uma escrita literária nova que retomava no entanto, como pêndulo e estímulo, as desinências barroquistas, proporcionando, principalmente na ficção, o boom impactante de uma linguagem neobarroca, conquanto vigorosa e de função modernizante. (ÁVILA, 1997, p. 11)

Affonso Ávila optou por uma fresta barroca pesquisando o barroco “relido criticamente, reimaginado, pela Modernidade” (OLIVEIRA, 2013, p. 51) numa interpretação que tentasse superar “velhos tabus de uma historicidade apoiada na divisão estanque de etapas e escolas de estilo”, possibilitando, dessa forma “corrigir as distorções de uma história cronológica e biográfica das artes” (ÁVILA, 1969, p. 15). Sua pesquisa, antes de falar esquematicamente da arte como momentos históricos estanques, preferiu “aludir às formas assumidas pela arte numa dada curva do devir humano”. (ÁVILA, 1969, p. 15)

Ele se dedicou à reavaliação do barroco em nossa formação cultural revisando o fenômeno que estaria no início do que ele passou a chamar, desde os fins dos anos 60, de “tradição”, ou “permanência de certos resíduos que ainda atuam no caráter de especificidade brasileira” (ÁVILA, 1969, p. 16), procurando, assim, por uma arqueologia de nossa modernidade, pois o “homem barroco e o do século XX são um único e mesmo homem agônico, perplexo, dilemático” (ÁVILA, 1969, p. 17).

O barroco e sua circularidade, ou os processos de “mobilidade por transmigração, distribuição, recepção, assimilação, canonização e redução transformadora de modelos, paradigmas e persistências de padrões formativos, ideológicos e comportamentais” (ÁVILA, 2004, p. 25) relegaria, dentro de “um quadrante maior”: “o Ocidente da *dimensão americana*” (ÁVILA, 2004, p. 29, itálico do autor), a partir dos espectros das manifestações plástico-tectônicas ibero-americanas, movimentos de parentesco entre o Brasil e os outros países das Américas, pois impõe que se desfaça, para entendê-lo corretamente, “o equívoco por muito tempo corrente de que não houve intercâmbio e conotações entre a criatividade de fonte hispânica e a de desinência portuguesa” (ÁVILA, 2004, p. 32), pois as mesmas “marcas ideológicas e antropológicas de uma origem comum e transnacional sob o signo do barroco”, fazem

também “incluir o Brasil numa igual vertente de ascendência e fatalidade cultural” (ÁVILA, 1996, p. 128).

Sua teoria, que nascera de uma tentativa de entendimento de nossa arte, projetasse, ao longo de vários anos, em um procedimento dialógico com outras manifestações barrocas de nossa América, fazendo-o iluminar não somente o barroco americano pela especificidade brasileira, mas ao contrário também, permitindo entender nossa brasilidade barroca a partir dos diálogos dessa “forma de vida” em todas as suas manifestações artísticas e em todos os países americanos em que ela se fez presente. Da mesma forma que a tríade cubana, pensou o barroco em seu aspecto multifário, relacionando todas as artes e expressões do período, como as festas, os sincretismos e o diálogo cultural. Nesse diálogo, ressalta-se a constituição de nosso barroquismo como uma proliferação integradora de vários sistemas culturais operantes no Brasil e, em especial, em Minas Gerais, região em que os estudos do poeta se debruçaram e de onde permitiu-se teorizar a mescla barroca de nossa formação como elemento intrínseco para se categorizar definitivamente o barroco mais como um fenômeno que pode ser sintetizado pela gama filosófica e pelo estilo de vida que conjugam, do que como mero evento temporal delimitado.

A nossa embrionária civilização desenvolvia as formas barrocas atrelando contributos de várias camadas étnicas. Em Minas Gerais do século XVIII, quando o ouro tornou possível não apenas o desenvolvimento de estruturas econômicas baseadas no poderio financeiro de uma elite que subjuguava a mão de obra escrava com as operações de extração aurífera, aliadas aos desmandos da Coroa, mas também que se projetasse uma maneira de expressão em que os reflexos artísticos eram sentidos pelas formas de representação que se estavam delineando, a estrutura do povo barroco mineiro já era por isso multiétnica, pluricultural. As instâncias performadoras de uma arte que vinha dos âmbitos além dos oceanos e eram aqui instauradas, sofriam uma acomodação às terras das Minas e à idiossincrasia do povo tropical, com suas mesclas, suas expressões de cunho religioso, suas inerências sociais. A desinência barroquista brasileira nesse quesito está intrinsecamente ligada às formas pluriétnicas, o que transforma o barroco brasileiro em uma expressão que remete ao dilaceramento existencial de um povo transplantado e que precisa simbolicamente representar sua condição. Assim, mais que o parentesco com as formas barrocas europeias, se estava articulando pelas terras brasis uma forma de vida em que conjugavam nas representações formais e discursivas a amplitude integradora do fazer filosófico,

estético e ético. Mais do que mera contribuição do elemento afro à fatura do período barroco dos Setecentos, deve-se pensar, e a pesquisa de Affonso Ávila sistematiza-se também por esse viés, no barroco enquanto maneira de ser impensável fora do âmbito multicultural em todas as ramificações que esse conceito sugere. Pensar o barroco compartimentado em esferas próprias com áreas do saber específicas, esquecendo-se das formas de manifestações convertidas em prática diuturna, como a festa e a celebração religiosa, somente contribui para se elencar especificidades ou características que nos sequestram o signo da diferença ante a cultura hegemônica. O barroco assim faz, e perdura, como um signo da resistência.

Sendo o barroco o “elemento constitutivo e primordial da nossa diferença” (ÁVILA, 2006, p. 261), a inscrição de Affonso Ávila no rol dos expoentes do “pensamento barroco” ilustrou caminhos diferenciados de abordagem do fenômeno: primeiro a busca de uma linha de tradição que representasse o brasileiro ante os dilaceramentos da modernidade do pós-guerra, depois a pesquisa do substrato que permite antever elementos de uma curva existencial caracterizadora do homem do período retornando quando os impasses ou as crises da modernidade aparecem. Assim, o debruçar-se sobre o período fez com que Affonso Ávila desenvolvesse uma das teorias mais extensivas e que, portanto, estivera a todo o tempo sujeita à análise e correção constantes por parte de seu pesquisador. Por isso, trabalho de tal monta permitiu que reunisse em torno de si, para a criação da *Revista Barroco*, em 1969 e a sequencial edição de números temáticos, um grande número de pesquisadores sobre o barroco nas mais diversas áreas e países: contribuições variadas que vieram preencher uma lacuna na barrocolgia brasileira, permitindo que novos âmbitos de estudos, novas apreciações sobre o fenômeno, novas abordagens viessem à tona. A *Revista Barroco* materializou, assim, em mais de 20 números (e em mais de 40 anos) a vertente do “pensamento barroco”: visitação de teorias, apreciação de obras canônicas sobre o tempo barroco, o estudo da permanência do estilo entre nós, etc.

As vias de abordagem de alguns pesquisadores movimentados por Affonso Ávila em torno da teorização da revista são várias. No quesito mestiçagem, desde o primeiro número há a intervenção de pesquisadores preocupados com a inerência multiétnica na dinâmica barroca. Fernando Dias, por exemplo, já no primeiro número lançado em 1969, pensando em uma sociologia do barroco mineiro, aludia que esse fenômeno

[...] exprime o original estilo de vida social que vicejou em Minas no século XVIII. Exprime uma sociedade precocemente urbanizada (relativamente às demais regiões brasileiras); uma sociedade representativa do contrarreformismo religioso; uma sociedade submetida, mas não por inteiro submissa, ao absolutismo; uma sociedade, enfim, culturalmente marcada pela miscigenação. (DIAS, 1969, p. 63)

A sintonia com que alguns estudiosos demonstraram com o enfoque crítico de Ávila para assunto tão controverso como o barroco, prática, ademais que “deixava o percurso consagrado até então de fenômeno de ascendência arquitetônica e plástica e passava a considerá-lo” com certa audácia, como problema “cultural mais amplo de mentalidade de época de formação nacional” (ÁVILA, 2006, p. 9) mostrou-se profícua no delineamento de uma consciência barroca que enformava as práticas germinantes na colônia n século XVIII. Prova disso foram as constantes intervenções de pesquisadores inseridos na barrocolgia proposta por Ávila, estudiosos de reconhecimento como o musicólogo Curt Lange e suas descobertas sobre a música do período, enfocando a festa e as danças coletivas de matriz africana na dinâmica das celebrações religiosas e profanas nas Minas; ou Hélio Gravatá e suas contribuições extenuantes sobre as referências documentadas sobre o Mestre Aleijadinho, inserindo caminhos bibliográficos aos pesquisadores futuros; ainda a companheira de todas as horas, Laís Correa de Araújo, adicionando um apoio necessário em um trabalho da fase pós-vanguardista de nosso ensaísta, justamente quando ele se volta às raízes de nossa formação por intuir, de maneira mais ou menos deliberada, que os resquícios mineiros do barroco na concepção do povo brasileiro dos setecentos mereciam uma ótica bibliográfica aprofundada em um lugar onde as pesquisas pudessem ser apresentadas e desenvolvidas. O fenômeno barroco e seus estudiosos ganharam espaço regular de publicação, fazendo com que o *locus* barroco projetado em uma Minas se evidenciasse na consonância com as práticas dos grupos étnicos variados que o possibilitaram.

Os artistas mineiros daquele século, os quais reuniam a um só tempo as funções sociais de artesãos e artistas, eram secundados por trabalhadores manuais de suas oficinas, a exemplo do que acontecia com Mestre Ataíde e Aleijadinho, - para citar algumas figuras mais icônicas -, que aliavam o trabalho escravo às práticas remuneradas de alguns serviçais, com o intuito de cumprir as encomendas requisitadas pelas Ordens Religiosas operantes na colônia. Assim, essa coletividade que praticamente desconhecia

a necessidade, certamente bem posterior, da autoria de um trabalho como evento único, era formada tanto por trabalhadores braçais como fiscalizadas pelos mestres artesãos. Deste fluxo de trabalho, quase sempre contínuo visto que as demandas assim o exigiam, saíram grande parte das obras plásticas vistas hoje como características do que chamamos barroco. Ademais, sendo a cidade – Vila Rica – palco direto em que pontificavam os artistas, um espetáculo a céu aberto, um museu onde se referenciam as práticas não somente do monumentalismo arquitetônico das fachadas e casarios, de igrejas e adros, os resquícios de uma mentalidade conformada com os signos de uma urbanização já se proliferava em adjacências, ao sabor das ladeiras, brotando em campos de visão que se harmonizava com o estilo que se estava desenvolvendo.

A volúpia e a riqueza dos adornos eclesiásticos, reforçando nos altares das igrejas a parênese sacerdotal dos sermonistas, e o conluio com as linguagens as mais várias que tinham como objetivo o convencimento dos fiéis estavam entrelaçadas nos códigos que, se não buscavam a compreensão direta, encorajava a reflexão dos frequentadores dos templos. Os tetos das igrejas, convidando ao recolhimento espiritual sugerido pelas pinturas mulatas desenvolvidas por Mestre Ataíde, ou as inscrições de trechos bíblicos em latim e em pedra sabão levadas a feito por Aleijadinho vigoram a noção que tanto as práticas ditas artísticas misturavam-se e complementavam-se, como a percepção do povo que as contemplava deveria de estar intrinsecamente ligada à exposição como palco, à dramaticidade da vida humana.

As Ordens Religiosas, compostas por brancos, negros e pardos, afora o lugar simbólico que representavam no dia a dia de Vila Rica, empenhavam-se mutuamente nas aquisições solicitadas aos mestres oficinairos, procurando pelos itens que encomendavam, fazer sobressair a ideologia de suas ordens pela presença monumental de imagens, pinturas e adornos adquiridos. Muito estudadas por Ávila em *Resíduos Seiscentistas em Minas*, livro que desde sua primeira publicação em 1967 já anunciava um novo olhar para a arte vista sob o prisma da contribuição multiétnica, as ações das Ordens Terceiras, das confrarias, arquiconfrarias e irmandades que receberam de Portugal o ônus pela composição e manutenção dos templos, em conjunto com associações civis da cidade projetavam a organização em conjunto, embora animadas por interesses distintos, de eventos culturais marcadamente em consonância com os o desenvolvimento urbano e social e à importância que a capital Vila Rica demandava, sobretudo na primeira metade do século XVIII. Affonso Ávila, procurando seguir sua linha de raciocínio pautada no barroco como dinâmica congregadora de elementos e

desígnios multiétnicos, fez nesse ensaio formador uma pesquisa em que a saliência das manifestações vistas como menores, dentro da tradicional abordagem histórica das artes, formavam um lastro cultural e intelectual que ainda remanesce em que artistas plásticos, poetas de ocasião, padres letrados e povo em geral participavam. Tem-se, assim, o barroco em sua visão global, ou nas palavras de Ávila (1996, p. 15):

Descobriu-se, sob a visão global do barroco, uma essencialidade metafísica, ética e artística que remarca de igual modo toda a trajetória do homem seiscentista. Tomou-se possível falar, então, no caráter de uma idade barroca, de uma concepção barroca do mundo, de uma ideologia religiosa do barroco, de um modelo político de estado barroco. Em vez da conceituação tão-somente de um estilo de arte, passou, portanto, a prevalecer a conceituação total de um estilo de vida.

Essa conceituação do barroco como estilo de vida foi posta à prova em *Resíduos Seiscentistas em Minas*, “a primeira etapa de um estudo mais longo e abrangente” (ÁVILA, 2006, p. 15) ensaio de valor histórico, sociológico e cultural, no qual o poeta Affonso Ávila, a despeito das críticas recebidas pelo incômodo que causara nos moldes tradicionalistas acostumados às maneiras brancas, eurocêntricas e também por isso canônicas, audaciosamente insere como fator constitutivo o valor das muitas etnias na concepção barroca, vistas até então somente como elemento exótico. Para isso, debruçou-se nas festas religiosas de Ouro Preto e Mariana, dois faustos cuja amplitude integradora remetem ao desenvolvimento de nossas festas comemorativas e, sobretudo, ao carnaval. Essas festas foram o Triunfo Eucarístico, realizado em Vila Rica em 1733 e o Áureo Trono Episcopal, levado a feito em Mariana, em 1748. Nelas está materializado o tônus barroco de nossa formação, que, repita-se, fez-se pelo conglomerado de contribuições mestiças provindas de várias esferas sociais. O barroco no Setecentismo mineiro conflitava-se entre os resquícios do século XVII e a contemporaneidade do século XVIII. Além do mais, o absolutismo estrutural da ordem social vinha de encontro à formação da elite cultural idealizada nos preceitos do Iluminismo. As festas, com seus faustos e com a representação das misturas de abordagens do mundo dos agentes envolvidos permitia um cabedal imenso de manifestações artísticas, resgatadas pelas pesquisas de Ávila em seu ensaio exemplar. Todas essas manifestações, envoltas em medidas administrativas que resolveram, por exemplo, abrir ruas para ligar os templos da cidade para que o traslado da Eucaristia viesse da igreja de Nossa Senhora

do Rosário dos Pretos até a matriz Nossa Senhora do Pilar, todas elas envolviam elementos de composição coreográfica, com trajes e alegorias trabalhados para o certame aliando-se ao efeito sonoro e visual das danças e músicas executadas. Ademais, lembra o ensaísta que os preparativos para a festa já antecederiam um mês antes da data aprazada, saindo à rua arautos mascarados anunciando repetidamente o evento. Nesse esforço, congregavam-se representantes das já referidas Ordens ou Confrarias, competindo em importância para que seus atos fossem notados: negros, brancos e pardos. A festa barroca, nesse âmbito, foi um empreendimento global em que se fazia notar a música, a dança, a coreografia, os dramas encenados nas antevésperas do certame, a poesia de ocasião feita para ela exclusivamente.

A tônica imposta pelo escritor nesse primeiro ensaio foi essencial na documentação dos episódios festivos não como mera curiosidade, mas como enformador de uma dinâmica singular desenvolvida no universo barroco mineiro. Assim, Ávila, inaugurador de uma perspectiva globalizante do fenômeno barroco, repete e prolonga em um segundo ensaio intitulado *O lúdico e as projeções do mundo barroco*, de 1971, suas teorizações sobre o fenômeno e em como seus resquícios, de certa forma, insistem em nossas linhas de força, pois acreditava que “nenhuma inflexão nova de arte ocorre em estado de expressão isolado ou ao lance do acaso, à margem da circularidade maior do processo contextual e comunal da cultura” (ÁVILA, 1997, p. 10). Dessa forma, sempre se viu como um estudioso não setorialista do barroco.

Assim, *O lúdico e as projeções do mundo barroco*, de 1971, continua não somente a busca pela “linha de tradição criativa” (ÁVILA, 1969), mas por uma afirmação da nossa teorização brasileira sobre o barroco. Some-se a isso que Affonso Ávila incorpora um elemento novo à sua teoria em seu percurso estético-crítico da arte brasileira: juntamente ao conceito de tradição e o de evolução das formas já teorizados por ele também em seu *O poeta e a consciência crítica* (1969), ele traz a ideia de ludicidade barroca, fruto de suas leituras de Huizinga¹⁴. O jogo, portanto, será o elemento-chave no entendimento da manifestação, inserção e prolongamento barroco, quer seja ele fenômeno do homem colonial ou do artista do século XX. Dessa forma, *O lúdico e as projeções do mundo barroco* sintonizou o barroquismo setecentista e a poesia de vanguarda no Brasil, uma vez que encontramos “uma empatia dos modernos para com os barrocos” (GOMES JUNIOR, 1998, p.20), similitude essa deflagrada por

¹⁴ *Homo ludens*.

Ávila sob o primado de três elementos fundamentais: o lúdico, a ênfase visual e o persuasório. Assim, o lúdico em sua teorização, além de aproximar-nos com o estilo barroco, posto que agora significaria mais que “um estilo artístico, mas uma sistematização de gosto que se reflete em todo um estilo de vida” (ÁVILA, 1971, p. 22) acaba por tornar-se uma “categoria crítica”. Tanto os *Resíduos* quanto *O lúdico* foram ensaios pelo autor constantemente revisitados. Não foram peças esparsas dentro da dinâmica ensaística barroca de Ávila, pois ganharam sucessivas reedições, ampliações e correções por parte de seu autor. São, contudo, estudos que introduzem o tema, pesquisas que propõem uma revisão periodológica e crítica e se inserem como materializações do “pensamento barroco” em nossas terras.

Embora Affonso Ávila tenha buscado no estudo da cultura do barroco e sua “tropicalização americana, brasileira” (ÁVILA, 2004, p. 14) o elo de ligação do homem colonial ao artista pós-vanguardas, analisando e interpretando os resquícios desse estilo, ao mesmo tempo que “possibilitou estabelecer a linha evolutiva da tradição brasileira” (SÁ, 2006, p. 251), no próprio Brasil há poucos esforços da crítica em colocar o escritor mineiro dentro de um quadro de relações e reflexões sobre esse estilo de vida, ou pelo menos de o reconhecer como um dos ícones mais dedicados à disseminação do barroco-resquício: constructo teórico-crítico projetado pela ensaística avilana. Dessa forma, se há uma generalização do fenômeno barroco nas Américas tendendo por uma unidade que tanto solapa os conflitos adjacentes ao homem brasileiro e suas particularidades, quanto apaga as especificidades de desinência lusa com vistas ao enquadramento americano, há também um menosprezo para com a vertente mestiça na concepção do ensaísta e sua importância para que lancemos novas luzes sobre o tema.

Foi quase meio século de pesquisa e de sedimentação teórica do barroco em nossa história crítica recente. Seu barroco expande-se e aprofunda-se em busca da necessidade de um diálogo já denunciada pelo crítico quando inseriu em suas teorizações, desde a década de 1980, o conceito de “circularidade cultural”. Esse conceito – imprescindível para se pensar em uma vertente dialógica de nosso barroco, a partir de suas especificidades, com o barroquismo nas Américas – é curiosamente quase que esquecido pelo ensaísmo barroco especializado. O barroco e sua circularidade, ou os processos de “mobilidade por transmigração, distribuição, recepção, assimilação, canonização e redução transformadora de modelos, paradigmas e persistências de padrões formativos, ideológicos e comportamentais” (ÁVILA, 2004, p. 25) relegaria, dentro de “um quadrante maior”: “o Ocidente da *dimensão americana*” (ÁVILA, 2004,

p. 29, itálico do autor), a partir dos espectros das manifestações plástico-tectônicas ibero-americanas, movimentos de parentesco entre o Brasil e os outros países das Américas, pois impõe que se desfaça, para entendê-lo corretamente, “o equívoco por muito tempo corrente de que não houve intercâmbio e conotações entre a criatividade de fonte hispânica e a de desinência portuguesa” (ÁVILA, 2004, p. 32), pois as mesmas “marcas ideológicas e antropológicas de uma origem comum e transnacional sob o signo do barroco”, fazem também “incluir o Brasil numa igual vertente de ascendência e fatalidade cultural” (ÁVILA, 1996, p. 128).

Nessa etapa de sua pesquisa, a disseminação das baixas e médias circularidades do barroco, as que ocorreriam dentro da especificidade brasileira no consumo e proliferação desse “estilo de vida”, amplifica-se no que o crítico chama de “alta circularidade”, ou “grande barroco”: forma de disseminação que se prolonga à verificação da constância barroquista em outros povos, permitindo denotar a constituição de um barroco não somente trans-histórico, mas transgeográfico. Em seu *Circularidade da Ilusão*, Affonso Ávila alude aos estudos caracterizadores do barroco vindos antes dele, relatando notar a falta dos elementos humanos nas práticas teóricas de seus precursores, pois “Onde ficavam, nesse privilegiado cenário do monumentalismo barroco, o homem, a sociedade, seu organismo ativo e coparticipante de ritos, dramas, lazer e também carências: não haveria um “entorno” igualmente de mentalidade e estilo de vida?” (ÁVILA, 2004, p. 14).

A mentalidade e o estilo de vida só podem se fazer notar pela contribuição pluricultural das camadas étnicas que compunham o universo de Vila Rica e das cidades do Ciclo do Ouro. Foi preciso, para isso, a visão global da arte barroca, e não mais compartimentada em nichos estanques.

Para nós, brasileiros, falar do barroco é falar de nossa própria origem cultural, de nossa própria formação histórica, das raízes de nossa maneira própria e íntima de ver, de sentir, de exprimir uma peculiar experiência do real que a arte só faz transfundir e sublimar. Porque o barroco está de muito perto ligado a um modo específico de ser que aqui aportou com os povoadores portugueses e cedo se amoldou à nossa realidade tropical e americana. (...) É o tônus barroco que anima o inteiro organismo da sociedade mineradora as suas festas públicas, as suas solenidades religiosas, o cenário de formas e cores onde elas decorrem -, para mover afinal, numa sublime impulsão inventiva, a arte de um arquiteto-escultor como o Aleijadinho, de um pintor como Ataíde, de um compositor como

Lobo de Mesquita ou de um poeta de formação barroquista como Cláudio Manoel. (ÁVILA, 2006, p.16)

Ler o barroco sob o signo da contribuição de várias camadas sociais, de vários anônimos, constatar sua profusão democrática ou popular no melhor sentido foi uma das inúmeras contribuições que o pesquisador nos deu. Para exemplificá-la, basta pensarmos, por exemplo, nas festas religiosas, nas organizações leigas das Ordens Terceiras, no sincretismo das manifestações barrocas brasileiras. Como ele bem expressou em um ensaio, a festa barroca era um indicador de mentalidade, ou seja, “eventos que atendiam à instância lúdica subjacente na mentalidade barroca, estimulando classes dirigentes, o povo e as classes servis” a se inserirem em uma quebra temporal da ordem séria das coisas, revelando que já naqueles tempos todos deveriam ter o direito ao comprazimento ou à exaltação piedosa. Ademais, os projetos de edificação dos templos das Ordens Terceiras e das ricas matrizes não seriam possíveis sem o trabalho dos negros e, mais do que isso, sem a contribuição criativa dos artistas mestiços, em especial na segunda metade do século dezoito e início do dezenove, no qual sobrelevou como protótipo a figura maior do Aleijadinho.

As nossas senhoras mulatas do mestre Ataíde, os negros oficineiros que encarnavam imagens, os trabalhadores pedreiros anônimos “plantando igrejas inaugurais” revelam uma dinâmica psicossocial e antropológica na relação de diversas camadas e que por não abordá-las em sua globalidade deixa o estudo sobre a contribuição negra como um simples adendo. Nosso complexo, diz o ensaísta, é inter-racial. O barroco é uma revelação desse processo coletivo, prenúncio ético-místico de uma nacionalidade possível, uma metáfora do êxito sociológico da miscigenação e do sincretismo que alimentaria em pujança tropical a resistência das classes dominadas contra a coerção de uma estrutura perversa que infelizmente se consolidou na sociedade brasileira.

Negar a participação de todas as camadas, da miscigenação, da conflagração da idade barroca brasileira como um barroco negro e tirá-lo de mero adendo de manuais de história do barroco no Brasil foi uma das tarefas do ensaísta que se dedicou ao estudo do barroco por quase cinquenta anos. Atentar à dinâmica da mentalidade brasileira como multiplicidade nos fará lançar novos olhares ao mundo barroco que tropicalizado em nossas terras, pulsa ainda cotidianamente, pois o barroco “não se prendeu a uma vitória persuasiva formal, mas desbordou-se igualmente e inflou-se de representatividade mentalizante de todo o estilo de vida das populações”.

Referências bibliográficas

ÁVILA, A. **Circularidade da Ilusão e outros textos**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. **Minor**-Livro de louvores. Belo Horizonte: Rona Editora, 1996.

_____. Apresentação. IN: ÁVILA, Affonso (ORG). **Barroco**: teoria e análise. Coleção Stylus. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. **O lúdico e as projeções do Mundo Barroco**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

_____. **O poeta e a consciência crítica**: uma linha de tradição na atitude de vanguarda. Petrópolis: Editora Vozes, 1969.

_____. **Resíduos Seiscentistas em Minas**. VOL1. Belo Horizonte: Arquivo Público Mineiro, 2006.

CHIAMPI, I. A história tecida pela imagem. IN: LIMA, J.L. **A expressão americana**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

_____. **Barroco e modernidade**: Ensaio sobre literatura latino-americana. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DIAS, F.C. Para uma sociologia do barroco mineiro. IN: **Revista Barroco**, nº 1. Belo Horizonte: UFMG, 1969.

GOMES JÚNIOR, Guilherme Simões. **Palavra peregrina**: o barroco e o pensamento sobre artes e letras no Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

LIMA, J.L. **A expressão americana**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

MORAÑA, M. Barroco/Neobarroco/Ultrabarroco. De la colonización de los imaginarios a la era postaurática: la disrupción barroca. IN: MORAÑA, M. **La escritura del límite**. Madrid: Iberoamericana, 2010.

OLIVEIRA, Anelito de. **A aurora das dobras**: introdução à barroquidade poética de Affonso Ávila. Montes Claros: Inmensa, 2013.

PERRONE, Charles A. De Gregório de Matos a Caetano Veloso e “Outras Palavras”: Barroquismo na Música Popular Brasileira Contemporânea. IN: ÁVILA, Affonso (ORG). **Barroco**: teoria e análise. Coleção Stylus. São Paulo: Perspectiva, 1997.

SÁ, Álvaro de. O poeta e a consciência crítica. In: ÁVILA, Affonso. **Fortuna Crítica de Affonso Ávila**. Belo Horizonte, Secretaria de Estado de Cultura de Minas Gerais; Arquivo Público Mineiro, 2006.

SARDUY, Severo. El barroco y el neobarroco. In: **Obra Completa**. Tomo II. Edición crítica de Gustavo Guerrero y François Wahl. Madrid: ALLCA XX/ Scipione Cultural, 1999.

O negro em *Poeta em Nueva York*, de Federico García Lorca: por onde anda o mestiço?

Wagner Monteiro Pereira/ UFPR- USP¹⁵

Introdução

Este artigo pretende discutir a presença do negro e do cigano na poesia de Federico García Lorca e como essas figuras apontam para uma tendência de recuperação do folclore andaluz na obra de Federico García Lorca (1898-1936).

Nos anos de 1927 e 1928, García Lorca vivia uma grande crise sentimental, por um lado pelo momento político espanhol, por outro por haver recebido de Salvador Dalí uma carta com duras críticas a *Romancero Gitano*, livro que também não agradou Luis Buñuel, a outra parte da tríade de amizade mais famosa da Madri da década de 1920. A temática dos ciganos produzia em Lorca a imagem de um poeta popular mas, ao mesmo tempo, fazia com que surgisse um *mito de gitanería*, ou seja, a de que o poeta era monotemático.

É neste contexto instável na carreira de Lorca que Fernando de los Ríos o convence a se desvincular do ambiente andaluz e acompanhá-lo a Nova York, para aprender inglês e renovar sua obra. Ali o autor poderia conhecer a poesia de Walt Whitman e T.S. Eliot e ter contato com uma diversidade cultural e religiosa diferente da já tão conhecida espanhola e andaluz.

Nova York foi o primeiro destino internacional ao qual Lorca viajou. Foi ali que reviu o amigo e poeta Philip Cummings e reencontrou outros intelectuais que faziam parte de seu círculo de amizade, como Campbell Hackforth-Jones e Mildred Adams. Lorca também conheceu diversos hispanistas que viviam nesse momento em Nova York e pode escrever ali o roteiro cinematográfico de *Viaje a l aluna*. No entanto, havia uma razão mais prática para a mudança de García Lorca: estudar na Universidade de Columbia. Nesse contexto, o autor escreveu entre os anos de 1929 e 1930, um de seus livros de poema mais famosos, *Poeta en Nueva York*. O livro não apresenta uma ruptura radical com os modos poéticos prévios cultivados pelo poeta andaluz, antes forma parte do crescimento orgânico e biográfico de uma obra que, em sua totalidade,

¹⁵ Pós-doutorando em literatura espanhola pela Universidade de São Paulo (USP) e professor substituto de língua e literatura espanhola na Universidade Federal do Paraná (UFPR)

responde, estilística e ideologicamente a uma visão de mundo baseada na crise vigente do homem e seu entorno. Esta antologia traduz igualmente uma crise de consciência espiritual intuída por pensadores, romancistas e especialmente poetas, como Lautréamont, Rimbaud, Whitman e Mayakovsky.

A antologia apresenta um Lorca no auge de sua plenitude como autor de uma literatura imagética e crítica ao mesmo tempo. O poema “Los negros”, já no início do livro, é dedicado ao amigo de Lorca, Ángel del Río, futuro catedrático de Columbia, e que visitou com o poeta andaluz os mais diversos espaços de Nova York. É durante este périplo que Lorca tem contato com o bairro que já nos anos de 1920 era primordialmente habitado pela população negra.

“Oda al rey de Harlem” e outros poemas

Em “Oda al rey de Harlem”, poema em versos livres com vinte e três estrofes, Lorca ilustra de forma bastante simbólica a situação discriminatória que padeciam os negros americanos. O poeta que ilustrava seus poemas com uma natureza pujante e metafórica, desenvolve dialeticamente o conflito dentro da sociedade entre natureza e modernização e a problemática social resultante deste embate:

Aquel viejo cubierto de setas
iba al sitio donde lloraban los negros
mientras crujía la cuchara del rey
y llegaban los tanques de agua podrida.

Las rosas huían por los filos
de las últimas curvas del aire,
y en los montones de azafrán
los niños machacaban pequeñas ardillas
con un rubor de frenesí manchado.

Es preciso cruzar los puentes
y llegar al rubor negro
para que el perfume de pulmón
nos golpee las sienes con su vestido
de caliente piña. (GARCÍA LORCA, 2012, p. 414)

Neste poema, Lorca denuncia uma suposta civilização contemporânea, cuja síntese mais completa é Nova York, e expõe as implicações sociais de uma sociedade ultra-capitalista e mecânica, onde não há espaço para fé e espiritualidade. Ao mesmo tempo, o aumento da tecnologia e da indústria nos Estados Unidos que fizeram com que

surgisse uma obsessão de ganhar dinheiro e a consequente disposição para desumanizar a população mais pobre, cuja parcela de negros era maioria.

¡Ay, Harlem! ¡Ay, Harlem! ¡Ay, Harlem!
No hay angustia comparable a tus rojos oprimidos,
a tu sangre estremecida dentro del eclipse oscuro,
a tu violencia granate sordomuda en la penumbra,
a tu gran rey prisionero, con un traje de conserje.

¡Ay, Harlem, disfrazada!
¡Ay, Harlem, amenazada por un gentío de trajes sin cabeza!
Me llega tu rumor,
me llega tu rumor atravesando troncos y ascensores,
a través de láminas grises,
donde flotan sus automóviles cubiertos de dientes,
a través de los caballos muertos y los crímenes diminutos,
a través de tu gran rey desesperado
cuyas barbas llegan al mar.
(GARCÍA LORCA, 2012, p. 417)

Lorca mostra-se, pois, simpatizante com a situação social dos negros, o que fez com que o autor se alinhasse ao movimento *negritud* e ilustra a dor e sofrimento dessa população como fruto direto da civilização capitalista, já criticada mais de trinta anos antes pelo cubano José Martí, que também vivenciou o capitalismo crescente dos Estados Unidos e escreveu *Nuestra América*. Lorca vai além e assim como Walt Whitman serviu como uma voz clamante por democracia no XIX, o poeta espanhol convoca a população negra a conclamar sua identidade e liberdade. Em síntese, deve-se fugir, escapar de uma opressão capitalista escravizadora:

Hay que huir,
huir por las esquinas y encerrarse en los últimos pisos,
porque el tuétano del bosque penetrará por las rendijas
para dejar en vuestra carne una leve huella de eclipse
y una falsa tristeza de guante desteñido y rosa química. (GARCÍA LORCA,
2012, p. 418)

Usando a repetição da palavra *Negros*, o poeta faz do poema uma ode à liberdade. Nas palavras de Lorca, “Yo quería hacer el poema de la raza negra en Norteamérica y subrayar el dolor que tienen los negros de ser negros en un mundo contrario, esclavos de todos los inventos del hombre blanco y de todas sus máquinas, con el perpetuo susto de que se les olvide un día encender la estufa de gas o guiar el automóvil o abrocharse el cuello almidonado o clavarse el tenedor en un ojo”

A la izquierda, a la derecha, por el Sur y por el Norte,
se levanta el muro impasible
para el topo, la aguja del agua.

No busquéis, negros, su grieta
para hallar la máscara infinita.
Buscad el gran sol del centro
hechos una piña zumbadora.
El sol que se desliza por los bosques
seguro de no encontrar una ninfa,
el sol que destruye números y no ha cruzado nunca un sueño,
el tatuado sol que baja por el río
y muge seguido de caimanes.

Negros, Negros, Negros, Negros.
(GARCÍA LORCA, 2012, p. 420)

O negro repele a aculturação, no sentido de absorção pelo branco, porque nada pode oferecer para superar sua humilhação. Sua única salvação poderia ser a de assumir sua identidade como negro, mas por ter vivido sob a hegemonia do branco teria que optar pela imitação deste para superar sua dependência e inferioridade. Entretanto, a solução poderia estar no fato de que, tanto o negro como o branco, precisam um do outro para encontrar sua identidade, visto que o ser humano só o é como tal quando se reconhece no outro.

Na mesma linha da “Ode al rey de Harlem” está o poema “Los negros” cujo tema central é o entre-lugar de uma raça que é exposta a uma civilização que contrapõe a natureza típica do habitat genuinamente negro, como destaca Leopold Senghor.

Los negros

Norma y paraíso de los negros

Odian la sombra del pájaro
sobre el pleamar de la blanca mejilla
y el conflicto de luz y viento
en el salón de la nieve fría.

Odian la flecha sin cuerpo,
el pañuelo exacto de la despedida,
la aguja que mantiene presión y rosa
en el gramíneo rubor de la sonrisa.

Aman el azul desierto,
las vacilantes expresiones bovinas,
la mentirosa luna de los polos,
la danza curva del agua en la orilla.

Con la ciencia del tronco y el rastro
llenan de nervios luminosos la arcilla
y patinan lúbricos por aguas y arenas
gustando la amarga frescura de su milenaria saliva.

Es por el azul crujiente,
azul sin un gusano ni una huella dormida,
donde los huevos de avestruz quedan eternos

y deambulan intactas las lluvias bailarinas.

Es por el azul sin historia,
azul de una noche sin temor de día,
azul donde el desnudo del viento va quebrando
los camellos sonámbulos de las nubes vacías.

Es allí donde sueñan los torsos bajo la gula de la hierba.
Allí los corales empapan la desesperación de la tinta,
los durmientes borran sus perfiles bajo la madeja de los caracoles
y queda el hueco de la danza sobre las últimas cenizas.
(GARCÍA LORCA, 2012, p. 425)

Fica claro no poema acima como o eu-lírico contrapõe os verbos ‘odiar’ e ‘amar’. A diáspora faz com que o negro tenha repulsa por uma neve fria que lhe é imposta, pois seu lugar está no deserto entre bois e ovos de avestruz. Ainda que o poeta crie uma nova realidade a partir de leis intrínsecas que funcionam em seu material estético, Lorca demonstra como a riqueza poética da realidade externa a este mesmo material supera a da própria imaginação. O próprio título contrapõe a norma e o paraíso, ou seja, o bairro do Harlem como resultado de uma dispersão cruel à qual foi imposta a população negra. Em uma sucessão imagética luz e vento são postos ao lado indicando a liberdade reprimida do pássaro que abre o poema.

Os versos da quarta estrofe produzem uma crítica social ainda mais contundente: “y patinan lúbricos por agua y arenas/ gustando la amarga frescura de su milenária saliva.” ao revelar a precariedade dos negros dentro do mundo dos brancos.

Finalmente, um eu-lírico arrebatado é invocado em “Iglesia abandonada”, também chamado “Balada de la gran guerra”:

Yo tenía un hijo que se llamaba Juan.
Yo tenía un hijo.
Se perdió por los arcos un viernes de todos los muertos.
Le vi jugar en las últimas escaleras de la misa
y echaba un cubito de hojalata en el corazón del sacerdote.
¡Mi hijo! ¡Mi hijo! ¡Mi hijo!
Saqué una pata de gallina por detrás de la luna y luego comprendí que mi
niña era un pez
por donde se alejan las carretas.
Yo tenía una niña.
Yo tenía un pez muerto bajo la ceniza de los incensarios.
Yo tenía un mar ¿de qué? Dios mío ¡Un mar!
Subí a tocar las campanas, pero las frutas tenían gusanos
y las cerillas apagadas
se comían los trigos de la primavera.
Yo vi la transparente cigüeña de alcohol
mondar las negras cabezas de los soldados agonizantes
y vi las cabañas de goma
donde giraban las copas llenas de lágrimas.
En las anémonas del ofertorio te encontraré, ¡corazón mío!,
cuando el sacerdote levante la mula y el buey con sus fuertes brazos

para espantar los sapos nocturnos que rondan los helados paisajes del cáliz.
[...]
(GARCÍA LORCA, 2012, p. 430)

O poema descreve através de um eu-lírico exaltado um pai negro que narra a perda de seu filho. Os Estados Unidos entraram na Primeira Guerra Mundial em 1917 e Lorca expõe como a população negra foi convocada para participar do combate. O espírito e a carne se confrontam em um universo onde a ressurreição da carne e a vida eterna não são postos sobre a mesa. A cidade de Deus (Nova York) é sintetizada através da imagem da igreja, onde o homem é abandonado como um produto que deve ser aniquilado. O filho do homem negro é sacrificado, como no Velho Testamento bíblico, à revelia do desejo de um pai que não crê no catolicismo. Em outras palavras, a religião católica é mais uma ideologia imposta ao negro no Harlem.

Vemos como com a exploração da raça negra no contexto de um capitalismo pungente não pode surgir o mestiço. Muito se fala da segregação racial na segunda metade do século XX, com o destaque para o *Apartheid* da África do Sul, no entanto, a exploração com base em origem étnica produziu uma exploração social sem precedentes nos Estados Unidos, fazendo com que a mestiçagem não pudesse se desenvolver plenamente. Oracy Nogueira (1955) compara a sociedade brasileira com a norte-americana em relação ao racismo e conclui que no Brasil existe um preconceito de raça exercido em relação à aparência, enquanto nos Estados Unidos prevalece um preconceito racial de origem. Isso faz com que no Brasil haja uma processo de branqueamento que possibilita a ascensão de *status* e, portanto, a miscigenação seja encarada de forma positiva por uma grande parcela da população. Por outro lado, o racismo que leva em conta a origem produz uma segregação que impossibilita a mestiçagem.

Movimento Negritude

A preocupação com o negro norte-americano é paralela ao interesse pelos negros africanos que expressam os componentes do movimento *negritud*. Esta corrente defende que se repila a cultura do branco e a reivindicação da do negro. O redescobrimento da negritude se deve ao poeta haitiano Aimé Césaire, assim como aos escritores Léon Damas e Leopold Senghor. A negritude é positiva quando supõe um

rechaço da hegemonia cultural do colonialista. Vale destacar que o movimento foi acusado de reacionário pela ênfase que oferecia a um passado nostálgico e, ao mesmo tempo, por ter adotado modelos estéticos europeus para a defesa do negro.

Importante ressaltar que o Movimento Negritude nasce fora da África. Acredita-se que suas principais ideias surgiram nos Estados Unidos e, posteriormente, atingiram a Europa, onde o movimento ganhou força e fama. Para pensar em seus primórdios podemos recorrer à figura de W. E. B. Du Bois (1868-1963), intelectual que lutou não apenas pela independência de países africanos como também pela construção de uma unidade africana, que não deveria ser pensada a partir do olhar do colonizador. Ou seja, Du Bois é um dos primeiros nomes no século XX a predicar uma retomada das origens negras e a conclamar um orgulho racial genuinamente africano. Ainda que não tenha utilizado a nomenclatura *negritude*, pode-se tomá-lo como um idealizador simbólico do movimento.

A relação desse movimento com as ideias de Federico García Lorca ficam mais clara se pensamos que na década de 1920 no bairro nova-iorquino do Harlem surgiu um movimento artístico denominado *New negro* – ou Negro Renaissance – cujo mote era mitigar os fortes preconceitos contra o negro no imaginário norte-americano daquele momento. O objetivo não era lamentar-se pela situação em que o negro estava colocado, antes dever-se-ia enaltecer o negro em obras de arte, especialmente literárias.

Grandes nomes deste momento nos Estados Unidos são Claude Mackay, Langston Hughes e Richard Wright. Em uma Cuba já efervescente cultural e politicamente, o negrismo cubano foi desenvolvido principalmente na poesia de Nicolás Guillén. O grito africano deve ser entoado fortemente para o poeta:

¡Yambambó, yambambé!
Repica el congo solongo,
repica el negro bien negro;
congo solongo del Songo
baila yambó sobre un pie.

Mamatomba,
serembe cuserembá.

El negro canta y se ajuma,
el negro se ajuma y canta,
el negro canta y se va.
Acuememe serembó,
aé
yambó,
aé.

Tamba, tamba, tamba, tamba,
tamba del negro que tumba;
tumba del negro, caramba,
caramba, que el negro tumba:
¡yamba, yambó, yambambé!
(GUILLÉN, 2005, p. 75)

A literatura de Nicolás Guillén chegou a García Lorca, assim como a de Fernando Ortiz, principal nome do Afrocubanismo e admirado por Lorca, quem lhe dedicou o impactante poema “El poeta llega a la Habana” e vislumbra uma Santiago de Cuba idealizada. Neste universo projetado, o poeta destaca a riqueza da mestiçagem, sem a opressão do capitalismo indômito dos Estados Unidos:

Son de negros en Cuba
Cuando llegue la luna llena
iré a Santiago de Cuba.
Iré a Santiago
en un coche de agua negra.
Iré a Santiago.
Cantarán los techos de palmera.
Iré a Santiago.
Cuando la palma quiere ser cigüeña.
Iré a Santiago.
Y cuando quiere ser medusa el plátano.
Iré a Santiago
Con la rubia cabeza de Fonseca.
Iré a Santiago.
Y con el rosa de Romeo y Julieta
Iré a Santiago.
Mar de papel y plata de monedas.
Iré a Santiago.
¡Oh Cuba! ¡Oh ritmo de semillas secas!
Iré a Santiago.
¡Oh cintura caliente y gota de madera!
Iré a Santiago.
¡Arpa de troncos vivos, caimán, flor de tabaco!
Iré a Santiago.
Siempre dije que yo iría a Santiago
en un coche de agua negra.
Iré a Santiago.
Brisa y alcohol en las ruedas,
iré a Santiago.
Mi coral en la tiniebla.
Iré a Santiago.
El mar ahogado en la arena.
Iré a Santiago.
Calor blanco, fruta muerta.
Iré a Santiago.
¡Oh bovino frescor de cañavera!
¡Oh Cuba! ¡Oh curva de suspiro y barro!
Iré a Santiago.
(GARCÍA LORCA, 2012, p. 440)

A estadia de Lorca em Cuba foi repleta de encontros. Em 1930, saindo da Flórida, o poeta andaluz chega à ilha caribenha para ministrar uma série de conferências

a partir do convite de Juan Marinello. Ali volta a ter contato com Lydia Cabrera, além de conhecer Nicolás Guillén, José Lezama Lima e o escritor guatemalteco Luis Cardoza Aragón.

Logo o movimento cruzou o oceano e chegou a Paris, através de um grupo de estudantes negros oriundos de países colonizados, fazendo com que houvesse uma intensa mobilização social. Em 1932, alguns desses estudantes lançaram a revista *Légitime Défense*, de apenas um número – que mantinha um tom de manifesto e denunciava a política de dominação colonialista, que se baseava ao mesmo tempo em uma tríade formada por capitalismo, preponderância do cristianismo e uma burguesia sólida. Dois anos mais tarde, em 1934, Léon Damas se autodeclarava um estudante negro e lançava a revista *L'étudiant noir* ao lado de Aimé Césaire, que disse:

Quelle révolution fut jamais faite par le peuple innocent des curiosités? Qui souleva jamais un joujou contre son propriétaire? Pourtant c'est bien la le tour de force que veulent entreprendre nos révolutionnaires nègres lorsqu'ils demandent au nègre de se révolter contre le capitalisme qui l'opprime. Le moyen, en effet d'appeler autrement qu'un joujou un peuple d'assimilés? Dostoïevski le disait déjà ou peu s'en faut: Toute race qui croit qu'elle n'a rien a dire au monde n'est qu'une « curiosité ethnique » et tout individu est un joujou qui croit qu'au rendez vous du recevoir et du donner son peuple arrive les mains vides. « Agissez », dit-on au nègre. Mais comme agir c'est créer, et comme créer c'est pétrir et faire lever sa naturelle substance, le nègre de chez nous n'agira point, qui se distrait de soi et vit à part soi. [...] Tant pis pour ceux qui se contentent d'être des Occide par mépris de ce qu'ils appellent du « racisme ». Pour nous, nous voulons exploiter nos propres valeurs, connaître nos forces par personnelle expérience, creuser notre propre domaine racial, sûrs que nous sommes de rencontrer en profondeur, les sources jaillissantes de l'humain universel. Ainsi donc avant de faire la Révolution et pour faire la révolution – la vraie –, la lame de fond destructrice et non l'ébranlement des surfaces, une condition est essentielle: rompre la mécanique identification des races, déchirer les superficielles valeurs, saisir en nous le nègre immédiat, planter notre négritude comme un bel arbre jusqu'à ce qu'il porte ses fruits les plus authentiques.

(CÉSAIRE *apud* MÜLLER, 1997, p. 10)

Fica claro como para Aimé Césaire negritude é sobretudo assumir-se negro e, principalmente, ter consciência de uma identidade e cultura genuína. O autor a define levando em conta três aspectos centrais: identidade, fidelidade e solidariedade. Ao mesmo tempo, seu contemporâneo Sédar Senghor acreditava na existência de uma alma negra, a qual possui uma natureza mais emotiva se comparada à racionalidade do homem branco burguês e imperialista. Em outras palavras, enquanto a civilização europeia baseava seus valores através do materialismo, o negro basearia sua conduta através do amor e da emoção. Sédar Senghor mantém um ponto de vista muito mais

romântico e menos científico em relação ao tema da negritude e parece reforçar o preconceito segundo o qual o negro não conseguiria alcançar determinados níveis de inteligência ou de governar um país.

Conclusão

O negro, como o cigano – grupo protagonista da obra de Lorca – foi alienado da história, mas o negro desenvolveu uma consciência de classe pela longa e sistemática repressão a que o submeteu o branco. O cigano, por outro lado, não tentou integrar-se na cultura do *payo* (para os ciganos aquele que não pertence a seu grupo), a não ser para poder sobreviver. Este fenômeno de integração se intensificou nas últimas décadas muito por conta dos avanços técnicos que foram eliminando a prática de ofícios tradicionais. Outra diferença é que enquanto o cigano soube guardar sua tradição, ao negro foi arrebatado violentamente seu passado. Em *Poeta em Nueva York* prevalece o tom de desarraigo ou desintegração entre o “eu” e o mundo. O homem foi alienado de sua natureza genérica no plano individual, ou seja, psicológico, e social, provocando desequilíbrios psicossociais típicos de uma sociedade cujo valor material constitui a principal norma. Portanto, isto explica o caráter desmitologizador do poema de Lorca contra o mito do capitalismo, já que não existe alienação sem mistificação. Cuba forma o contraponto para García Lorca como um espaço em que o fenômeno da miscigenação podia se desenvolver de forma mais plena, diferentemente de Nova York.

Em uma sociedade dominada pelas relações de troca, onde cada ser humano não é o que é, mas o que vale, o negro, por sua condição, se vê submetido a uma dupla alienação. A preocupação pela desumanização do negro é, pois, fundamental em toda a obra e constitui o eixo central de *Poeta en Nueva York*.

Referências bibliográficas

- GARCÍA LORCA, Federico. *Obra poética completa*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- GUILLÉN, Nicolás. *Obra poética*. Buenos Aires: Alianza, 2005
- MÜLLER, Ernst Wilhelm. *L'étudiant noir, négritude et racisme*. Berlim: Anthropos Institut, 1997
- NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil*. São Paulo: Anhembi, 1955.

A desmitificação do luso-tropicalismo em *Caderno de memórias coloniais*¹⁶

Lucas Esperança da Costa /UFJF¹⁷

Introdução

Em entrevista publicada pela revista portuguesa *Ípsilon* no ano do lançamento do livro *Caderno de Memórias Coloniais*, Isabela Figueiredo afirmava que o “colonialismo era o seu pai” (COELHO, 2017, p. 1). Essa narrativa autobiográfica demonstra como a sua vida foi atravessada pelo colonialismo e como o seu pai era o representante dessa época. Através de uma linguagem crua e sem meias palavras, Figueiredo descortina a sua infância em Moçambique, no período em que o país ainda era uma “província ultramarina” de Portugal. Entretanto, a perspectiva mostrada nesta obra difere, em muito, com a propaganda apregoada pelo Governo Português de uma harmonia racial, de uma convivência igualitária entre pretos¹⁸ e brancos.

Tal discurso de igualdade racial, de harmonia entre as raças é reforçada a partir da década de 1930, quando o sociólogo e historiador brasileiro Gilberto Freyre publica sua obra *Casa-Grande e Senzala* (1933), a qual trazia as bases para o que viria se consolidar como a teoria do luso-tropicalismo. Para ele, o gosto pela mobilidade, a miscigenação praticada pelos portugueses e a aclimatabilidade aos trópicos, características naturais dos exploradores, permitiram que o processo colonial empregado se diferísse dos demais países europeus. A princípio, essa teoria pautava-se a partir apenas da análise da formação da sociedade brasileira, ganharia novos contornos nos ensaios reunidos em *O mundo que o português criou* (1940) quando Freyre estenderia aos países da Ásia e da África sobre a égide de Portugal. O alargamento desse horizonte se justificaria nesta obra, pois “Portugal, o Brasil, a África e a Índia Portuguesas, a Madeira, os Açores e Cabo Verde constituem hoje uma unidade de sentimentos e de culturas” (FREYRE, [19--], p.39). Apesar desse novo olhar, o estudo proposto pelo sociólogo era muito insipiente e não ganharia elementos teóricos novos ao longo dos anos de 1940.

¹⁶ Este trabalho é resultado das reflexões acerca do colonialismo em África portuguesa durante o período de estudos na Universidade de Coimbra, como bolsista CAPES-PDSE 88881.133210/2016-01.

¹⁷ Mestre e doutorando em Estudos Literários pela UFJF. Desenvolve estudos em literatura lusófona contemporânea, investigando questões relacionadas aos processos coloniais e dos períodos pós-independência, especialmente nos países africanos. Professor do curso de Letras da Faculdade Santa Marcelina, polo Muriaé-MG.

¹⁸ Utiliza-se “preto” tal como aparece na obra analisada.

Entretanto, em 1951, a convite do governo Salazarista, Freyre empreendeu visita a Portugal e às colônias de língua portuguesa em África e Ásia, quando ratificou sua teoria que as características notadas no Brasil se estendiam também a estas. A partir das visitas as essas colônias, o sociólogo proferiu um círculo de conferências ao longo da década de 1950, nas quais fundamentaria a sua teoria luso-tropicalista e a luso-tropicologia, como o estudo multidisciplinar da análise e da interpretação da cultura luso-tropical. Suas conclusões se compilaram em livros como *Um brasileiro em terras portuguesas* (1952), *Integração portuguesa nos trópicos* (1958) e *O luso e o trópico* (1961). Essas obras, supostamente científica, foram usadas pelo Estado Novo, “como instrumento de propaganda e de legitimação da sua política colonial”, afirma Cláudia Castelo, em seu estudo «*O modo português de estar no mundo*» (1998, p.37). Embora o discurso luso-tropical nunca tenha sido adotado oficialmente, isso não impediu a manipulação da tese freyriana a favor da colonização e da permanência de Portugal nos territórios ocupados. A esse respeito, Castelo destaca que “se a manipulação político-ideológica é exterior aos textos, no interior dos textos radica a sua possibilidade. O autor não deixa de ser conivente com esse processo” (1988, p.37).

No entanto, existe na tese de Freyre uma falácia entre o discurso luso-tropicalista de cordialidade, de respeito ao autóctone e as práticas cotidianas de subjugação aplicada a essas populações. Castelo afirma que há “uma falta de correspondência entre o luso-tropicalismo e a realidade, entre a doutrina e a prática” (1998, p.106). O modelo de convivência pacífica estabelecido pelo sociólogo, apenas alimentou esse mito de harmonia racial existente entre as Colônias e Portugal. Na verdade, Freyre analisou e interpretou uma sociedade luso-tropical que era antes de tudo uma aspiração.

Vista de costas para a realidade social e histórica das colônias, Freyre não percebeu que nunca existiu essa harmonia racial, nem mesmo, uma reciprocidade cultural que tanto defendeu. Assim sendo, o objetivo dessa análise é mostrar como o luso-tropicalismo foi usado como ferramenta de propaganda durante a segunda metade do século XX pelo Estado Novo e destacar as práticas sociais aplicadas aos autóctones em Moçambique através dos relatos que constituem o *Caderno de Memórias Coloniais*, que reforçam que a harmonia racial propagada não deixou de ser mais um mito colonial.

Uma teoria luso-tropicalista

Em abril de 1933, o governo português promulga o Acto Colonial que em seu Artigo 2º reiterou a condição histórica que Portugal exerceu durante séculos como país de carácter colonizador, afirmando que esse perfil fazia parte de uma disposição natural do povo português, de acordo ainda, a Nação Portuguesa desempenharia a “função histórica de possuir e colonizar domínio ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendam, exercendo também a influência moral que lhe é adstrita pelo Padroado do Oriente” (PORTUGAL, 1933, p.1). Ademais, o Acto Colonial previa também a defesa dos direitos dos povos indígenas respeitando as convenções internacionais dos princípios humanos e as autoridades coloniais possuíam o dever de impedir e punir qualquer forma de desrespeito a essas convenções. Garantia ao indígena o direito ao trabalho remunerado, sendo vetada a exploração do serviço indígena e assegurava a propriedade e a posse dos seus terrenos e bens culturais.

A salvaguarda dos direitos indígenas reafirmaria a preocupação com o bem-estar dos povos locais o que reforçaria a premissa que haveria uma harmonia entre os povos, entre colonizadores e colonizados. No entanto, todo processo colonial é, por sua natureza, um acontecimento violento em que a força, física ou simbólica, é aplicada como forma de subjugação de outra nação. Segundo Aimé Césaire, em seu *Discurso sobre o Colonialismo*, afirma que “ninguém coloniza inocentemente, nem ninguém coloniza impunemente” (2017, p.21). Complementa que o país colonizador ou que justifica a colonização, ao exercer essa força, representa uma sociedade doente, “uma civilização moralmente ferida” (CESAIRE, 2017, p.21).

Por outro lado, Portugal não se percebia dessa forma, uma vez que exercia uma premissa natural, historicamente construída e que possuía uma missão cristianizadora e civilizatória e cumpria essa função de maneira harmoniosa, respeitando os direitos humanitários, conforme afirma o Acto. Nesta perspectiva, de carácter historicamente construída que o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre, a partir da análise da formação da sociedade brasileira, estabelece os princípios do que iria se concretizar na teoria do luso-tropicalismo, na qual a cordialidade do colonizador português seria um dos fatores que mais influenciariam a formação das sociedades nos continentes que esteve presente.

Em 1933, em uma de suas principais obras, *Casa-Grande e Senzala*, Freyre destaca que, em relação aos outros colonizadores europeus, foi o que “melhor confraternizou com as raças ditas inferiores” (FREYRE, 2006, p. 265). Assim sendo,

segundo o teórico, existem três características principais imanentes ao povo português, essencialmente, àqueles que foram em busca de novos destinos aos trópicos: a mobilidade, a miscigenação e a aclimatabilidade.

De acordo com a tese de Freyre, a mobilidade foi responsável pelo sucesso das conquistas durante o processo de expansão ultramarina de Portugal. O baixo índice populacional, acrescidos a problemas como epidemia, fome e guerras durante a Idade Média, não impediram o ímpeto lusitano de “salpicar virilmente do seu sangue e de cultura populações tão diversas e a tão grandes distâncias umas das outras: na Ásia, na África, na América, em numerosas ilhas e arquipélagos” (FREYRE, 2006, p.70). Além disso, Freyre passa a advogar que a miscibilidade foi uma das formas que os portugueses aproveitaram para suprir a baixa quantidade de capital-homem, assim sendo, foram:

Dominando espaços enormes e onde quer que pousassem, na África ou na América, emprenhando mulheres e fazendo filhos, em uma atividade genésica que tanto tinha de violentamente instintiva da parte do indivíduo quanto de política, de calculada, de estimulada por evidentes razões econômicas e políticas da parte do Estado. (FREYRE, 2006, p.70)

Observa-se que Freyre defende a miscigenação como uma política de Estado a qual ele destaca que não houve, entre os colonizadores europeus modernos, aqueles que se aproximaram dos feitos dos portugueses. É através desse processo de intercruzamento étnico-cultural que eles foram capazes, respondendo aos seus instintos ou mesmo a uma “racionalidade”, de dominar vastos territórios e promover uma convivência pacífica entre todos os grupos. Desse modo, Freyre afirma que:

Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiriam firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora. A miscibilidade, mais do que a mobilidade, foi o processo pelo qual os portugueses compensaram-se da deficiência em massa ou volume humano para a colonização em larga escala e sobre áreas extensíssimas. (FREYRE, 2006, pp. 70-71)

Outro ponto que permitiu a permanência nos trópicos foi a capacidade de fácil adaptação dos portugueses ao clima, a terra, aos alimentos. Segundo Freyre, algumas características do clima português se assemelham ao do clima dos trópicos o que

permitiu um melhor enraizamento nessas terras. Também destaca que a profunda miscibilidade com os sangues dos trópicos, possibilitou uma vantagem em relação aos outros europeus nórdicos, como o próprio Freyre explica:

Por todas aquelas felizes predisposições de raça, de mesologia e de cultura (...), [o português] não só conseguiu vencer as condições de clima e de solo desfavoráveis ao estabelecimento de europeus nos trópicos, como suprir a extrema penúria de gente branca para a tarefa colonizadora unindo-se com mulher de cor. Pelo incurso com mulher índia ou negra multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que ele puro ao clima tropical. A falta de gente, que o infligia, mais do que a qualquer outro colonizador, forçando-o à imediata miscigenação – contra o que não o indispunham, aliás, escrúpulos de raça, apenas preconceitos religiosos – foi para o português vantagem na sua obra de conquista e colonização dos trópicos. Vantagem para a sua melhor adaptação, senão biológica, social. (FREYRE, 2006, pp. 74-75)

A partir dessas premissas sobre a formação da sociedade brasileira, Freyre estende, na década de 1940, em *O mundo que o português criou*, as outras colônias portuguesas esses princípios de cordialidade e de harmonia. Segundo ele, todas as colônias possuem uma unidade íntima com Portugal a qual revelaria que as mesmas características observadas na formação da personalidade ou da identidade portuguesa seriam reproduzidas nos territórios ultramarinos. Afirma que esses aspectos são concretos e evidentes e que “é consequência dos processos e das condições de colonização portuguesa que na Ásia como no Brasil, nas ilhas do Atlântico e até certo ponto na África, desenvolveram nos homens as mesmas qualidades essenciais de cordialidade e de simpatia, características do povo português” (FREYRE, 19---, p.39).

Além disso, a predisposição de se relacionar como o outro, de estabelecer ligações de empatia como os outros povos favoreceu a criação de uma política colonial que segundo o sociólogo foi eficaz. Essa empatia com os povos ditos inferiores, “a capacidade do homem de projectar-se pela imaginação não posição de outro homem e de experimentar – experiência vicária – sentimentos e estados de espírito alheios” (FREYRE, 19---, p.40) foram responsáveis pela dominação desses territórios. Destaca que esse sucesso da campanha colonial portuguesa, tanto no Brasil quanto nas outras colônias, não se resume, exclusivamente aos poderes de dominação e subjugação dos

povos bárbaros, mas do papel de “procriador europeu nos trópicos” (FREYRE, 19-- , p.40). Novamente, reitera a miscigenação como ferramenta crucial no processo, como afirma, o português “dominou as populações nativas, misturando-se com elas e amando com gosto as mulheres de cor” (FREYRE, 19-- , p.40). Ademais, o colonizador português representou um difusor dos valores essenciais da cultura europeia nos trópicos.

Retomando a premissa da miscigenação como elemento diferenciador dos outros resultados coloniais europeus, a política colonial portuguesa nunca se pautou num suposto argumento de pureza étnica. Na verdade, sempre almejou “a democratização de sociedades humanas através da mistura de raças, do cruzamento, da miscigenação” (FREYRE, 19-- , p.46). Assim, como em todas as áreas ocupadas por Portugal, buscou-se a criação de uma união entre os aspectos locais e os aspectos mais evidentes da cultura lusitana, permitindo o surgimento de sociedades luso-brasileira, luso-asiática e luso-africana. Para Freyre, essa não segregação é “de importância tremenda para as relações entre luso-descendentes, para o avigoreamento de uma «consciência de espécie» transnacional ou supranacional, entre eles. (...) baseia-se num acontecimento social ou cultural que é a negação do purismo étnico” (FREYRE, 19-- , p.46). Ele defende a questão que “o amor do homem pela mulher e do pai pelos filhos, acima de preconceitos de cor, de raça, de classe, de posição, deu à mestiçagem (...) a sua expressão mais humana, e, ao mesmo tempo, mais cristã” (FREYRE, 19-- , p.41), reafirmando o compromisso português assumido com a Santa Sé através do Padroado do Oriente. Os valores cristãos eram uma das justificativas de defesa do colonialismo, como Freyre explica:

Em toda a parte onde dominou esse tipo de colonização, o preconceito de raça se apresenta insignificante, e a mestiçagem, uma força psicológica, social e, pode-se mesmo dizer, eticamente activa e criadora; e nem sempre – destaque-se ainda uma vez – simples expressão de luxúria que só fizesse dissolver a moral cristã de família dos conquistadores. (FREYRE, 19-- , pp.42-43)

Freyre defende o diferencial do processo colonial português, a partir da miscigenação, da perpetuação e difusão dos valores culturais europeus e da doutrina cristã, fundamentos os quais teriam proporcionado a maior relação de cordialidade entre os povos envolvidos, o que nos permite compreender a formação não apenas dessa

relação, mas, principalmente, a formação dessas sociedades e os laços recíprocos que se estabelecem com Portugal. Conforme, o sociólogo enfatiza:

A cordialidade característica do português nas suas relações com os povos e as raças de cor, cordialidade favorecida ou, talvez se possa dizer melhor, condicionado pela extenso e profundo mestiçamento a que o levaram, no Brasil e noutras áreas, predisposições especialíssimas desenvolvidas nele desde os tempos remotos e estimuladas pelas circunstâncias, também especiais, que lhe rodearam o esforço de conquista e de colonização realizado nos trópicos quase só com homens, é um traço que nos auxilia a compreender e a interpretar, não apenas a formação dos povos modernos de origem portuguesa, mas a sua situação actual: a situação actual das suas relações – e uns com os outros e de todos com Portugal. (FREYRE, 19--., p. 43)

Após todas essas proposições a respeito das primeiras impressões sobre lusotropicalismo nas colônias portuguesas dadas no início década de 1940, Freyre não acrescenta argumentos novos e relevantes a sua tese. Castelo destaca que a falta de conhecimento, de vivência da realidade das colônias na África e na Ásia fizeram com que Freyre tratasse de forma generalizada as questões nessas colônias, simplesmente, a partir do olhar sobre a formação da sociedade brasileira. Segundo a autora, “ao invés de um estudo científico, o leitor depara com uma «invenção» idealizada do «mundo português». O melhor dos mundos, ou pelo menos, o mais democrático, o mais humano, o mais fraterno” (CASTELO, 1998, p. 35). Apesar da falta de verificabilidade do quadro teórico por ele traçado sobre outras colônias portuguesas, a base do lusotropicalismo estava construída. Assim, explica Castelo que “passado o tempo da concepção aproximava-se o tempo da formulação explícita. A visita de Freyre a Portugal e às colônias portuguesas seria determinante nesse processo” (CASTELO, 1998, p. 35).

Após a Segunda Grande Guerra e a formação das Organizações das Nações Unidas (ONU), em 1945, a concepção de colonialismo começou a ser repensada, assim como o direito de todos os países, sob o jugo de outras nações, à liberdade passa a ser debatido. Castelo explica que com o passar do tempo, “a ONU passa a considerar o princípio da autodeterminação como um direito humano fundamental, e atribui às potências coloniais a obrigação de prepararem os territórios sob sua administração para a independência” (CASTELO, 1998, p. 49).

Nesse mesmo período, o governo Salazarista, encontrava-se na mesma situação de outras potências coloniais e acreditava que proclamar a autonomia política a suas colônias não era viável economicamente para Portugal. Na década de 1950, revogou o Acto Colonial, em vigor desde 1933 e empreendeu uma reforma constitucional a qual, através de uma estratégia semântica, as colônias em África, Ásia e Oceania são determinadas genericamente como “províncias ultramarinas”, em um capítulo que trata especificamente sobre o ultramar português. Novamente, observava-se o jogo com as palavras na manutenção dos direitos administrativos sobre as províncias do ultramar. Portugal, ainda, exerceria o seu papel histórico como colonizador, não mais de “domínios ultramarinos” (Lei nº 22.465/1933), mas das “terras dos descobrimentos sob a sua soberania” (Lei nº 2048/1951). Além dessa mudança acerca do título das terras ultramar, as populações locais deixaram de ser consideradas indígenas cuja função dos portugueses era dedicar-se a civilização desses povos, agora, o papel que se auto atribuem é de “comunicar e difundir entre as populações ali existentes os benefícios da sua civilização” (Lei nº 2048/1951). Entretanto, mantinham-se responsáveis pela influência moral nesses territórios.

É dentro desse contexto, que o governo Salazarista convida Freyre para um período de viagens entre as colônias portuguesas e a Portugal. Nessas viagens, ele teve a oportunidade de vivenciar a experiência portuguesas em outros territórios e observar que a sua tese a respeito da formação da luso-brasileira realmente se aplicava nos outros domínios portugueses. Assim, em *Um brasileiro em terras portuguesas*, o próprio Freyre admite que:

Creio ter encontrado nesta viagem a expressão que me faltava para caracterizar aquele tipo de civilização lusitana que, vitoriosa nos trópicos, constitui hoje toda uma civilização em fase ainda de expansão (...). Essa expressão – luso-tropical – parece corresponder ao facto de vir a expansão lusitana na África, na Ásia, na América manifestando evidente pendor, da parte do português, pela aclimação com que voluptuosa e não apenas interessada em áreas tropicais ou em terras quentes. De onde não se pode falar em tropicalismo moderno sem se destacar a acção do português como pioneiro de modernas civilizações tropicais: aquelas em que a valores e sangues tropicais se juntam, em novas combinações, valores e sangues europeus. (...) onde as mesmas combinações, com outras substâncias, mas sob formas sociologicamente iguais às que se encontram na Índia e no Brasil e através de processos sociologicamente idênticos, começam a afirmar-se. (FREYRE, 19-- , p. 134)

Freyre, nesse discurso “Em torno de um novo conceito de tropicalismo”, reafirma o compromisso de Portugal na formação e no desenvolvimento de sociedades e culturas fora dos limites da Europa, perpetuando sempre os valores morais europeus e cristãos. Porém, ressalta que os preceitos culturais nativos são respeitados, o que para o sociólogo,

veio contribuir para o novo conceito de tropicalismo entre os europeus, no meio dos quais tanto se generalizara o preconceito de serem os trópicos de todo inadequados à aclimação ou sobrevivência dos valores um tanto arbitrariamente considerados «civilizados», em oposição aos «primitivos» ou «bárbaros» que seriam todos os não-europeus” (FREYRE, 1953, p. 134)

Segundo ele, o novo conceito de tropicalismo surge no contexto europeu como tentativa de romper os antigos paradigmas que compreendiam o tropicalismo como aquilo se diferia daquilo que era civilizado, o “extremo oposto à civilização europeia” (FREYRE, 1953, p. 135). Freyre defende, durante o século XIX, a má utilização do termo “como expressão pejorativa e depreciativa” (FREYRE, 1953, p.135). Tropicalismo, naquele momento, representava tudo aquilo que não estava conforme “as ideias francesas de medida, com os padrões Vitorianos de colorido, com os estilos italianos e vienenses de graça e elegância de expressão ou composição musical” (FREYRE, 1953, p. 135).

A virada para o século XX representou um novo olhar sobre o tropicalismo, não só a nível estético, mas, fundamentalmente, ao que se refere a leitura sociológica que se propõe. A valorização da cor de homens e mulheres, não do ponto de vista do sensual ou do exótico, sobretudo, “reconhecer nas gentes amarelas, pardas, vermelhas, pretas, por meio de estudos comparados da sociologia das culturas, portadores de valores superiores e não apenas inferiores aos brancos ou Europeus” (FREYRE, 1953, p. 136). Não se reconhece nas culturas tropicais e nas suas populações a inferioridade e a servidão. Na verdade, reconhece-se nos povos dos trópicos as “manifestações de afectividade e de cordialidade através de brilhos de olhar e de doçuras de sorrir, dificilmente encontradas entre brancos e Europeus; ou nos habitantes de climas frios, brumosos, cinzentos” (FREYRE, 1953, p. 136). Freyre reitera que as ciências, como Antropologia, Medicina, Sociologia, entre outras, buscam

Fixar e interpretar nas gentes, nos usos, nas coisas e nas paisagens tropicais valores humanos e de cultura, não mais como curiosidades etnográficas ou exotismos pitorescos, porém como expressões desconhecidas, ignorada ou desprezada área de sensibilidade e de culturas humanas, das quais os europeus e o moderno têm de aprender, o que assimilar, o que absorver pelo amor compreensivo e não pela conquista simplista. (FREYRE, 1953, p. 136)

Freyre retoma o início da expansão ultramarina portuguesa para afirmar que as bases do luso-tropicalismo já haviam sido lançadas nos textos de Azurara, Fernão Mendes Pinto, Padre António Vieira e até mesmo na Carta de Pero Vaz de Caminha a respeito do descobrimento do Brasil. Nesses textos, já se apresentam o amor lusitano pelos trópicos e como os portugueses deixaram de ser exclusivamente europeus a partir do contato com ele, adotando uma identidade luso-tropical e que as questões econômicas, religiosas e políticas que fundamentaram a expansão, logo se fundiram, a gosto, as necessidades de “viver, amar, procrear e criar filhos nos trópicos, confraternizando com mulheres, homens e valores tropicais e não apenas explorando os homens, devastando valores, violando mulheres das terras conquistadas” (FREYRE, 1953, p. 137). Segundo Freyre, esses textos vão caracterizar o homem português a partir das suas ações rotineiras, das atividades cotidianas, não mais as grandes aventuras das descobertas, cujos “valores (...) se tornaram luso-tropicais através daquela confraternização do Lusitano com os trópicos, que desde o século XV tornou-se constante e cotidiana – rotina e não mais aventura – na vida e na cultura portuguesa” (FREYRE, 1953, p.138). Desse modo, os portugueses deixaram sua condição quase pura de Europeus e adotaram uma posição de povo luso-tropical “com responsabilidades, compromissos e problemas extra-europeus de vida e não apenas de economia; de cultura e não apenas de política” (FREYRE, 1953, p. 138). Ressalta-se, sobretudo, a partir dessa sua tese, que esse comprometimento como os trópicos só é possível devido ao modo fraternal de agir dos portugueses, o que possibilitou criar uma civilização luso-tropical, diferentemente de outros povos imperiais da Europa.

Outra premissa que Freyre destacou nesse ensaio é a predisposição das terras tropicais a entrada da cultura lusitana, como explica “é como se cada terra tropical fecundada por uma só gota de sangue português ou animada por um só salpico de cultura portuguesa fosse uma terra predisposta à florescência daquele complexo luso-tropical de civilização” (FREYRE, 1953, p. 139). Apesar de suas afirmações ao longo

de seu ensaio, Freyre reitera a necessidade de mais estudos sistêmicos ao assunto, os quais carecem de investigação em todas as outras áreas de conhecimento devido a amplitude das terras, das populações, dos valores e das muitas tradições que são observadas e praticadas nos trópicos.

Em conferência realizada no Instituto Vasco da Gama, em Goa, em 1951, Freyre ressalta a missão portuguesa nas Índias, como uma espécie de trabalho divino, realizada por simples portugueses, “que nos trópicos souberam confraternizar com as gentes e os valores tropicais” (FREYRE, 1953, p. 95), empreendem atividades que “sociologicamente, completam às vezes os santos em façanhas ou empresas como as dos portugueses do Ultramar” (FREYRE, 1953, p. 95). No decorrer dessa permanência portuguesa na Índia, Freyre destaca que viu uma Índia latinizada, não reconhece o exotismo ou o estranhamento da terra, mas a viu como uma “terra vista, conhecida, familiar. Fraterna e às vezes materna” (FREYRE, 1953, p. 97). Essa é uma das características que fez com que percebesse a semelhança entre Brasil e a Índia. Ademais acrescenta que a mestiçagem, assim como no Brasil, produziu “combinações de cores e formas humanas” (FREYRE, 1953, p. 97). Reafirma que a miscigenação não é uma demonstração da luxúria entre o português e o indígena, mas uma demonstração de amor entre eles.

Dentre os aspectos levantados por Freyre nessa conferência, estava o papel da missão evangelizadora posta em prática pelos portugueses. Observou que era uma das questões mais visíveis na Índia Portuguesa, visto que “o Oriente é por demais profundo para ser, um momento sequer, esquecido ou ignorado na Índia, por mais latinizada ou cristianizada que se apresente em Goa, Dio ou Damão” (FREYRE, 1953, p. 98). É essa presença harmoniosa e cordial entre as diferentes religiões que o autor destacou como uma característica luso-tropical. Evidencia que mesmo sabendo conviver com as diferentes religiões e mesmo se relacionando com o gentio dos trópicos, os portugueses souberam manter o sentido de uma vida cristã, segundo ele

São hoje a Índia Portuguesa e o Brasil exemplos do que alguém já denominou *Pax Lusitana*. Paz diferente da Romana e mesmo da Britânica. Paz animada pela capacidade, única no português para confraternizar lírica e franciscanamente com os povos dos trópicos, para amar a Natureza e os valores tropicais, para dissolver-se amorosamente neles, sem perder a alma ou o sentido cristão de vida. (FREYRE, 1953, p. 98)

No entanto, Castelo explica que o caráter *crístocêntrico* do povo português era um dos pilares do processo de colonização, juntamente com a interpenetração cultural e de miscigenação. Essa base evangelizadora observada referia-se ao modo particular dos portugueses demonstrarem como era ser cristão, mesmo nos trópicos, que para outros países coloniais, representava um processo de degradação do homem a partir do contato com a terra e seu povo. Freyre percebeu que o povo português era “consciente de uma missão cristã não apenas de boca e de sinal da cruz ou do dia de domingo, mas prática, cotidiana, recorrente” (FREYRE, 1961, p. 34). Ele reitera, em *O Luso e o Trópico*, que acima da dominação e da subjugação de outros povos e outras culturas com a finalidade de poderem reinar, Portugal se “importava em obra muito mais complexa de acomodação, de contemporização, de transigência, de ajustamento. De interpretação de valores ou de culturas, ao lado da miscigenação quase sempre praticada” (FREYRE, 1961, p. 34). Dessa forma, Castelo esclarece que a missão civilizadora representa mais uma face histórico-messiânica presente na mitologia portuguesa, do que uma invenção propriamente de Freyre.

A ideia de «missão evangelizadora» de Portugal não foi inventada por Gilberto Freyre. Resulta de um processo longo e complexo de mitificação do lugar de Portugal no mundo e das relações dos portugueses com os outros povos. Tomando designações e significados diversos, remonta à literatura política seiscentista, onde encontramos a ideologia do V Império, volta a aparecer no século XIX, com os Legitimistas, atravessa os Integralistas, nomeadamente dos textos de António Sardinha sobre a hispanidade, e desemboca na ideologia colonial do Estado Novo. (CASTELO, 1998, pp. 131-132)

Retomando as noções de interpenetração cultural e a miscigenação como características basilares das práticas coloniais portuguesas, cabe-nos distinguir que Portugal, ao contrário de outros Impérios coloniais europeus, se permitiu ser influenciado pelas culturas dos trópicos, adotando hábitos, alimentos, costumes. Como Freyre afirma, muitos países coloniais reagiam a essas práticas de “extra-europeizar-se e tropicalizar-se” (FREYRE, 1953, p. 99) como formas de enfraquecimento da cultura e do homem europeu, o que possibilitava a sua degradação. Entretanto, o sociólogo, frisa que desde os primeiros contatos com os trópicos o homem português soube tropicalizar-

se, “amorenando-se sob o Sol” (FREYRE, 1953, p. 99) ou amando a cor local e difundido seu sangue nessas terras. Salienta que o português

Confraternizou com o povo de cor, em vez de dominá-los do alto de torres como que profiláticas, onde raça e cultura imperialmente europeias se mantivessem misticamente puras. Assimilou desses povos valores que salpicaram de orientanismos, americanismos, africanismos o próprio Portugal, dando à cultura e, em certas áreas, à própria gente lusitana, uma espécie de vigor híbrido de que o estilo manuelino e a arte indo-portuguesa são exemplos expressivos. Criou um mundo de valores aparentemente contraditórios, mas na verdade harmônicos. Um mundo novo, uma civilização nova, uma cultura nova, a que por antecipação pertenceram portugueses dos séculos XV a XVIII, para os quais voltamos hoje como para pioneiros do que pode, ou deve, chamar-se civilização ou cultura luso-tropical. (FREYRE, 1953, p. 99)

Essa cultura luso-tropical, que Freyre advoga, estendeu-se nos continentes americanos, africanos e asiáticos e teve a língua portuguesa como veículo de propagação e de permanência dessa influência. Ao referir-se ao sucesso que a expansão da cultura lusitana obteve ao longo do mundo, o sociólogo defende que “a cultura portuguesa tem alcançado vitórias superiores às simplesmente económicas ou políticas de outros europeus. Vitórias luso-tropicais e não rigorosamente europeias” (FREYRE, 1953, p. 103). Complementa que a cultura portuguesa nunca esteve restrita aos limites do país, “nunca se contentou em ser apenas europeia, tendo como que nascido com a vocação de ser mais tropical que europeia: de harmonizar a Europa com os trópicos, sem imperialismo nem violência” (FREYRE, 1953, p. 103). Novamente, Freyre afirma a “vocação” de Portugal ao expansionismo e a difusão cultural de modo pacifista.

Nesse ínterim, Freyre destaca a necessidade do estudo sistêmico do luso-tropicalismo enquanto análise e interpretação das relações sociais, culturais, políticas da vida nos trópicos. Propõe a criação da “luso-tropicologia” enquanto ciência que seria:

O estudo sistemático do conjunto luso-tropical de cultura: conjunto em que a aparência ou realidade de dispersão é compensada pela realidade, mais profunda, de semelhanças de cultura entre as várias populações dispersas, mas não violentamente contraditórias nem desiguais, nem quanto às suas condições básicas de meio físico nem quanto às suas condições básicas de socialidade e (...) culturalidade. (FREYRE, 1953, p. 106)

Assim, o sociólogo deixa claro qual será a matéria que deve ser estudada pelo a luso-tropicologia e define que “luso-tropical é sempre o conjunto de tal cultura, quer se considere o centro da sua vida física – o trópico habitado à maneira mais ou menos lusa – quer o centro da sua vida sobreorgânica ou cultural: a cultura lusíada adaptada aos trópicos (FREYRE, 1953, p. 106).

Dentro dessa perspectiva de cultura, reiterou a língua como ferramenta de dispersão e que devido aos contatos que mantém com todas as terras nos trópicos. Salientou que “a Língua portuguesa é uma Língua em formação ou em expansão: não chegou aos seus limites. Começa apenas a dilatar-se, a adquirir novas perspectivas (FREYRE, 1953, p. 107). Assim, defendeu que língua portuguesa pertence a todos aqueles que a falam, em Portugal ou em qualquer território luso-tropical. Assim, a língua tem se enriquecido por palavras não-europeias, ganhando as cores, as expressões tropicais, tornando-se uma língua luso-tropical. “Adaptada, como talvez nenhuma outra, a uma literatura que exprima, dentro de formas literárias europeias, experiências profundamente tropicais” (FREYRE, 1953, p. 109). Dessa maneira, sublinha que “uma língua de tal amplitude não pode deixar de ser a expressão de vasta cultura transnacional. Não pode deixar de ser o veículo da civilização que denomino luso-tropical, para distinguir daquelas que são apenas projeções imperiais de Estado ou de nações europeias nos trópicos ou no Oriente” (FREYRE, 1953, p. 107).

Ao longo de outras obras suas como em *Integração portuguesa nos trópicos* (1958) e *O luso e o trópico* (1961), Freyre consolida a sua teoria e ressalta que “o conceito luso-tropical, ou luso-tropicalológico, já hoje considerado válido, no seu aspecto teórico, em meio universitários da Europa e dos Estados Unidos – e que é evidentemente muito mais que o simples «saber de experiência e feito»” (FREYRE, 1961, p. 5). Tendo a sua tese como um conceito válido e uma ciência estabelecida tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, Freyre defende que “ainda não se deu, em torno da terra e da sua cultura, o encontro sistemático da ciência ocidental com a sabedoria folclórica do lavrador tropical, embora sejam consideráveis as antecipações nesse sentido e delas se destaque a antecipação portuguesa” (FREYRE, 1961, p. 33). Essa defesa pelos estudos acerca dos trópicos se faz necessário para a obtenção dos melhores rendimentos que essa convivência possibilite.

Os estudos luso-tropicais propostos por Freyre devem-se “caracterizar uma forma, um processo, um estilo simbiótico de transculturação, ao mesmo tempo em que de adaptação do Europeu aos trópicos” (FREYRE, 1961, p. 7). Ele ressalta que é a partir dessa dinâmica biossocial e transcultural que é possível a compreensão da formação dessas sociedades. Complementa que a luso-tropicologia deve ser estendida a outras ciências como a literatura, filosofia e a engenharia social, buscando sempre uma relação harmoniosa entre as ciências ocidentais e ao saber folclórico dos indígenas nos territórios tropicais. Freyre recorda-nos que dentro da moderna sociologia, o homem é social, por isso, tende a ser analisado ao mesmo tempo de maneira tanto local quanto global e acrescenta-se a essa análise o “eterno e histórico, geral e particular, biológico e sociológico” (FREYRE, 1961, p. 39). Assim, advoga que o estudo sistemático do homem social

Precisa assim de partir do estudo das múltiplas relações desse homem, particularizado em membro determinado grupo ou de determinada geração, com o seu meio ou espaço natural e, ao mesmo tempo, cultural, e com o seu tempo social, independentes de modo de reciprocamente dinâmico, um não determinado de maneira absoluta o outro. (FREYRE, 1961, p. 39)

Percebe-se a partir do ponto de vista de Freyre que o meio, o espaço que o homem ocupa é determinante na relação na construção desse homem social. Este espaço é compreendido como uma unidade biossocial, compreendido, ao mesmo tempo, sociocultural e sócio ecológicamente. Dessa maneira, afirma que o “estudo científico de equilíbrio e desequilíbrio nas relações entre o homem social, e a sua cultura, e o espaço no qual se distribuem indivíduos, grupos, formas de culturas, instituições” (FREYRE, 1961, p. 40) e importante para a composição e entendimento dessa sociedade luso-tropical que surgiu ao longo dos tempos com a colonização. Ademais, explica que “a descontinuidade ou desconexão entre essas várias regiões luso-tropicais é só a que decorre da separação ou distância física: no mais, elas são contínuas como espaços biossociais e não apenas sócio-culturais, formando assim uma especialíssima área”. (FREYRE, 1961, p. 41).

É a partir dessas ideias levantadas e defendidas por Freyre, de maneira “científica”, como a miscibilidade vista no amor pela cor local, a aclimatabilidade do português nos trópicos, a mobilidade que está presente na alma lusitana, a língua

portuguesa como elemento de união sociocultural e a construção das colônias como um corpo biossocial, que o Estado Novo português, nas figuras de seus grandes representantes, António de Oliveira Salazar e Marcelo Caetano, se apropriaram das ideias do sociólogo brasileiro para justificar e manter o regime colonial na África, Ásia e Oceania. Apesar desse caráter científico do luso-tropicalismo ser questionado por outros sociólogos, antropólogos, historiadores e, especialmente, por intelectuais que lutavam a favor dos movimentos de independência das colônias, que compreendiam essas teses, mais como uma ideologia do que como uma ciência, o governo estadonovista manipulou ao seu critério as teses freyrianas. De acordo com Castelo,

De facto, a doutrina de Freyre sustenta-se numa argumentação supostamente científica e obtem, graças fundamentalmente à propaganda salazarista, uma credibilidade excessiva. Partindo de pressupostos históricos, de lugares comuns sobre o caráter constante e imutável do português, de apriorismos sobre o seu modo de ser e estar no mundo, anuncia uma civilização ideal que *está em vias de se concretizar plenamente*” (CASTELO, 1998, p. 41).

Castelo retoma a crítica feita por Mário Pinto de Andrade, que foi o primeiro a ir de encontro com as teses generalizantes de Freyre em sua doutrina luso-tropicalista e a indiferença mostrada pelas questões econômicas e os reflexos da política colonial em vigor. No entanto, “chama atenção para disparidade entre a teoria luso-tropicalista e a prática, lembrando que nos territórios tropicais colonizados pelos portugueses sobretudo nas colônias africanas nunca houve reciprocidade cultural” (CASTELO, 1998, p. 42). Para Andrade, conforme Castelo explica a mestiçagem utilizada como discurso para a propagação dessa concepção de harmonia entre colonizadores e colonizados, “não pode ser vista como um indício de convivência pacífica, fraterna e igualitária entre pessoas de «raças» diferentes” (CASTELO, 1998, p. 42). Além disso, Andrade alega que a análise do luso-tropicalismo deve ocorrer através da investigação do processo histórico, pois, segundo a proposta elaborada por Freyre, nunca houve, principalmente, em África, uma convivência pacífica entre as raças e, mormente, entre as culturas. Reiterando as bases críticas de Andrade, Castelo afirma que “o luso-tropicalismo resulta de uma falsa interpretação da gênese da expansão marítima” (CASTELO, 1998, p. 42).

Nas décadas de 1930 e 1940, as ideias freyrianas tiveram uma recepção modesta no campo intelectual. Apesar das muitas críticas a elas, as discussões mantinham vivo o mito de convivência harmoniosa entre Portugal e suas colônias. Entretanto, no início da década de 1950, a obra de Freyre passa a ser adotada no campo político, principalmente, como forma de resistência as pressões internacionais em defesa a emancipação política das colônias. Para Castelo, o luso-tropicalismo é usado como ferramenta na política exterior portuguesa e explica que

O Estado novo põe em prática uma estratégia clara no sentido de reverter a seu favor o prestígio internacional de Freyre. É um «trunfo» que o regime português utiliza perante a comunidade internacional (na ONU, nas campanhas de propaganda do país no exterior, nas declarações dos altos representantes do Estado à imprensa estrangeira) sempre que se trata de defender a tese da natureza especial da colonização portuguesa. (CASTELO, 1998, p. 96)

Em seu artigo “Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do Império Colonial”, João Alberto da Costa Pinto expõe que a intenção do governo salazarista, quanto a política colonial, era reconfigurar o histórico Império Português cantado pelas suas “glórias” por Camões nos séculos XV e XVII. O historiador sublinha que o Estado não tinha intenção de buscar e colonizar novas terras, “mas colonizar efetivamente aquelas que já lhe pertencia há séculos” (PINTO, 2009, p. 451). A alteração de terminologia colônia para províncias ultramarinas foi uma das estratégias adotadas para responder as pressões impostas pela ONU, a partir da década de 1950. Segundo Pinto,

O gesto reformista de Salazar era apenas uma concessão retórica. Alteravam-se significados de palavras, mas não se alternavam as práticas colonialistas. (...)

O governo de Salazar mobilizou gigantesco esforço de propaganda para justificar internacionalmente uma nação de extensas fronteiras, que do Minho ao Timor faziam de Portugal um só território. (PINTO, 2009, p.453).

É, a partir desse momento, que os ideais de Gilberto Freyre passam a ser adotados como justificativa para a permanência da tutela de portuguesas sobre as terras em África e Ásia, principalmente. Apesar de seu posicionamento político adverso à

algumas ideologias do governo português, Freyre não se opôs a utilização de sua teoria para tais fins, “muito pelo contrário, ele aceitou de bom grado o papel de ideólogo salazarista e em alguns momentos foi percebido como um dos mais eficientes *cães de guarda* do Império” (PINTO, 2009, p. 453), destaca Pinto. Na verdade, a utilização do prestígio já alcançado internacionalmente por Freyre, reforçava a prática colonialista histórica portuguesa frente a outros governos internacionais. Além disso, fortalece a imagem do governo salazarista junto a população frente aos opositoristas nacionais da colonização. Para Pinto, o resultado de adoção desse tipo de propaganda e de ideologia que refletiu, principalmente, no lavrador mais simples que existem

Terras fecundas e ainda inexploradas da África [e que] eram também terras do seu “querido” Portugal. Tal chamamento, derivado desse consenso, teve resultados significativos, pois na década de 1950 constatou-se um deslocamento considerável de portugueses metropolitanos para as duas principais colônias africanas – Angola e Moçambique. (PINTO, 2009, p. 454)

Por outro lado, Castelo afirma, em resposta as confrontações da ONU, que o governo português não possuía territórios não autônomos sob sua soberania. Na verdade, os territórios em África, Ásia e na Oceania faziam parte da constituição geopolítica de Portugal e que essas províncias além-mar eram de responsabilidade do Estado. Entre os argumentos utilizados pela delegação portuguesa nessa resposta estão três pontos:

A separação geográfica entre as províncias metropolitanas e as províncias ultramarinas é irrelevante: a geografia não fornece por si só uma base válida para definir colônia. Em qualquer parcela do território nacional vigora o princípio da igualdade de direitos e de oportunidades de todos os habitantes, independentemente de sua «raça»; a mestiçagem biológica e de culturas é considerada fonte de progresso e de desenvolvimento. As províncias de além-mar não são exploradas econômica e financeiramente em favor das metropolitanas; nalguns territórios ultramarinos o crescimento econômico chega a ser superior ao de Portugal continental. (FREYRE, 1998, pp. 96-97)

Nesse momento, observa-se que, principalmente, a teoria da mestiçagem de Freyre, como fator de aglutinador entre as províncias metropolitanas e as ultramarinas, é

utilizada para justificar essa união e convivência harmoniosa entre todos os territórios. Segundo Castelo,

No discurso oficial para consumo externo, Portugal constitui uma comunidade multirracial, composta por parcelas territoriais geograficamente distantes, habitadas por populações de origens étnicas diversas, unidas pelo mesmo sentimento e pela mesma cultura. Como se comprova pela leitura de estudos (alegadamente) insuspeitos de Freyre, o poder exercido nas «províncias ultramarinas» portuguesas não é de natureza colonial, ao contrário do que sucede em territórios sob soberania de outros países. (CASTELO, 1998, p. 97)

Ao longo da segunda metade do século XX, alguns órgãos e institutos foram criados em pelo governo salazarista com a finalidade de promover estudos sistêmicos nas províncias ultramarinas e para comprovar as teses freyrianas. São exemplos dessas organizações a Junta de Investigação Ultramar (JIU), ligada ao Ministério do Ultramar e o Centro de Estudos Políticos e Sociais (CEPS). No ano de 1957, três missões de estudos foram enviadas as províncias que comprovaram, a partir de inquéritos diretos, que os colonos portugueses eram racistas, o que desmontaria a tese da harmonia racial. Pinto acrescenta que mesmo com os resultados negativos, “o modelo lusotropical de civilização, os pesquisadores do CEPS apontaram logo a solução: ‘a solução passa pela reeducação dos colonos que já vivem no território e pela seleção de futuros colonos’. Os fatos calavam a mitologia” (PINTO, 2009, pp. 455-456).

Em toda a sua tese luso-tropicalista, Freyre nunca advogou a favor do Estado Novo, nem seus textos e conferências fazem uma defesa ao governo português. Apesar de uma imparcialidade que ele tanto defende, seus estudos possibilitaram a livre manipulação em defesa das práticas coloniais por Portugal, bem com a utilização de seu prestígio frente a comunidade intelectual e política internacional para justificar a manutenção dos domínios além das fronteiras europeias. Freyre afirma que seu interesse nessas questões luso-tropicais se baseia em uma análise sociológica da formação do Brasil e a relação que ainda estabelece com Portugal, mas não pode deixar de concluir que essas questões extrapolam os dois países estendendo-se aos demais territórios que tiveram contato com a colonização portuguesa, como o próprio afirma:

Sou livre de interesses e talvez até de vaidades no modo claro e independente de ser amigo de Portugal e no de compreender as relações

tanto entre Brasil e Portugal como entre o Brasil e os grupos já quase-nacionais ou, ainda, subnacionais, de Língua ou cultura portuguesa. O que não posso nem devo é, por medo de parecer luso-maníaco ou apenas lusófilo, à maneira dos que têm sido por interesse ou vaidade literária, reprimir em mim o sentimento ou a consciência de identidade de destino das duas nações: o Brasil e o Portugal que não morre na Europa nem no Atlântico, mas inclui esta Índia, Angola, Moçambique, Guiné, Macau, Timor. Sentimento ou consciência a que cheguei, como outros têm chegado, por estudo tanto quanto possível objectivo da formação social e dos valores de cultura comuns a Portugal e ao Brasil; e este estudo, o principalmente sociológico. (FREYRE, 1953, p. 111)

A falta de correspondência entre a teoria luso-tropicalista e a prática não impediu que fossem ainda usadas para justificar a política colonial. Embora não tenha sido adotado oficialmente pelo Governo português, o discurso do luso-tropicalismo foi utilizado como elemento para postergar a independência político-administrativa, principalmente, em África as quais foram as últimas a serem emancipadas. Torna-se pertinente ressaltar que apesar de toda a manipulação feita a respeito das principais ideias do luso-tropicalismo como a ausência de sentimentos racistas, a empatia relativa aos outros povos, o profundo sentimento cristão, que são apropriados nas décadas de 1950 e 1960, o luso-tropicalismo excede essas questões. Segundo Castelo, é mister destacar que “os seus aspectos «desnacionalizadores» são propositalmente esquecidos” (CASTELO, 1998, p.139). Assim como, a valorização dos contributos culturais dos trópicos e o sentimento de unidade e de cultura que ligava esses povos que “se sobrepunha às questões de soberania e que podia florescer no seio duma entidade transnacional ou supranacional, uma federação cultural com lugar para mais dois Estados” (CASTELO, 1998, p.139). Na verdade, essa comunidade harmônica e cordial sob a bandeira do luso-tropicalismo que Freyre idealizou não passou de um dos tantos mitos que alimentam ainda hoje o imaginário do povo português. Como Eduardo Lourenço, em *Nós e a Europa ou as duas razões*, acerca da imagem que os portugueses têm de si próprios, afirma:

Enquanto indivíduos, os Portugueses vivem-se, normalmente, como pessoas sem problemas, pragmáticas, adaptáveis às circunstâncias, confiantes na sua boa estrela, herdeiros de um passado e de uma vida sempre duramente vividos mas sem fracturas ou conflitos particularmente dolorosos ou trágicos. É enquanto povo ou nação que esta imagem,

eminentemente positiva e banal de si mesmos, é objeto de singular distorção, à primeira vista, misteriosa e contraditória. (LOURENÇO, 1994, p. 19)

Sobre essa tal cordialidade luso-tropical

Uma vida sem conflitos ou momentos trágicos que os caracterizam, mas uma vida cheia de experiências difíceis, herdeiros de um passado regidos e confiantes por uma boa estrela, assim Lourenço caracteriza a formação da identidade portuguesa. Essas características não se aplicam totalmente a professora, jornalista e blogger Isabela Figueiredo, autora de *Caderno de memórias colônias* (2009). Nessa obra, a autora reúne textos autobiográficos que publicou em seu blog <http://omundoperfeito.blogspot.com.br/> repletos de muitos conflitos pessoais gerados pela sua descoberta do mundo e, principalmente, a relação áspera-carinhosa com seu pai. Esse livro só é publicado após a morte dele em sinal de respeito a sua memória. Seu pai, em entrevistas e nos relatos apresentados em sua obra, caracteriza-se como uma metonímia do regime colonial português em Moçambique, país que se viu obrigada a deixar em 1975, abandonando, num primeiro momento a família para “regressar” a Portugal junto a uma família que mal conhecia. Essa obra reuni textos sobre o período que viveu em Moçambique, o convívio entre pretos e brancos, a chega em Portugal após sua saída de sua terra natal e a difícil adaptação naquela terra que não era a sua, demonstrando toda a “fractura” proveniente das movimentações geradas com a proximidade da independência política do país. É a partir desse retrato em branco e preto, de uma linguagem crua e violenta que Figueiredo descontrói o mito da harmonia racial em seu país, revelando que este mito não passou de mais um inventado pelo imaginário português e que de certa maneira foi corroborado com a teoria luso-tropicalista de Gilberto Freyre.

Em obra publicada em 2016, a jornalista Joana Gorjão Henriques, reúne depoimentos e observações feitas a partir de uma série de entrevistas aos países africanos de língua portuguesas no intuito de caracterizar a presença portuguesa nesses países. Segundo a jornalista, o que a moveu foi a ideia dessa cordialidade e da harmonia racial que sempre foi ensinada desde a escola e que ainda perpetua no imaginário português, como apresenta na introdução do livro *Racismo em Português*:

Nessas carteiras de escola ouvi sempre a mesma versão da história do colonialismo, ensinada pelos portugueses. Mesmo quando havia crítica, apresentava-se Portugal como «bom colonizador»: um colonizador que se misturou com as populações, que nunca exerceu sobre os povos colonizados a violência que outros colonizadores exerceram. Prova disso é que os portugueses continuam a falar de si próprios enquanto descobridores e enquanto povo integrador. (HENRIQUES, 2016, p. 11)

Sob essa perspectiva que a obra de Figueiredo desconstrói toda essa imagem de “bons colonizadores”. O “estatuto de igualdade” que havia em terras africanas, definido e defendido pela Constituição de 1951 e a teoria luso-tropicalista de Freyre, não representava uma realidade. A falta de empatia com os pretos, as práticas de opressão e violência física ou simbólica eram uma realidade nas “províncias ultramarinas”, o não reconhecimento dos pretos como indivíduos, sua objetificação e sua animalização eram práticas recorrentes entre a população branca, a diferenciação entre as raças são alguns exemplos que Figueiredo apresenta em seu texto.

Entre as primeiras ideias que Figueiredo apresenta nesse processo de compreensão da realidade colonial em Moçambique, a sexualidade, talvez, tenha a sido a que mais tenha sido presente em sua observação. Segundo ela, “foder” era uma das atividades que seu pai mais gostava de praticar. A malícia estava sempre presente em seus atos, gestos e fala. No entanto, as práticas sexuais mais libertadoras eram praticadas com as pretas, as quais os homens brancos não sabiam distingui-las. Para eles, segundo a narradora, “as pretas eram todas iguais e não se distinguiam a Madalena Xinguile da Emília Cachamba, a não ser pela cor da capulana¹⁹ ou pelo feitio da teta, mas os brancos metiam-se lá para os fundos do caniço, com caminho certo ou não, para ir as conas²⁰ das pretas” (FIGUEIREDO, 2011, p. 13).

As incursões ao caniço eram de conhecimento das mulheres brancas, que reconheciam essas saídas como um direito que eles possuíam para extravasasse a sua libido. Além disso, era o momento em que reunião as mulheres brancas para “desenferrujar as línguas” (FIGUEIREDO, 2011, p. 13) como uma necessidade quase que biológica esses encontros tanto dos homens quanto das mulheres. Nesses encontros, as mulheres reforçam o estereótipo que a população branca possui sobre os pretos, principalmente, a respeito da mulher preta. Em *Crítica da razão negra*, Achile Mbembe

¹⁹ Capulana: (origem tsonga) é o nome que se dá, em Moçambique, a um pano que, tradicionalmente, é usado pelas mulheres para cingir o corpo, fazendo as vezes de saia, podendo ainda cobrir o tronco e a cabeça.

²⁰ Cona: Vagina.

ao refletir sobre as questões raciais historicamente constituídas afirma que “a raça é aquilo que permite identificar e definir que grupos de populações são, individualmente, portadores de traços diferenciais e mais ou menos aleatórios” (MBEMBE, 2014, p. 71). Assim, observa-se, no discurso da mulher branca, a justificativa que reforça a preconceção a respeito das diferenças entre as brancas e as pretas, como no excerto:

As pretas tinham a cona²¹ larga, mas elas diziam as partes baixas ou as vergonhas ou a badalhocá. As pretas tinham a cona larga e essa era a explicação para parirem como pariam, de borco, todas viradas para o chão, onde quer que fosse, como animais. A cona era larga. As das brancas não, era estreita, porque as brancas não eram umas cadelas fáceis, porque à cona sagrada das brancas só lá tinha chegado o marido, e pouco, e com dificuldade, que elas eram muito estreitas, portanto muito sérias, e convinha que umas soubessem isto das outras. Limitavam-se ao cumprimento das suas obrigações matrimoniais, sempre com sacrifício, pelo que a fornicção era dolorosa, e evitável, por isso é que os brancos iam às conas das pretas. As pretas não eram sérias, as pretas tinham a cona larga, as pretas gemiam alto, porque as cadelas gostavam daquilo. Não valiam nada. (FIGUEIREDO, 2011, p.13)

Enquanto percebe-se a sacralização da mulher branca, mesmo nos atos sexuais, a mulher negra é vista de forma animalizada e não representa nenhum valor humano. Retoma-se o pensamento de Mbembe acerca da raça para destacar como a construção do preto, diante de uma sociedade dita cordial, luso-tropical, na verdade, representa uma sociedade cujos preceitos raciais serviam para a exclusão e a segregação de determinados segmentos da população e, ainda, serviam para justificar o sistema social em vigor. O crítico camaronês explica que:

A raça é o que autoriza localizar, entre categorias abstractas, aqueles que tentamos estigmatizar, desqualificar moralmente e, quiçá, internar ou expulsar. A raça é o meio pelo qual os reificamos e, baseados nessa reificação, nos transformamos em senhores, decidindo desde logo sobre o seu destino, de maneira a que não sejamos obrigados a dar qualquer justificativa. (MBEMBE, 20104, p. 70)

Dessa forma, observa-se que os pretos faziam parte de uma “natureza” diferente dos homens brancos, de acordo com o senso comum, mesmo legalmente. Como

²¹ Vagina

Figueiredo destaca que o preto “era outra gente. Outra cultura. Uns cães” (FIGUEIREDO, 2011, p. 15). Durante a revisão constitucional em que as colônias passaram a ser “províncias ultramar”, logo as leis portuguesas se estenderiam até elas, tendo, até mesmo, uma parte específica, na verdade uma atualização terminológica do Acto Colonial de 1933, as leis que protegiam a família portuguesa, em especial a filiação, mesmos os ilegítimos, não se aplicavam aos filhos mestiços provenientes das incursões ao caniço. De acordo, com a Constituição, em seu artigo 12º, parágrafo 2º “é garantida aos filhos legítimos a plenitude dos direitos exigidos pela ordem e solidez da família” (Lei 22.241/1933), no entanto, as pretas e os filhos das relações com o homem branco não prefiguram uma família e a lei não se estenderiam a eles, logo não era motivo de preocupação para as mulheres brancas nem para os homens brancos “porque uma preta não tinha poder para reclamar paternidade. Ninguém lhe daria crédito” (FIGUEIREDO, 2011, p. 14), como apresenta a narradora e ressalta a submissão dessa relação de poder:

As brancas eram mulheres sérias. Que ameaça constituía para elas as negras? Que diferença havia entre uma negra e uma coelha? Que branco perfilhava filhos a uma negra? Como é que uma negra descalça, de teta pendurada, vinda do caniço a saber dizer, sim patrão, certo patrão, dinheiro patrão, sem bilhete de identidade sem caderneta de assimilada, poderia provar que o patrão era o pai da criança. (FIGUEIREDO, 2011, p. 14)

Em resposta ao amor pela cor local, o desejo do homem de misturar-se as mulheres da terra e assim gerar filhos disseminando o sangue europeu que Freyre afirma em sua teoria luso-tropicalista, Figueiredo demonstra realmente em sua narrativa a situação de tal envolvimento entre o homem branco e as pretas:

Que preta é que queria levar porrada? Quantos mulatos conheciam o pai? Os brancos entravam no caniço e pagavam cerveja, tabaco ou capulana a metro à negra que lhes apetecesse. A bem ou a mal. Depois abotoavam a braguilha e desapareciam para as suas honestas casas de família. Como poderia alguém saber de onde eram, e como se chamavam? Os brancos mantinham a mulher algures no centro da cidade, ou na Metrópole. E para aí seguiam. (FIGUEIREDO, 2011, p. 14)

Nota-se que as práticas de violência física estão presentes nessas incursões. Entre as suas entrevistas que compõem sua obra, Henriques cita a fala do cabo-verdiano, Jorge Andrade que define a mestiçagem como “«uma violência»: «Na hora em que se pensa em mestiçagem, pensa-se automaticamente em violação sexual» de uma africana por um europeu. «Nossa cor de pele, é constante lembrança do impacto do colonialismo e da escravatura»” (HENRIQUES, 2016, p. 107). Muito diferente da visão harmoniosa de Freyre que via mestiçagem como um ato de amor à mulher autóctone, aos trópicos.

Além disso, aos olhos do colono branco, as pretas são fontes de libido e responsáveis por despertar os instintos mais primitivos e se moverem pelos mesmos. Segundo Mbembe, historicamente havia a crença que “a raça negra pertencia o instinto, as pulsões irracionais e a sensualidade primária” (MBEMBE, 2014, p. 82), o que corrobora com as comparações animalizadoras, principalmente, para as mulheres negras. Como a narradora conta sobre as suas recordações em relação as conversas que as mulheres tinham:

Porque o meu pai, já se sabe, gostava de foder, porque as esposas de colono, quando se juntavam, falavam das cabras das pretas e da facilidade com que tinham filhos uns atrás dos outros, porque eram muito abertas, e também gostava... e aludiam sub-repticamente ao que se dizia serem as características dos órgãos sexuais masculinos do negro e voltavam ao tema de que as negras gostavam de fazer aquilo... (FIGUEIREDO, 2011, pp. 19-21)

Para a narradora as mulheres eram enclausuradas dentro dos padrões sociais e morais cristãos e admitir o ato sexual por prazer era ir de encontro aos dogmas sócio religiosos que previam o sexo matrimonial como um sacrifício. Contrariamente, as pretas possuíam essa liberdade dos seus corpos uma vez que não cumpriam as regras impostas as mulheres brancas:

Uma branca não admitia que gostasse de foder, mesmo que gostasse. E não admitir era uma garantia de seriedade para o marido, para a imaculada sociedade toda. As negras fodiam, essas sim, com todos e mais alguns, com os negros e os maridos das brancas, por gorjeta, certamente, por comida, ou por medo. E algumas talvez gostassem, e guinchassem, porque as negras eram animais e podia guinchar. Mas, sobretudo, porque as negras autorizavam-se a si próprias a guinchar, a abrir as pernas, e ser largas. (FIGUEIREDO, 2011, p. 21).

Desde 1933, com o Acto Colonial, o regime de contratação dos indígenas, baseava-se “na liberdade individual e no direito a justo salário e assistência, intervindo a autoridade pública somente para a fiscalização” (Art.21º, Lei 22:465), artigo que foi anexado e mantido na Constituição. Era proibido que o indígena fosse submetido a trabalhos sob a forma de exploração, mesmo nas prestações de serviço ao Estado ou as administrações locais, salvo sob a forma de “execução de decisões judiciais de caráter penal ou para cumprimento de obrigações” (Art. 20º, Lei 22:465). Apesar das leis em vigência defenderem o indígena contra a exploração do trabalho forçado, a prática se apresentava de uma outra forma. Segundo Figueiredo, quanto a profissão de seu pai e a relação que estabelecia com os seus funcionários pretos, afirma que “coube [ao meu pai] a missão de electrificar a Lourenço Marques dos anos 60, nunca quis empregados brancos, porque teria de lhes pagar os olhos da cara” (FIGUEIREDO, 2011, p. 23).

Apesar de legalmente os países africanos serem denominados com províncias ultramarinas, as práticas coloniais ainda vigoravam e segundo Mbembe, nessa ordem colonial, “a raça opera enquanto princípio do corpo político. A raça permite classificar os seres humanos em categorias distintas supostamente dotadas de características físicas e mentais específicas” (MBEMBE, 2014, p.105). Essa caracterização permitiu a exploração da força de trabalho negra, bem como as práticas de violência física empregadas durante o exercício das atividades, de tal forma que a narradora se lembrava de seu pai, à mesa, a falar do dia de trabalho quando tinha que percorrer todos os postos de serviço e, também, “corrigir” o comportamento de alguns pretos.

[Meu pai] preferia andar ele sozinho a tomar conta das inúmeras obras, por onde deixava os seu inúmeros pretos. Tinha doze no prédio da 24 de Julho, mais vinte no Sommershield, mais sete numa vivenda na Matola ... e corria, o dia inteiro, a cidade de um lado ao outro, a controlar o trabalho da petralhada, a pô-lo na ordem com uns sopapos e uns encontrões bem assentes pela mão larga, mais uns pontapés, enfim, alguma porrada pedagógica. (FIGUEIREDO, 2011, pp. 23-24)

“Porrada pedagógica”, assim o pai da narradora chamava os castigos físicos que aplicava aos seus funcionários. Segundo ainda sua teoria, os pretos eram preguiçosos e que era obrigação do homem branco ensinar-lhe um ofício, a saberem trabalhar. De acordo com o Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique (1954), em seu artigo 4º, é dever do Estado promover a melhoria da vida

dos indígenas através da “educação pelo ensino e pelo trabalho para a transformação dos seus costumes primitivos, valorização da sua actividade e integração activa na comunidade, mediante acesso à cidadania” (Lei 39:666/1954). Na realidade o emprego da mão-de-obra preta sempre representou uma vantagem econômica, como escravo ou mesmo como trabalhador remunerado, o qual teve sua imagem construída como homem-valor que Mbembe define como “homem-metal, homem-mercadoria, homem-moeda” (MBEMBE, 2014, p.89). Dessa maneira, Figueiredo transcreve a crença nessas ideias:

Um branco saía caro, porque a um branco não se podia dar porrada, e não servia para enfiar os tubos de electricidade pelas paredes, e depois, cabos eléctricos por dentro deles; um branco servia para ser chefe, servia para ordenar, vigiar, mandar trabalhar os preguiçosos que não faziam nenhum, a não ser força. [...]

O negro estava abaixo de tudo. Não tinha direitos. Teria os da caridade, e se a merecesse. Se fosse humilde.

Esta era a ordem natural e inquestionável das relações: preto servia o branco, o branco mandava no preto. Para mandar, já lá estava o meu pai; chegava de brancos!

Além de mais, empregados brancos traziam vícios; um negro, por mais vícios que ganhasse, havia sempre forma de lhos tirar do corpo. (FIGUEIREDO, 2011, p. 24)

Nota-se a partir do excerto a divisão da sociedade em Moçambique, onde uma “ordem imutável” encontrava-se consolidada: o preto estava no nível mais baixo e dessa estrutura, não possuía nenhum valor para aquela sociedade e nem direitos, e enquanto os valores e as funções dos homens brancos eram bem definidos: ordenar, vigiar, mandar e castigar. Apesar de haver uma legislação que os aparece na teoria, não se podia notar nas relações trabalhistas cotidianas. Em outra obra sua *Políticas da inimizada*, Mbembe destaca que a perda do estatuto político e social é uma característica dentro da sociedade colonial ou escravocrata. Afirma que as comunidades se formam a partir de dois princípios: a comunidade dos semelhantes, a qual é regida pela lei da igualdade; e a comunidade dos não-semelhantes, ou dos sem-lugares, para os membros desse grupo, “não têm qualquer direito a ter direitos. São regidos pela lei da desigualdade. Esta desigualdade e lei que a institui e na qual se baseia fundam-se no preconceito de raça. (MBEMBE, 2017, p. 34).

Segundo as conclusões de Figueiredo a respeito da estrutura social a qual observava e que seu pai estava sempre a reafirmar que “em Moçambique era fácil um branco sentir prazer de viver. Quase todos éramos patrões, e o que não eram, ambicionava em sê-lo” (FIGUEIREDO, 2011, p. 25). A harmonia social era estabelecida pela maneira em que os pretos se comportavam diante do homem branco, o qual, através do seu poder, impunha a submissão e a subserviência à população preta. Os mais subservientes seriam dignos da compaixão e do “respeito” do homem branco.

Havia sempre muitos pretos, todos à partida preguiçosos, burros e incapazes a pedir trabalho, a fazer o que lhes ordenássemos sem levantar os olhos. De um preto dedicado, fiel que tirasse o boné e dobrasse a espinha à nossa passagem, a quem se pudesse confiar a casa e as crianças, deixar sozinho com os nossos haveres, dizia-se que era um bom mainato²². Arranjava-se-lhe farda de caqui, chinelos, dava-se-lhe da nossa comida, comia na mesa do quintal ou na da cozinha, e quando a roupa do patrão ficava coçada, oferecíamos-lha. Ninguém queria perder um bom mainato. (FIGUEIREDO, 2011, pp. 26-27)

Essa estrutura social demarcava a forte desigualdade entre branco e pretos, aos quais eram desde a infância a busca por trabalho que os sustentassem ou a prática de esmolar em frente às casas dos brancos, para que, talvez, ganhassem alguma comida que lhes matasse a fome. Enquanto a narradora vivia em um mundo o qual não compreendia e que os livros que lia permitia entrar em mundos diferentes do dela. Para Figueiredo, “um livro era uma terra justa. [...] Os livros podiam conter sordidez, malevolência, miséria extrema, mas, a certo ponto, havia neles uma redenção qualquer” (FIGUEIREDO, 2011, p. 27). Contrariamente de seu mundo onde “não existia redenção alguma” (FIGUEIREDO, 2011, p. 27). Comparava a sua terra, “aquele paraíso de interminável pôr-do-sol salmão e de odor a carril e terra vermelha era um enorme campo de concentração de negros sem identidade, sem propriedade do seu corpo, logo, sem existência” (FIGUEIREDO, 2011, p. 27).

Sob essa perspectiva de uma divisão da sociedade em um regime colonial onde se busca uma forma democrática de convivência entre brancos e pretos, Mbembe destaca que há uma divisão da sociedade em duas ordens: uma comunidade dos semelhantes e a comunidade de não-semelhantes, ou os sem-lugar. Para ele, a

²² Empregado doméstico.

comunidade dos semelhantes é regida, “no mínimo teoricamente, pela lei da igualdade” (MBEMBE), enquanto a comunidade dos não-semelhantes ou dos sem-lugar “*a priori* (...) não têm qualquer direito a ter direitos. São regidos pela lei da desigualdade. Essa desigualdade e a lei que a institui e na qual se baseia fundam-se no preconceito da raça” (MBEMBE, 2017, p. 34). É através da criação de desses dois mundos que se estabelece a distância e a desigualdade entre os dois mundos. Henriques destaca que a política colonial portuguesa, principalmente, pauta-se na divisão para melhor colonizar e quanto mais estratos sociais, mais fácil era administrar. Entre as “diversas estratificações raciais dentro das era mestiço se sentia «mais acima do que quem fosse preto»” (HENRIQUES, 2016, p. 42). Essa divisão dentro da estrutura social é marcada pela questão racial, conforme a narradora demonstra:

Um branco e um preto não eram apenas raças diferentes. A distância entre brancos e pretos era equivalente à que existe entre diferentes espécies. Eles eram pretos, animais. Nós éramos brancos, éramos pessoas, seres racionais. Eles trabalhavam para o presente, para aguardente-de-cana do “dia-de-hoje”; nós, para poder pagar a melhor urna, a melhor cerimónia no dia do nosso funeral. (FIGUEIREDO, 2011, p. 35)

Durante as teorias produzidas ao longo dos séculos XVIII e XIX, destaca-se o colonialismo como uma prática cristã e uma política da bondade. Mbembe afirma que a “ideia dominante na época é que, devido à sua inferioridade, os Negros se adequam à escravatura, e a sua felicidade só pode ser atingida ao serviço de um bom senhor” (MBEMBE, 2017, pp. 132-133). Dessa maneira, afirma que a base para política colonial consistia na segregação e que essa prática, mesmo com o passar dos anos, não se apagou nos territórios dominados. Contrariamente ao pensamento luso-tropicalista de Freyre, Mbembe não acredita de uma união ou um estabelecimento de uma relação de reciprocidade entre brancos e pretos e afirma que:

No início da empresa colonial encontrava-se o princípio da separação. Em larga medida, colonizar consistia num permanente trabalho de separação – de um lado, o meu corpo vivo, do outro, todos os corpos-coisas que o envolvem: de um lado, a minha carne de homem, pela qual todas as outras carnes-coisas e carnes-viandas existem para mim; de um lado, eu, por excelência, tecido e ponto zero de orientação do mundo; do outro, os outros, com quem nunca poderei fundir-me totalmente, que posso trazer a mim, mas com quem não poderei verdadeiramente manter relações de reciprocidade ou de mútuo envolvimento. (MBEMBE, 2017, pp. 77-79)

Dentro dessa “política da bondade”, a prática da caridade do branco para o negro era “recorrente” entre os moradores do Prédio Lobato, onde Manjacaze trabalhava retirando os dejetos do edifício. Além disso, não mantinham qualquer relação de empatia com o funcionário querido, não sabiam onde morava, como fazia para chegar no serviço, nem se tinha mulher e nem o quanto se deslocava para despejar os bidons com o lixo fora, uma vez que “éramos brancos, queríamos lá saber o que faziam os pretos com o nosso lixo, desde que desaparecesse” (FIGUEIREDO, 2011, p. 37). Mas como bons cristãos, a narradora afirma que praticavam a bondade com o empregado:

Manjacaze era querido dos inquilinos. Os meus pais davam-lhe sempre as sobras do pão do dia anterior, restos de comida, roupa rasgada, velha, que tinha deixado de nos servir. De vez em quando, porque éramos católicos e bons – Páscoa, Natal, Entrudo – uma garrafa de vinho ou aguardente, uns fritos da minha mãe. Comida, bebida, objetos que eram dados com altruísmo ao preto bom, ao preto que vergava as costas e a cabeça numa vénia, quando nos via, e que era simplesmente bom, um bom preto. (FIGUEIREDO, 2011, p. 37)

Manjacaze sempre possuía os olhos baixos em direção dos senhores brancos, nunca alterava a voz e sorria sempre ao encontrar com os patrões pelas dependências do prédio. O zelador do possuía uma bondade nata, segunda a narradora, em seus olhos e no modo de reverenciar os seus “superiores”, sempre demonstrando a sua humildade e subserviência, qualidade que muitos agradavam aos brancos do Lobato. Embora toda essa “afeição” pelo criado, os contatos que a narradora trocava com o “bom preto” eram a troca de sorrisos e de pequenos cumprimentos nos corredores e elevadores, apesar de nutrir a vontade de sentar ao seu colo e ouvir suas histórias, “como isso fosse possível nesta vida! Porque um negro não tocava numa branca nem como avô. Era tabu. Por isso, apenas sorriamos um para o outro. Não dizíamos nada” (FIGUEIREDO, 2011, p. 38).

Etimologicamente, Manjacaze é uma palavra de xi-ronga cujo significado representa “recinto sagrado que recebia as cinzas dos antepassados e os objetos do culto ancestral e onde o rei residia com a sua corte²³”. Talvez seja através da interpretação da origem do nome do criado que explique seu comportamento de subserviência e de sacralidade ao receber os objetos dos patrões. Para a narradora, é pela observação do

²³ *Manjacaze* in Dicionário infopédia da Língua Portuguesa com Acordo Ortográfico [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2017. Disponível na Internet: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/manjacaze>

comportamento do velho Manjacaze, ela passa acreditar na humanidade, como descreve, “Manjacaze, vai lá acima, temos coisas para ti. Muito obrigada, senhora. Sempre uma palavra boa. Manjacaze ajudou-me a creditar na espécie humana, nos que apesar de humilhados na hierarquia, mantinham a dignidade sobre todas as coisas, e a valorizavam como invisível posse sagrada” (FIGUEIREDO, 2011, p. 38).

Além da “política da bondade”, outra prática recorrente era a “política do terror” imposta aos pretos pelo pai da narradora no dia do pagamento. Ao cair das tardes de sábado, reunidos como o seu pai, os pretos “largavam a escravidão do trabalho como se larga a pele velha” (FIGUEIREDO, 2011, pp. 39-40). Eles não falavam o português, outro elemento que Freyre ressaltava como elemento da concretização para o projeto luso-tropical de harmonia. Segundo a narradora, “falavam a língua deles entre si. Raramente o português” (FIGUEIREDO, 2011, p. 39). Ademais, ela possuía uma visão distinta de cada funcionário e reparava as diferenças entre eles. “uns mais novos, outros velhos, com a carapinha a embranquecer. Uns calados e sérios. Outros sorrindo. Alguns com medo. Outros, falando como doidos” (FIGUEIREDO, 2011, p. 40). Mas entre eles a sensação de medo pairava entre eles, “o ar tremia de medo e incerteza” (FIGUEIREDO, 2011, p. 40). Desse modo, a narradora-menina conta como era o procedimento de pagamento naqueles dias dourados, que logo se transformava “num poço escuro de medo e raiva” (FIGUEIREDO, 2011, p. 40):

O procedimento era simples. Os negros iam à sala, e o meu pai entregava-lhes o dinheiro. Às vezes eles contavam e reclamavam. O meu pai gritava-lhes que nessa semana tinham estragado um cabo ou chegado tarde ou sornado ou mostrado má cara ou era só porque lhe apetecia castiga-los por qualquer coisa que tinha metido na cabeça. [...] Ainda não tinham percebido as regras, que eram só duas: receber e calar. Mas se agradecesse, começariam a subir na tabela dos preferidos. A única hipótese de não haver milando, era meterem o dinheiro recebido no bolso das calças rasgadas e saírem cabisbaixos. Se reclamavam, havia milando, e não eram poucas as vezes em que saíam da sala com um murro nos queixos. Havia milando bravo. [...] Entre os negros que ainda esperavam receber, crescia um silêncio tenso. Depois, tudo se passava muito depressa. (FIGUEIREDO, 2011, pp. 40-41).

A utilização da violência empregada pelo pai da narradora, era uma forma de demonstrar o poder sobre os empregados e demarcar a posição que eles ocupavam na

estrutura social. Mbembe sublinha que durante os séculos XIX e XX, o colonizador “não eram senhores cruéis e ávidos, mas antes guias e preceptores” (MBEMBE, 2014, p. 117). Na verdade, o próprio crítico ressalta que uma das características do sistema colonial era “produzir uma gama de sofrimentos que não desencadeavam como resposta nem tomada de responsabilidade, nem solicitude, nem simpatia e nem se quer piedade” (MBEMBE, 2017, p.13). Dessa maneira, a imagem da política colonial como assistencialista, de promoção da educação da moral com o intuito de retirar os autóctones da situação de selvageria e subdesenvolvimento psíquico não se concretiza. Pelo contrário, segundo Mbembe, pregava-se a resistência contra “qualquer compadecimento ou afectação pelo sofrimento dos indígenas” (MBEMBE, 2017, p.13).

Apesar de ao longo da narrativa Figueiredo demonstrar um olhar piedoso para a causa indígena, ela mesmo ressalta a certa altura que “não havia olhos inocentes” (FIGUEIREDO, 2011, p.28). Toda compaixão que possuía por eles, não a livrou de exercer o seu poder, o seu direito natural de apresentar-se, também, como colonizadora e agrediu um colega de classe por se mulata, visto que representava um alvo fraco. Segunda conta: “eu era branca. [...] Marília. Era mulata e não podia bater-me” (FIGUEIREDO, 2011, p.55). Ainda que como cristã, bater-nos mais fracos não representava uma boa atitude, ela premeditou o ataque a Marília, mesmo não se recordando o motivo daquela agressão.

Nunca tinha batido em ninguém, mas dei-lhe uma bofetada, porque ela me irritou, porque não concordou comigo, porque eu é que sabia e mandava e estava certa, porque eu tinha dito uma mentira, porque me tinha roubado uma borracha, sei lá agora por que dei a maldita bofetada! [...]

Foi premeditado. Tinha pensado antes, se ela voltar a irritar-me, bato-lhe. Podia perfeita e impunemente bater-lhe. Era mulata. E a rapariga comeu e continuou em pé, sem se mexer, com a mão na cara, sem nada a dizer, fitando-me com um estranho olhar magoado, sem um gesto de retaliação. Disse-lhe, já levaste, e depois afastei-me para o fundo do pátio, absolutamente consciente da infâmia que tinha cometido, esse exercício de poder que não compreendia, e com que não concordava. (FIGUEIREDO, 2011, p. 55)

Segundo o estereótipo, os negros eram preguiçosos e era função dos brancos ensinar-lhes o gosto pelo trabalho, de livrar-lhes de seu lado animal. Para isso, usavam da violência como forma “pedagógica” recorrente. Como a narradora afirma sobre essa

ideia: “Era absolutamente necessário ensinar os pretos a trabalhar, para seu próprio bem. Para evoluírem através do reconhecimento do valor do trabalho. Trabalhando, poderiam ganhar dinheiro, e com dinheiro poderiam prosperar desde que prosperassem como negros” (FIGUEIREDO, 2011, p. 51). Mbembe fala que as práticas de agressão realizadas em ambientes públicos representam uma forma imensa, grotesca e exibicionista da crueldade racista mais do que as ocorridas nas cadeias. Por sua vez, em um de seus depoimentos, Henriques destaca a fala de Saico Baldé que conclui que, ao falar do período colonial português, “a pior discriminação é ser humilhado perante a família” (HENRIQUES, 2016, p. 74). Dessa maneira, a narradora relembra uma incursão ao caniço para aplicação da “pedagogia da violência” em um dos funcionários de seu pai:

Meu pai perguntava, e eu ia atrás, voando sobre o solo vermelho, espreitando pelos recortes no muro de caniço atrás do qual se escondia a vida dos negros, essa vida dos que eram da minha terra, mas que não podiam ser como eu. Eram pretos. Era esse o crime. Ser preto. Depois meu pai encontrava o lugar, é aqui que mora o Ernesto? Onde está o preguiçoso? A mulher apontava a palhota. O meu pai largava-me a mão, e entrava, enquanto eu ficava cá fora abraçada no peito, no meio das galinhas, dos filhos descalços do preto, da preta, dos outros pretos todos da vizinhança que tinham visto o branco e vinha saber.

O meu pai gritava lá dentro, e aos safanões trazia-o para fora, atordoados ambos. Segunda, vais trabalhar, ouviste? Segunda, estás nas bombas às sete. Vais trabalhar para tua mulher e para os teus filhos, cabrão preguiçoso. Queres fazer o quê da vida? Safanão. Soco. E a mulher e os filhos e o bairro todo, e eu, estávamos ali, imóveis, paralisados de medo do branco. (FIGUEIREDO, 2011, p. 52)

Sub-humanizados, conforme observa Jean Paul Sartre no prefácio da obra Albert Memmi, *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*, o negro está longe de alcançar os direitos humanos, sem qualquer forma de proteção e estão ligadas as práticas econômicas, diferentemente do colonizador. Dentro dessa relação desigual, a opressão e a violência são ferramentas de aplicação e manutenção da ordem social. Sartre afirma que “o colono goza na metrópole de direitos democráticos que o sistema colonial recusa aos colonizados: é o sistema, como efeito, que favorece o crescimento da população para baixar o custo da mão-de-obra, e é ele ainda que interdiz a assimilação dos indígenas” (SARTRE, 1974, p. 28). Mbembe, por sua vez, ressalta que

“a qualidade do ser humano não pode ser dada como conjunto a todos e, ainda que o fosse, não aboliria as diferenças. Desse modo, a diferenciação entre a terra da Europa e a terra colonial é a consequência lógica de outra distinção entre pessoas europeias e selvagens” (MBEMBE, 2014, p. 111).

Considerados como selvagens, sub-humanizados e longe de qualquer direito humano, observa-se que o valor da vida de um negro passa a ser pequeno em relação ao valor da vida do homem branco. Durante o governo de Marcello Caetano, auge da guerra de independência das colônias portuguesas, a violência entre brancos e negros cresce de forma exponencial que o governo de Lisboa, criou mecanismos de “proteção” da vida dos indígenas. De acordo com Figueiredo, “nas ex-colônias era fácil morrer. Estava-se vivo, morria-se” (FIGUEIREDO, 2011, p. 67). No entanto, Mbembe explica que dentro de um sistema colonial a aplicação das leis era diferente para negros e brancos, especialmente, durante o período de guerras e que “por definição, uma guerra fora de fronteiras e fora da lei” (MBEMBE, 2017, p. 48) e acrescenta que:

A lei aplicada aos indígenas nunca é a mesma lei que se aplica aos colonos. Os crimes cometidos pelos indígenas são punidos num quadro normativo, no qual eles não figuram enquanto sujeitos jurídicos de pleno direito. Do outro lado, a qualquer colono acusado de ter cometido um crime contra um autóctone (inclusive, homicídio), bastava-lhe invocar a legítima defesa ou apelar às represálias, para escapar a qualquer condenação. (MBEMBE, 2017, pp. 48-49)

Dessa maneira, demonstra que as medidas legais adotadas pelo Estado não surtiram o efeito desejado e marca a ideologia sobre a valoração da vida dos negros. Além disso, nas desculpas utilizadas para explicar o motivo da morte, a figura do morto sempre era desacreditada, colocando-lhe sempre a culpa pelo incidente:

A vida de um preto valia o preço da sua utilidade. A vida de um branco valia mais, muito mais, não que valesse grande coisa. [...]

Matar um preto, no Marcelismo, começava a ser chato; a polícia, se descobrisse, vinha fazer perguntas. “Então, ó Rebelo, não viu o peão, e matou-o?”

“Eu não, agente Pacheco, era noite, não havia luzes na picada, o gajo ia bêbado, e atirou-se me para cima da carrinha, o que é que você queria que fizesse?!”

“Que parasse, homem, que prestasse assistência ao preto!”

“Pensei que só lhe tivesse dado uma pancada, que o gajo acordasse dali a umas horas com a bebedeira curada... seguia caminho prá palhota e nunca mais se lembrava disso. É pretalhada. Bebem até cair, e depois lixam-nos a vida.”

“Vou fechar os olhos desta vez, mas veja se não se repete, ó Rebelo, que agora temos ordens da metrópole...”

Matar um preto, a partir de certa altura, começou a dar chatice. (FIGUEIREDO, 2011, pp. 67-68)

Mesmo com todo o processo de guerra e de independência de Portugal, muitos colonos ainda acreditavam que era possível e se fazia necessário o reestabelecimento da ordem natural, do direito constituído ao homem branco de dominar os pretos e reger o país, “pois essa era a ordem do mundo” (FIGUEIREDO, 2011, p. 97), segundo o pai da narradora. Após o 25 de abril de 1974, os brancos começam a abandonar o país temendo a violência contra eles nas ex-colônias. No entanto, o pai da narradora ficou até o final de todos os acontecimentos, acreditando na restauração dessa ordem natural, dado que “com ou sem independência, um preto era um preto e o meu pai foi colono até morrer” (FIGUEIREDO, 2011, p. 98):

Tínhamos ficado para o fim. O meu pai acreditava num revirinho, numa África branca na qual os negros haviam de se assimilar, calçar sapatos, ir à escola, e trabalhar.

Os negros haviam de nos sorrir, sempre, e agradecer o que fazíamos pela sua terra, quer dizer, pela nossa terra, e nos servir-nos, evidentemente, porque eram negros, e nós brancos, e esta era a ordem natural das coisas. Não é normal habituar os cães a coleira e trela, ou abater um cabrito e assá-lo? [...]

O meu pai acreditava num movimento de brancos, num outro movimento de brancos, após o 7 de Setembro. [...] Havíamos de expulsar o poder negro da cidade, e remetê-lo ao mato, de onde tinha vindo, onde pertencia, e domesticá-lo ou chacina-lo. Um ou outro, conforme fosse merecido. Uma África de brancos, repetíamo-lo.

Porque aquela terra, senhores, era do meu pai. O meu pai era todo o povo moçambicano. (FIGUEIREDO, 2011, p. 97)

Conclusão

Observam-se no Caderno de memórias coloniais, que Figueiredo faz duras críticas ao colonialismo português, embora, já não o denominasse dessa forma. As

práticas de violência e opressão contra a população autóctone, a exploração da mão-de-obra para trabalho, o forte racismo e a segregação racial que compunham a sociedade estava muito de alcançar a harmonia racial que era defendida pelo Estado Novo e que não passou de mais um mito que compõem a história portuguesa. Além disso, a teoria do luso-tropicalismo que pregava entre muitas questões a cordialidade entre brancos e pretos, entre colonizadores e colonizados só serviu para justificar, perante a comunidade internacional, o domínio dos territórios em África. Henriques afirma e ratifica a partir de vários depoimentos colhidos em sua obra que, em especial, o do sociólogo angolano Paulo Carvalho:

Não tem dúvidas de que a ideia de colonização portuguesa ter sido diferente das outras e um mito, ou melhor, de que é um mito o lusotropicalismo, tese defendida pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre (1900-1987) que suportou a ideologia do Estado Novo sobre a excepcionalidade portuguesa quanto à sua maneira de estar nos trópicos, «baseada na cordialidade, miscigenação, capacidade de adaptação e assimilação»: o objectivo é retratar a colonização como algo benéfico, uma opção que visava o prolongá-la por mais tempo. Tal como em outras colonizações, também na portuguesa houve imposições, diminuição e discriminação da cultura autóctone. (HENRIQUES, 2016, p. 36)

Ainda em sua obra Henriques destaca a fala do caboverdiano Francisco Carvalho que expressa a ideia que “falar de colonialismo brando não faz sentido para si, como também não faz sentido falar de racismo subtil – são «jogos de palavras»” (HENRIQUES, 2016, p.120). Para Francisco Carvalho, afirmar que o luso-tropicalismo vingou em precipitado, segundo suas palavras, talvez, “o que poderá ter acontecido é que não chegamos a ter produção reflexiva sobre essa situação vivida, impingida pelo sistema colonial” (HENRIQUES, 2016, p. 120).

Através dessas falas em consonância com a obra de Figueiredo podemos observar que a ideologia do luso-tropicalismo não se estendeu para todas as colônias como afirma Freyre e que a comunidade luso-tropical, a qual todas partilhariam os mesmos sentimentos e de identificação jamais ocorreu. A pintura desse quadro harmonioso pintado por Freyre nunca representou a realidade e que sempre esteve de costas para os elementos históricos, diferindo da realidade concreta observada nos territórios ocupados por Portugal. Nem a assimilação dos autóctones foi uma realidade legítima nas colônias, embora houvesse leis que permitissem que ela ocorresse.

Compreender e desconstruir os mitos portugueses, o luso-tropicalismo é uma das maneiras de entender as causas e os motivos do retorno a Portugal durante as guerras coloniais e, principalmente, nos períodos que se seguem ao 25 de abril de 1974 e questionar-se: “Se a convivência era pacífica e harmoniosa, por que “retornar”?”

Referências bibliográficas

CASTELO, Cláudia. «*O modo português de estar no mundo*»: O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Afrontamento, 1998.

CESAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Disponível em: <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/aime-cesaire-discurso-sobre-o-colonialismo.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2017.

COELHO, Alexandra Prado. Isabela Figueiredo: “O Colonialismo era o meu pai”. Disponível em: <https://www.publico.pt/2009/12/23/culturaipsilon/noticia/isabela-figueiredo-quoto-colonialismo-era-o-meu-paiquot-247765>. Acesso em: 12 out. 2017.

FIGUEIREDO, Isabela. *Caderno de memórias coloniais*. 5.ed. Coimbra: Angelus Novus, 2011.

FREYRE, Gilberto. *O mundo que o português criou*: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas. 2.ed. Lisboa: Livros do Brasil, [19--].

_____. *Casa-Grande e Senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51.ed. São Paulo: Global, 2006.

_____. *Um brasileiro em terras portuguesas*. Lisboa: Livros do Brasil, 1953.

_____. *O luso e o trópico*: sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o luso-tropical. Lisboa: Comissão executiva das comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique, 1961.

HENRIQUES, Joana Gorjão. *Racismo em Português*: o lado esquecido do colonialismo. Lisboa: Tinta da China, 2016.

LOURENÇO, Eduardo. *Nós e a Europa ou as duas razões*. 4.ed. Lisboa: Imprensa Nacional, 1994.

MBEMBE, Achille. *Crítica a razão negra*. Trad, Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

_____. *Políticas da inimizade*. Trad, Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Trad. João M. Paisana. Lisboa: Mondar Editores, 1974.

PINTO, João Alberto da Costa. Gilberto Freyre e a *intelligentsia salazarista* em defesa do Império Colonial Português (1951-1974). In: *História* [online]. 2009, vol.28, n.1, pp.445-482.

PORTUGAL. Decreto-Lei. No 22:465/1933. **Acto colonial**. Disponível em: http://www.parlamento.pt/Parlamento/Documents/acto_colonial.pdf. Acesso em: 06 out. 2017.

PORTUGAL. Decreto-Lei. No 39:666. Estatuto dos indígenas portugueses das províncias das Guiné, Angola e Moçambique. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954.

PORTUGAL. **Constituição** (1933). Disponível em: <http://www.parlamento.pt/Parlamento/Documents/Lei2048.pdf>. Acesso em: 06 out. 2017

PORTUGAL. Decreto-Lei. No 2048/1951. **Revisão Constitucional**. Disponível em: <http://www.parlamento.pt/Parlamento/Documents/Lei2048.pdf>. Acesso em: 06 out. 2017

SARTRE, Jean Paul. Prefácio. In: MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. Trad. João M. Paisana. Lisboa: Mondar Editores, 1974.

A construção da mestiçagem religiosa na narrativa “O compadre de Ogum” de Jorge Amado.

Leonardo Mendes Gonçalves/UFJF²⁴

Introdução

"Todo brasileiro é um mestiço, quando não é no sangue, o é nas ideias". (Sílvio Romero)

Jorge Amado, um dos notáveis escritores modernistas brasileiros, retratou ao longo de suas diversas obras literárias aspectos identitários da sociedade brasileira. Diante de sua vasta produção literária, podemos encontrar em seus textos referências a vida social e cultural de grupos na Bahia. Assim, o escritor constrói personagens que revelam estereótipos de personagens constituintes da sociedade soteropolitana entre as décadas de 1930 a 1960, por exemplo. É possível encontrarmos personagens que transitam na vasta produção literária como prostitutas, malandros, coronéis, cangaceiros, mercadores ambulantes, religiosos dentre outros.

Nesse sentido, José Castello afirma que a personagem Gabriela do romance “Gabriela, cravo e canela” (1958) “reforça as tintas no retrato de um Brasil sensual e otimista, habitado por gente que tem uma alegria absolutamente indiferente às contingências sociais.” (CASTELLO, 2009, p. 16). Como vemos, os estereótipos apresentados acabam se cristalizando no imaginário literário. Sendo assim, Alfredo Bosi considera Jorge Amado “um escritor de crônicas amaneiradas de costumes” (BOSI, 2001, p. 406), enfatizando os sujeitos que transitam o espaço social e os atores deste tempo.

Considerado um fecundo contador de histórias regionais²⁵, como expressa o crítico literário Alfredo Bosi (2001), verifica-se que em sua extensa produção literária, o autor propõe uma análise sociológica como uma espécie de retrato social. Por conta desse olhar sobre a sociedade, alcança êxito junto ao seu público. O romance O compadre de Ogum trata-se de uma obra publicada em 1964 que traz comportamentos da população de Salvador. Esta narrativa possibilita ao leitor ter uma visão do âmbito

²⁴ Graduado em Letras pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora – CES/JF. Especialista em História da África pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. Mestre em Letras: Estudos Literários pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. Professor de Língua Inglesa na rede estadual de ensino de Minas Gerais.

²⁵ BOSI, Alfredo. **História Concisa da Literatura**. São Paulo: Cultrix, 2001, p. 405.

religioso quando se prefigura o entrelaçamento de aspectos inerentes à religião católica e ao candomblé.

Nessa proposta, deparamos com o processo de mestiçagem que se relaciona à história da construção identitária brasileira desde o momento de sua colonização. Esse registro na narrativa possibilita ao leitor perceber aspectos estruturantes desse processo que se entrecruzam. Para tanto, Jorge Amado utiliza das expressões “compadre” e “Ogum” como palavras-chave para entender a proposta do processo de mestiçagem, pois o primeiro termo associa-se a um afeiçoamento por certa pessoa, tornando-se bem característico do brasileiro convidar amigos para serem padrinhos de batismo dos filhos, portanto, evidenciando o rito católico. Já Ogum refere-se ao orixá guerreiro da mitologia iorubá. Nessas concepções, vemos que o título da narrativa sugere um entrelaçamento de ideias que tange o universo cultural.

1. O processo de mestiçagem na formação da sociedade brasileira

Em *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil - Identidade nacional versus identidade negra*, publicada em 1999, Kabengele Munanga partindo de um ponto de vista pluralista, discute questões relativas a identidade nacional brasileira, rediscutindo fundamentos que constroem aspectos biológicos e culturais brasileiro, assim colocando em questão os problemas impostos na materialização, por exemplo, do ideal do branqueamento como uma forma de aniquilamento de grupos sociais como os negros.

Dessa maneira, o teórico visa apontar alguns pontos relativos ao processo da mestiçagem enquanto ato ideológico e político na construção da identidade brasileira e sua relação com a identidade negra, sufocada pelas políticas de caráter racista. Criticamente o antropólogo expõe intelectuais europeus como Voltaire, Julien Offray de la Mittrie, Maupertius, Buffon, Kant e Edward Long, como protetores de teorias raciais, e que mais tarde influenciariam os pensadores brasileiros.

Mais tarde, pensadores brasileiros se apropriaram dessas teorias vindas desses pensadores europeus e pensaram a construção da identidade brasileira sobre esses princípios. É importante salientar que as maiorias desses intelectuais convergiam para um imaginário que a mestiçagem se tratava de uma maneira de branquear a população após o sistema escravista.

No decorrer da obra, Munanga enumera os intelectuais brasileiros interessados em formular teorias que buscavam definir o povo brasileiro, passando pela perspectiva

tipo étnico. Em vista de um país em que havia uma diversidade de raças e aspectos culturais presentes, a elite brasileira pensava de ordem prática, transformar um Brasil em um povo único, visto que a herança resultante desses grupos traria inferioridade na formação da identidade brasileira. No entanto, a partir da década de 1970, outros intelectuais rejeitam esse pensamento de unicidade, e postulam um pensamento plurirracial, pluriétnico. O universo afro-brasileiro é idealizado e defendido por Abdias do Nascimento.

Quando se pensa em toda a violência que o negro sofreu em decorrência de um regime de escravidão, Abdias do Nascimento reflete como título de ilustração toda a exploração sexual que tantas mulheres foram submetidas pelos senhores brancos. Sendo assim, o fruto dessas relações violentas é o mestiço, resultado desse cruzamento covarde da imposição do homem branco na formação identitária brasileira.

No entanto, Munanga não apenas abordou a mestiçagem enquanto fenômeno biológico, e sim estendeu suas considerações aos aspectos culturais. De tal forma, ela afirma que:

[...] o conceito de "mestiçagem" para designar a generalidade de todos os casos de cruzamento ou miscigenação entre populações biologicamente diferentes, colocando o enfoque principal de nossas análises não sobre o fenômeno biológico enquanto tal, mas sim sobre os fatos sociais, psicológicos, econômicos e político-ideológicos decorrentes deste fenômeno. (MUNANGA, 1999, p. 21)

O processo de mestiçagem é visto de maneira depreciativa por muitos intelectuais, uma vez que revela o apagamento histórico, cultural e biológico do negro. Dessa forma, propaga-se durante décadas a miscigenação no Brasil. Ao longo desse processo, o pensamento elitizado branco determinou a mestiçagem como maneira de embranquecer a população, logo os demais grupos étnicos estavam destituídos culturalmente, estando à margem dessa sociedade que estava sendo construída.

O homem branco tornou-se protagonista dessa história social. Ao citar o trabalho de Gilberto Freyre, Munanga considera que foram diversas as contribuições dos negros, índios e brancos na formação da cultura brasileira. Portanto, trata-se de evidenciar o retrato de um país como o Brasil que nasce e se perpetua biologicamente e culturalmente por meio das mestiçagens no decorrer de sua construção identitária.

Com um olhar direcionado para as questões apontadas, o romance *O compadre de Ogum* de Jorge Amado estabelece alguns pontos que podem ser pensando à luz dessas discussões propostas por Abdias do Nascimento. Podemos ponderar que a perspectiva do escritor seja sublinhar as questões biológicas e culturais problematizadas

no arrolar do romance. Desta forma, o escritor constrói um enredo propício para se pensar e discutir características contundentes à mestiçagem por meio do âmbito biológico quanto cultural-religioso.

Para tanto, as características do filho de Benedita e as do padre Gomes surgem como estereótipos representantes dessa construção nacional, visto que a textualidade amadiana considera Salvador como um microterritório onde essas relações de mesclas ocorrem e acabam sendo reflexo dessas decorrentes misturas raciais e culturais desde a presença de indígenas, africanos e europeus e toda construção do imaginário do branco sobre a cultura negra. Essas características são propositais, pois são os elementos norteadores no micro espaço evidenciados por Jorge Amado.

O branqueamento proposto no processo de mestiçagem depende exclusivamente da vontade do branco em estigmatizar como inferiores àqueles que não são brancos. Entre os objetivos desse processo era promover a eliminação de todas as diferenças. Deste modo, Munanga afirma que

[...] a mestiçagem, como articulada no pensamento brasileiro entre o fim do século XIX e meados deste século, seja na sua forma biológica (miscigenação), seja na sua forma cultural (sincretismo cultural) desembocaria numa sociedade inicial e unicultural. Uma tal sociedade seria construída segundo o modelo hegemônico racial e cultural branco, ao qual deveriam ser assimiladas todas as outras raças e suas perspectivas produções culturais. O que subentende o genocídio e o etnocídio de todas as diferenças para criar uma nova raça e uma nova civilização brasileira, resultantes da mescla e da síntese das contribuições dos 'stocks' raciais originais. Em nenhum momento se discutiu a possibilidade de consolidação de uma sociedade plural em termo de futuro, já que o Brasil nasceu historicamente plural." (MUNANGA, 1997, p.151)

A supremacia do branco esteve desde o início censurando e aniquilando as diferenças. Um pensamento de etnocídio foi o mais adequado para manter e regularizar uma sociedade não perpassada nas diferenças culturais e étnicas. Para ilustrar as contribuições que o branco, o indígena e o negro tiveram, Darcy Ribeiro considera que o indígena contribuiu com a cultura do trabalho com as terras recém-conquistadas, já o negro foi o responsável pela força de trabalhador, gerando riquezas. Por último, acrescenta que o branco teve o papel de

“[...] promotor da façanha colonizadora, de reprodutor capaz de multiplicar-se prodigiosamente, de implantador das instituições ordenadoras da vida social; e, sobretudo, de agente da expansão cultural que criou nas Américas vastíssimas réplicas de suas pátrias de origem, linguística e culturalmente muito mais homogêneas que elas próprias (RIBEIRO, 1978, p. 72).

Na declaração de Ribeiro, o negro, embora, tenha seu valor no processo de formação da sociedade brasileira; é visto apenas como gerador da força de trabalho, logo sua história é marcada por dores e sofrimentos. Já o branco europeu sempre foi identificado como o promotor da reprodução e executor de discursos de relações de poder. Assim, a mestiçagem confluiu como um gerador da matança do povo negro, do apagamento cultural, das tradições trazidas do continente africano.

De algum modo, Jorge Amado ao trazer para sua textualidade esse processo identitários, o autor remonta esse processo na construção nacional brasileira, pois a mestiçagem buscou aniquilar a população negra, já que o paradigma europeu era que o branco era concebido como superior, dotado de civilidade. A mestiçagem apaga as marcas trazidas do além-mar, logo o negro é subjugado e deve seguir as rédeas do europeu, portanto está em desvantagem.

2. Jorge Amado e a mestiçagem em O compadre de Ogum

Lilia Moritz Schwarcz (2009) considera que Jorge Amado determina em sua produção literária uma maneira peculiar de entender a Bahia. Como se vê, a construção do processo de mestiçagem se processa de maneira singular, evidenciando um Brasil misturado entre aspectos biológicos e culturais. Neste sentido, o romance enriquece o debate da miscigenação partindo de um texto literário.

Na década de 1930, a mestiçagem foi entendida como um processo de degeneração. Assim Schwarcz (2009, p.39) declara que “as elites intelectuais nacionais eram profundamente influenciadas por teorias raciais”, portanto viam com descrédito, com desequilíbrio a mistura de raças.

No final da década de 1970, Abdias do Nascimento dissera que

O processo de mulatização, apoiado na exploração sexual da negra, retrata um fenômeno de puro e simples genocídio. Com o crescimento da população mulata a raça negra está desaparecendo sob a coação do progressivo clareamento da população do país. (NASCIMENTO, 1978, p. 69)

Abdias do Nascimento critica veemente o mito de que “as religiões africanas, ao se encontrarem no Brasil com a religião católica, ter-se-iam amalgamado ou se fundido naturalmente, intercambiando influências de igual para igual, num clima de fraterna

compreensão recíproca.” (NASCIMENTO, 1978, p. 108). Fortalecendo a desconstrução dessa dinâmica mítica, Roger Bastide (1971) demonstra que o sincretismo católico-africano decorre da necessidade que o africano e seu descendente tiveram de proteger suas crenças religiosas contra as investidas destruidoras da sociedade dominante. Assim podemos imaginar que os africanos usavam uma imagem-máscara ao fingirem estarem adorando os santos cristãos, porém utilizam dessa camuflagem para louvarem seus deuses.

Roger Bastide menciona esse fenômeno.

Por outro lado, diante do modesto altar católico erguido contra o muro da senzala, à luz tremuladas de velas; os negros podiam dançar impudentemente suas danças religiosas e tribais. O branco imaginava que eles dançavam em homenagem a Virgem ou aos santos; na realidade, a Virgem e os santos não passavam de disfarces e os passos dos bailados rituais cujo significado escapava aos senhores, traçavam sobre o chão de terra batida os mitos dos orixás ou dos voduns. (BASTIDE, 1971, p. 72)

As manifestações religiosas africanas foram cerceadas pela religião católica, uma vez que ela era a religião oficial do estado. Nesse processo, a evangelização durante esse período torna-se uma imagem da dominação ocidental, por conseguinte como resultado, tenta-se se apagar a religião do outro, principalmente as formas de culto trazidas pelos escravizados vindos do continente africano.

Ao mencionar a questão do batismo, rito católico, Abdias do Nascimento cita um excerto dos sermões de padre Vieira que mostrava o aspecto do racismo. Assim diz Nascimento: “um etíope que se lava nas águas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco: porém na do batismo sim, uma coisa e outra. Logo esse rito evidencia a que essas águas tornariam o africano num branco-europeu.” (NASCIMENTO, 1978, p. 53).

Essa imagem do batismo arrolado por Nascimento, faz-nos recordar das memórias do padre Gomes. Este que nascera em uma família pertencente ao candomblé, contudo como parte da promessa feita pelos pais em razão de uma gravidez de risco, o filho deveria ir para o seminário como forma de agradecimento pela graça alcançada.

Pensando nesse processo, Sérgio Ferretti considera que o sincretismo é pensado como uma praxe contundente mal empreendida, assim “provoca mal-estar em muitos ambientes e em muitos autores” (FERRETTI, 1999, p. 113), em razão de um possível sentido negativo, como sinônimo de mistura confusa de elementos diferentes, ou imposição de evolucionismo e do colonialismo.

Existe um contundente olhar na narrativa de Jorge Amado pelos processos de sincretismo, de mestiçagem, de mesclas nas práticas religiosas nos personagens que transitam no universo das religiões de matrizes africanas. Com base nessa perspectiva é estabelecido uma discussão favorável à construção da mestiçagem cultural enquanto um mecanismo que ao mesmo tempo que segrega, partindo de um olhar atento historicamente por Abdias do Nascimento, esse processo reorganiza as práticas religiosas em Salvador, assim como propõe Ferreti através do movimento de africanização que propõe desfazer o sincretismo enquanto uma proposta de disfarce que tantos participantes dessas religiões utilizaram para se esconder das imposições do catolicismo.

Desta maneira, Ferretti acredita que “o sincretismo nas religiões afro-brasileiras não representa apenas um disfarce de entidades africanas em santos católicos, mas uma ‘reinvenção de significados’ e uma ‘circularidade de culturas’”. (FERRETTI, 2007, p. 112). É preciso ponderar que o sincretismo através desses múltiplos contatos entre o candomblé e o catolicismo, por exemplo, constitui como uma prática integrante desse processo de mesclas.

Distintamente, desse conceito, o hibridismo amplia os horizontes por entender que essas mesclas não urgem como uma máscara-imagem, a fim de proteger de práticas perversas contra a cultura do outro no sentido de dizimar algumas dessas culturas. O sincretismo, como visto, mostrou-se como um dispositivo de neutralização da hegemonia da reprodução hegemônica do branco opressor.

As senzalas, os guetos, os movimentos de negros tornaram-se espaço no qual as diversas etnias se reinventaram diante da imposição do branco, logo o sincretismo nasce do resultado do atrito entre religiões africanas e a religião católica dos senhores. Como esboça Peter Burke (2003), essas relações sincréticas dizem respeito de uma cultura externa e uma interna que “se fundiram e se mesclaram com trações nativas e portuguesas e produziram uma nova ordem.” (BURKE, 2003, p. 62).

Burke ainda considera que a “tradução”, termo proposto por este historiador do universo sagrado iorubá, através “de Ogum, Xangô ou Iemanjá para seus equivalentes católicos, São Miguel, Santa Bárbara ou a Virgem Maria, permitiu aos cultos africanos sobreviverem disfarce dos entre os escravos no Novo Mundo.” (BURKE, 2003, p. 67)

Jorge Amado não apenas conflui essas discussões sobre sincretismo religioso em O compadre de Ogum, mas explora em outras obras como Jubiabá, Tenda dos Milagres, O sumiço da santa. Nesse sentido, o escritor é responsável por difundir a imagem de

rituais de religiões de matrizes afro-brasileiras através de um processo dialético com os santos, deuses, orixás. Assim há na narrativa amadiana uma constante mistura de aspectos religiosos concernente ao branco como ao negro.

Na narrativa, observamos que novos sentidos são tomados em função de uma conotação que não mais apenas evidencia uma religião nascida fruto de uma imagem-máscara, não evidenciando uma religião mediante a imposição de uma cultura. O choque existente entre essas mesclas potencializa uma adaptação enquanto religião sincrética, agora não se identifica como resistente a outra religião, mas sim permite que seus fiéis intercambiem entre elas. Essa é realidade instaurada pelos longos processos históricos, e que acaba gerando outras identidades, outras perspectivas. Isso ocorre quando percebemos que existe uma imagem de equilíbrio quando vemos que os católicos frequentam os terreiros, não mais os negros frequentando o espaço católico.

Stuart Hall, ao mencionar a concepção de hibridismo, considera que “algumas pessoas argumentam que o “hibridismo” e o sincretismo – a fusão entre diferentes tradições culturais – são uma poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de cultura, mais apropriadas à modernidade tardia que às velhas e contestadas identidades do passado. (HALL, 2006, p. 91)

Por certo, a junção desses elementos constitui uma narrativa que ultrapassa não somente um projeto estético, mas também caminha rumo a uma prospectiva cultural; pois a narrativa evoca constantemente as relações de hábitos, costume que se entrelaçam, associando ao processo de mestiçagem ao longo da textualidade. Para isso, o autor usa-se da adjetivação na caracterização das personagens com o intuito de mostrar as múltiplas impressões.

Estreitando essas discussões para o texto literário, observamos que o filho de Benedita e padre Gomes são construções desse debate, pois neles se concentram a exterioridade das relações de miscigenação de ordem biológica e religiosa. Esses dois aspectos estão coesos pela determinação histórica.

De certo, a construção dessas personagens na narrativa torna-se de algum modo o reflexo de uma parcela da nação brasileira que se identifica com tais hábitos. Desta forma, o escritor inicia sua textualidade evidenciando as características biológicas presentes no menino. Isto posto, nota-se que os traços dessa criança são: “louro, de cabelo escorrido e olhos azulados. Azuis propriamente, não. Tem olhos cor dos céus, diziam as más-línguas, mas era verdade. Azulados e não azuis, [...]” (AMADO, 2012, p. 7), remetendo assim ao processo de miscigenação.

Em seguida, o pequeno é apresentado como filho da negra, deixado para ser criado com o pai, o negro Massu e a avô. Embora tenha entregado o filho, Benedita não apresentava ser uma mãe desnaturada, pois cuidara sempre do filho. A razão pela qual deixou o filho no lar paterno era devido a enfermidade que lhe atacava, assim precisando ficar internada no hospital para tratamento. Segundo o texto assim, Benedita era descrita “um trapo, magra, as faces comidas, os ossos furando a pele, a tosse constante [...] Tão esquelética, a ponto da Ernestina não reconhecê-la, a tossir estendida na cama, se de cama podia-se apelidar os catres do hospital.” (AMADO, 2012, p. 8-9)

Diante dos constantes questionamentos sobre a tonalidade clara do menino, Benedita sempre se valia da justificativa que o menino era mais claro em virtude dos vínculos genéticos de seus antepassados. Daquele modo, ela declara: “Benedita dizia ter saído o menino assim branco por haver puxado ao seu avô materno, homenzarrão loiro e estrangeiro, bebedor de cerveja, Hércules de feira e alevantar pesos e marombas para espanto dos tabaréus.” (AMADO, 2012, p. 10), ainda acrescentar ao dizer que “saiu a meu avô materno que era branco de olho azul e falava uma língua disgrama. Saiu branco como podia ter saído preto, foi meu sangue que valeu. Mas o corpo é teu, direitinho. E o jeito de rir...” (AMADO, 2012, p. 13-14). Diante desse excerto, é possível encontrar uma menção ao processo de mestiçagem, justificando o fato de o menino ser mais claro que o pai, o negro Massu.

Não é difícil perceber que os aspectos visuais motivados no texto recriam a temática da mestiçagem, ao evidenciar uma mãe negra tendo um filho com olhos e cabelos claros. Com a finalidade de se criar certa imprecisão sobre essa criança, Jorge Amado cria um boato que o filho de Massu na verdade era de um relacionamento que Benedita tivera como um gringo.

Além do filho de Benedita que ilustra a essa forma de mestiçagem, o texto aborda a história de padre Gomes e de seus paroquianos. Para se falar dessas relações religiosas, o narrador anuncia o retorno de Benedita, deixando o filho com o suposto pai, o negro Massu. Veveva, a avô do menino, ficara surpresa com o fato do menino não ter sido batizado. Através dessa informação, evidencia-se a tradição dos pais, avós se preocuparem em batizar o filho, a fim de que ele não fosse considerado pagão.

Diante dessa eventualidade, busca-se organizar o batismo daquele menino. Todavia, havia um protocolo para se batizar uma criança.

O batizado de uma criança parece coisa muito simples, vai-se ver e não é, implica todo um complicado processo. Não é pegar o menino, juntar uns

conhecidos, tocar-se o bando para a primeira igreja, falar com o padre e pronto. Se fosse só isso, não seria problema. Mas é necessário escolher, com antecedência o padre e a igreja levando-se em conta as devoções e obrigações dos pais e da própria criança, os orixás e encantados aos quais estão ligados, é necessário preparar as roupas para o dia, escolher os padrinhos, dar uma festinha para os amigos, arranjar dinheiro para consideráveis despesas. Trata-se de tarefa árdua, pesada responsabilidade. (AMADO, 2012, p. 14)

Observamos que os orixás estão presentes nesse planejamento do batismo. Existe uma cultura anterior que considera os pais. A devoção a essas entidades é responsável pela escolha de alguns critérios para a realização do batismo. Para tanto, a escolha da igreja, o padre dependia dessas relações do universo do sagrado a que a criança e os pais estavam vinculados.

De acordo com a narrativa, Massu é apresentado como uma personagem popular nos arredores do Pelourinho, logo como poderia escolher um padrinho, sem magoar outras personalidades que era seus amigos. Com a finalidade de não deixar mágoas, ele decide procurar um terreiro de candomblé para consultar o orixá. E nesse processo que aparecem elementos característicos do candomblé. Assim, Mãe Doninha ajuda Massu a encontrar uma solução para o batismo, sem demora recorre aos orixás. Nesse ínterim, Exu, o irmão de Ogum, trama uma peça. Usurpa ser Ogum, por não ter recebido oferendas. Na mitologia iorubá, Exu caracteriza-se como o orixá responsável pela comunicação. Portanto, esse orixá está encarregado de receber as oferendas dos fiéis, certificando-se que tudo esteja de acordo e garanta a mensagem entre o mundo espiritual chamado de Orun e o mundo material, o Aiyê.

O sociólogo Reginaldo Prandi destaca que:

Exu é o orixá sempre presente, pois o culto de cada um dos demais orixás depende de seu papel de mensageiro. Sem ele orixás e humanos não podem se comunicar. [...]. Na época dos primeiros contatos de missionários cristãos com os iorubás na África, Exu foi grosseiramente identificado pelos europeus com o diabo e ele carrega esse fardo até os dias de hoje. (PRANDI, 2001, p. 20-1)

A narrativa articula a verossimilhança constituinte da nação brasileira. Eis como o sincretismo revela o universo do sagrado, comprometido com o processo da miscigenação. Nota-se, desta forma, que os personagens são reflexos de uma sociedade que ora se identifica como católicos, mas que em algum momento tem suas raízes em religiões de matrizes africanas.

O batismo trata-se de um rito de passagem presente em diversos segmentos religiosos. Na religião católica, esse ritual possibilita que a pessoa se torne filho do

criador e caminhe rumo à salvação da alma. Sendo assim, o batismo é entendido como um ato de fé tão importante para aqueles personagens na narrativa, tanto que queriam que o menino fosse batizado em tantas religiões. Desta forma, a solução seria: “- Se eu fosse tu, batizava o arrenegadozinho no padre, no espírita, nas igrejas de crente de todo jeito, tem uma porção, para mais de vinte, tudo com batizado diferente. Para cada batizado, tu escolhia um padrinho...” (AMADO, 2012, p. 16)

Nesse trâmite de escolher o padrinho, surge Ogum e Exu representantes do candomblé. Os responsáveis pela orquestração de revelar a mestiçagem religiosa, por exemplo em padre Gomes. Estes personagens são importantes no processo narrativo no sentido de mostrar o comportamento que tendem as personagens. Além desses orixás que são apresentados ao longo da narrativa, o autor busca também evidenciar alguns ritos comuns a esta religião, pois para ser padrinho de batizado é preciso ir à igreja, estar presente ao ato, segurar a vela, rezar o Credo.

É pertinente dizer que a narrativa direciona uma descrição sobre o candomblé, enfatizando, conseqüentemente, a ritualística. O escritor possibilita através desse direcionamento, evidenciar a ritualística dessa religião, promovendo sua difusão.

Uma feita veio e, ajoelhando-se diante de mãe Doninha, entregou-lhe um prato de barro com as duas grandes facas amoladas. Outra trouxe os dois galos. A mãe de santo puxou uma cantiga, as filhas responderam. A obrigação começara.

Prendeu Doninha o primeiro galo sob seus pés e entre eles colocou a cumbuca de barro. Segurou a ave pela cabeça, tomou da faca, decepou o pescoço, o sangue correu. Arrancou depois penas, juntou-as ao sangue.

O segundo galo foi sacrificado, as cantigas cortavam à noite, desciam pelas ladeiras para a cidade da Bahia, em louvor de Ogum. [...] os animais sacrificados eram agora a comida cheiros e colorida. [...] tomou então os búzios e jogou. [...] o sangue dos galos e dos pombos é pra conversar com eles. (AMADO, 2012, p. 35-6)

Na narrativa, os orixás atuam na configuração de situações cotidianas na vida dos seres humanos. Essa possibilidade se efetiva através da existência de um *cavalo*, que de acordo com Altair Pinto designa “todo médium que está sempre pronto a receber o protetor ou guia.” (PINTO, n/d, p. 44). Através desse processo que a narrativa do padre Gomes ganha destaque, já que é o antigo cavalo do orixá.

Jorge Amado é enfático ao evidenciar que esse processo trata desse entrelaçamento entre o catolicismo e o candomblé. Reginaldo Prandi declara que “a Bahia de Jorge Amado é definitivamente moldada pela cultura sincrética constituída de

catolicismo e candomblé para ele duas faces inseparáveis de uma mesma realidade.” (PRANDI, 2012, p. 93)

Mesmo Gomes tendo se convertido a uma nova religião, ainda se identifica traços identitários de sua infância, pois Ogum o reconhece como seu antigo médium, logo poderia novamente baixar em Gomes e resolver as confusões deixadas por Exu.

No texto literário, Jorge Amado acentua as origens de Gomes com o propósito de unir os fatos decorrentes dessa mescla biológica e cultural-religiosa. Assim, a história da família de Gomes está definitivamente relacionada à escravidão. Assim, observamos a seguinte história.

O avô do padre Gomes fora escravo, dos últimos a fazer a viagem num navio negreiro, tivera o dorso cortado pela chibata, chamava-se Ojuaruá, era um chefe em sua terra. Fugira de um engenho de açúcar em Pernambuco deixando o capataz esvaído em sangue, tomara parte num quilombo, andara errante pelos matos, na Bahia amigara-se com uma mulata clara e forra terminara a vida com três filhas e uma quitanda. [...] Sua filha mais velha, Josefa, casara-se, já após a abolição, com um moço de armazém, lusitano. (AMADO, 2012, p. 49)

No excerto, podemos observar que as origens de padre Gomes procedem de um ancestral africano que fora trazido ao Brasil como escravizado. Como podemos observar o processo diaspóricos justifica e respalda o processo de mestiçagem ao longo de séculos no Brasil.

No que diz respeito à religião especificamente, os cultos trazidos pelos africanos deram origem a uma variedade de manifestações que aqui encontraram conformação específica, através de uma multiplicidade sincrética resultante do contato das religiões dos negros com o Catolicismo do branco, mediado ou propiciado pelas relações sociais assimétricas existentes entre eles, [...]. (PRANDI, 1996, p. 67).

A mestiçagem é comum em sua genealogia, pois sua avó era uma mulata forra que casara com o avô escravo. A filha dessa união, mãe do padre Gomes, casou-se com um lusitano. Esse emaranhando de relações indica essa mistura na formação do povo brasileiro. É enfatizado que Josefa tivera outros filhos, embora tenham morrido novos. A presença da mestiçagem torna-se evidente. “[...] Josefa teve o primeiro filho, um menino, o português ficou como doido, enternecido pelo mulatinho, agarrado com ele igual a um pai. Aliás, as más-línguas não discutiam: se o velho português não fosse o pai, teria sem dúvida, no entanto, colaborado na feitura e no acabamento do menino.” (AMADO, 2012, p. 50)

O candomblé está presente na vida dos familiares de Gomes.

[...] Quanto a Josefa, era de Omolu, fizera santo ainda menina, seu pai Ojuaruá era obá de Xangô, frequentar o candomblé do Engenho Velho escondido sob a terra, perseguido, nos tempos mais duros. Eis por vezes levado a festas e obrigações de orixás e, não tivesse parido para o internato do seminário, certamente teria feito ou assentado o santo, por sinal Ogum, conforme fizera constatar Josefa apenas ele nascera. (AMADO, 2012, p. 51)

Gomes é dedicado ao universo do sagrado, do religioso. É comum que famílias fizessem promessas aos seus santos e deuses para que os filhos crescessem sãos. Desta maneira, Josefa e Ojuaruá eram frequentadores do candomblé.

Gomes havia sido uma promessa. Sua mãe como perdera vários filhos mortos. Josefa a mãe do padre Gomes era de Omulu, já seu pai Ojuaruá era obá de Xangô. E frequentava o candomblé. [...]. No seminário, esqueceu o mulatinho a visão colorida das macumbas, das rodas harmoniosas das iaôs, o som dos atabaques no chamado dos santos, a presença dos orixás nas danças rituais...[...]. (AMADO, 2012, p. 49-51)

Fruto de uma promessa dos pais, no seminário Gomes esquecer a magia do candomblé.

No seminário, esqueceu o mulatinho a visão colorida das macumbas, das rodas harmoniosas das iaôs, o som dos atabaques no chamado dos santos, a presença dos orixás nas danças rituais, esqueceu o nome de seu avô Ojuaruá, avô para ele era português dono do armazém, padrinho de casamento de seus pais, seu padrinho de batismo, patrono da família. (AMADO, 2012, p. 51.)

Outro dado, vemos personagens cristãos católicos, que seguem os cultos aos Orixás agradecendo por tudo que possuem na vida. Como praxe, consultam pai e mãe de santo, fazem oferendas a diversas entidades como Iansã, Iemanjá, Oxóssi, Xangô e Oxum, respectivamente. Com efeito, o perfil desses fiéis é constantemente marcado pela presença de um sincretismo de crenças e de práticas que surge durante o desenvolvimento da identidade brasileira, partindo de uma cultura miscigenada na Bahia, demarcado essencialmente pelos cultos dos índios brasileiros, o catolicismo popular e pelo Espiritismo.

Além do pároco, os paroquianos frequentavam os terreiros de candomblé evidenciando a complexidade dessa mestiçagem que forjou o Brasil. Esse fato mostra a realidade fieis que possuem dupla identidade religiosa.

A grande maioria de seus paroquianos assíduos à missa, carregando os andores nas procissões, dirigentes da Confraria, eram também de candomblé, misturavam o santo romano e o orixá africano, confundindo-os numa única divindade. Também nas camarinhas dos candomblés, tinham-lhe dito, as estampas de santos católicos estavam penduradas

junto aos fetiches, ao lado das esculturas negras, são Jerônimo na camarinha de Xangô, são Jorge na de Oxóssi, santa Bárbara no peji de Iansã, santo Antônio no de Ogum. (AMADO, 2012, p. 54)

Para Roger Bastide, esse trânsito resulta de certo equilíbrio entre esses dois mundos onde esses fiéis observam esse *continuum*, em que as crenças de cultos e rituais se complementam logo se amalgamados por equivalências entre os orixás e os santos. Nessas relações sincréticas, Bastide declara que

Por exemplo, Iemanjá na Bahia hoje se identifica sobretudo com N. S. da Conceição da Praia, porque é protetora querida dos marinheiros e porque cada ano a Virgem da Conceição sai de sua igreja para a bênção do mar; mas, em Porto Alegre, é Nossa Senhora dos Navegantes o objeto de uma procissão de pescadores ou de marinheiros e isso porque, nessa cidade, é ela e não N. S. da Conceição identificada com Iemanjá. Se Ogum se identifica com Sto. Antônio em Salvador, é porque, essa cidade foi a capital do Brasil durante o período colonial e porque esse santo, que defendeu vitoriosamente a cidade quando das invasões estrangeiras e que depois foi recompensado pela outorga do título de tenente, estava bem apto a simbolizar o espírito de guerra. Em compensação, no Rio de Janeiro, onde o ressentimento do negro contra o branco sempre foi mais forte e onde S. Jorge colocado sobre um cavalo de verdade participava das procissões de Corpus Christi em meio ao entusiasmo da multidão, os negros quiseram ver seu S. Jorge negro patrono dos assassinos e dos capoeiras, dos defensores da causa negra, donde a ligação de Ogum mais a S. Jorge que a Sto. Antônio. (BASTIDE, 1971, p. 372)

No processo histórico brasileiro, o sincretismo assumiu seu lugar na estruturação da sociedade brasileira. Segundo Sérgio Ferretti, “todas as religiões são sincréticas, pois representam o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências que formam um novo todo” (FERRETTI, 1998, p. 183).

O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso. Isto não implica em desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constituiu uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui, mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas. (FERRETTI, 1998, p. 183)

Partindo desse ponto de vista, acreditamos que a observação de Jorge Amado transita nessa linha de pensamento ao englobar conteúdos de segmentos que acabam enriquecimento o panteão cultural brasileiro. Jorge Amado não deixa de ilustrar esse processo.

Enquanto cada um dos orixás era um santo de Deus – Xangô, são Jerônimo; Oxóssi, São Jorge; Iansã, santa Bárbara; Omolu, são Lázaro; Oxalá, Senhor do Bonfim, e assim por diante -, Exu não era santo nenhum, e gente sem grandes conhecimentos na seita acusava-o de ser o demônio. (AMADO, 2012, p. 68)

No entanto, não podemos deixar de observar que a concepção de sincretismo ainda sugere uma segunda ideia. Sendo assim, Ferretti declara que:

Sincretismo traz por outro lado a ideia de opressão e de imposição da religião do colonizador sobre o colonizado, implicando na aceitação pacífica pela classe subalterna, de tradições da classe dominante, que adotaria e confundiria elementos de origens distintas e opostas. Sabemos que a pregação dos missionários e a catequese encontram-se na raiz desta imposição de uma religião sobre outra. (FERRETTI, 1998, p. 184)

Oprimido pela imposição do colonizador, o negro teve que criar uma imagem-máscara para continuar adorando seus deuses negros. Lynn Mário ao estudar os conceitos de hibridismo de Homi K. Bhabha entende que

Uma sociedade que sofreu a experiência de ter sido colonizada é geralmente uma sociedade que viveu plenamente sob o signo da ironia. Isso porque os seus membros – especialmente, mas não apenas, as suas elites – viveram num contexto onde pelo menos dois conjuntos desiguais de valores e verdades coexistiram: o conjunto de valores da cultura colonizadora e o conjunto de valores da cultura colonizada. (SOUZA, 2004, p. 114)

De algum modo, o processo sincrético relaciona-se com a consideração de Lynn Mário ao dizer que a construção identitária “macaqueia” os valores do colonizador, pois considera que “a identidade é construída nas fissuras, nas travessias e nas negociações que ligam o interno e o externo, o público e o privado, o psíquico e o político”. (SOUZA, 2004, p. 124)

Ao iniciar sua explicação sobre hibridismo, Néstor Canclini diz que este termo é empregado da área das ciências biológicas para explanar o processo de mescla cultural na interação de culturas. Desta maneira, ele considera

Encontram-se menções ocasionais dos termos sincretismo, miscigenação e outros empregados para designar processos de hibridização. Eu prefiro este último, porque abarca diversas misturas interculturais - não só os raciais limitando a mestiçagem - e porque permite incluir formas modernas de hibridação melhor que “sincretismo”, fórmula quase sempre recorreu a coalizões religiosas ou de movimentos simbólicos e tradicionais. (CANCLÍNI, 1992, p. 14-15).²⁶ [Tradução nossa]

Após essas considerações sobre as relações sincréticas no romance, retornando ao texto literário, verifica-se toda a confusão desencadeada por Exu. Jorge Amado enfatiza na narrativa que apenas Gomes seria o responsável por reorganizar a confusão

²⁶Se encontrarán ocasionales menciones de los términos sincretismo, mestizaje y otros empleados para designar procesos de hibridación. Prefiero este último porque abarca diversas mezclas interculturales – no sólo las raciales a las que suele limitarse “mestizaje” – y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo”, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos y tradicionales. (CANCLÍNI, 1992, p. 14-15).

feita por Exu. Por conta dessa questão, o escritor mostra ao leitor que mesmo sendo padre, Gomes ainda continuava sendo o cavalo do orixá. Portanto, evidenciando que esse processo de identificação com o orixá está além de uma questão de imposição por partes de pessoas.

O sincretismo religioso baiano traz uma expressiva mudança nos hábitos religiosos dessa nova manifestação composta de santos católicos e os deuses africanos, permitiu que novos adeptos dessas religiões praticassem cultos relacionados às duas religiões fundantes. Obviamente esse processo sincrético gerou um olhar não apenas de negros, mas como diversos outro segmento étnico, sociais, uma vez que acreditam nos princípios do candomblé quanto do catolicismo.

Um ponto que se deve falado é que o secretismo surge como uma forma libertadora para cultuar os ritos religiosos dos africanos, e não significando necessária uma semelhança entre os santos e orixás. Talvez o que seja semelhante seja a cor da indumentária utilizada, pela representatividade.

Desta forma, existe de comum na Bahia, em especial a terra de Jorge Amado, é uma filha de santo rezando ao Senhor do Bonfim como um católico ofertando aos ibejis. Contra a manifestação religiosa dos negros estavam os senhores, a igreja e o estado. Como sabemos, os negros são proibidos de manifestarem publicamente suas adorações aos seus deuses, quando a igreja católica percebe que tais hábitos estavam prejudicando e até modificando a estrutura religiosa local.

Outro dado relevante para se entender o romance de Jorge Amado, a Bahia recebeu o primeiro bispado, efetivando dessa forma a fé católica nessa localidade. Logo reforçou a dominação educacional, política, econômica e também cultural. As famílias baianas tradicionalmente tinham um filho padre. Esse fator concedia de certo morto prestígio a família.

A própria ideia do candomblé se estabelece como uma mescla de outras manifestações religiosas. Ao remontar a história de formação do candomblé, Reginaldo Prandi propõe que seja a “religião dos orixás formada na Bahia, no século XIX, a partir de tradições de povos iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários.” (PRANDI, 2001, p. 44)

Como um louco, Ogum atravessou a cidade da Bahia em busca de um filho seu em quem descer para repor as coisas em seu lugar, expulsar Exu e batizar o menino. Procurou pelo axé, não havia nenhum. Filhas, sim, muitas estavam por ali, mas ele necessitava de um homem. [...] Saiu desesperado pela cidade, enquanto Exu fazia estripulias no bonde. [...] Entrou, na maior das aflições, atrás dele na igreja. Queria falar,

desmascarar Exu, tomar seu lugar. [...] Rodou pelos quatro cantos do templo enquanto o padre se aproximava e iniciava seu interrogatório. E, de súbito, ao fitar o sacerdote, ele o reconheceu: era seu filho Antônio, nascido de Josefa de Omulu, neto de Ojuaruá, obá de Xangô. Nesse podia descer, estava destinado a ser seu cavalo, não fizera as obrigações no tempo devido mas servi numa emergência como aquela. [...] Ogum entrou pela cabeça do padre. (AMADO, 2012, p. 83)

O apagamento de suas origens é intentando durante o período que esteve internado no seminário. Desde o momento em que nascera em razão da promessa feita e ter que submeter aos ensinamentos cristãos do seminário. Apesar de ter raízes na devoção de matriz africana, Gomes também contou com a influência da formação católica, e cresceu frequentando o catolicismo e logo se tornou padre.

Gomes havia sido uma promessa. Sua mãe como perdera vários filhos mortos. Josefa a mãe do padre Gomes era de Omulu, já seu pai Ojuaruá era obá de Xangô. E frequentava o candomblé. [...] No seminário, esqueceu o mulatinho a visão colorida das macumbas, das rodas harmoniosas das iaôs, o som dos atabaques no chamado dos santos, a presença dos orixás nas danças rituais...[...]. (AMADO, 2012, p. 51)

Muitos também estavam curiosos em ver um orixá entrando numa igreja católica. Gente da seita, sem distinção, ninguém desejava perder o espetáculo inédito de um orixá entrando na igreja para batizar menino. (AMADO, 2012, p.67) Jorge Amado ainda nos revela que o candomblé se tornou uma religião aberta. Assim corrobora com o pensamento de Prandi ao dizer que “o candomblé se transformou numa religião aberta a todos, independentemente da origem racial, étnica, geográfica ou de classe social”. (PRANDI, 2001, p. 45)

Ao começar o rito de batismo, o padre pediu aos familiares para se aproximar. E nesse momento que surge a surpresa.

- E o padrinho?

O padrinho estava evidentemente bêbado, pensou o padre. Os olhos brilhavam, balançava o corpo de um lado para outro, ria por entre os dentes, risadas curtas e enervantes[...]. Outra coisa não parecia estar esperando o sujeito. A gaitada mais solta e cínica, mas zombeteira, ressoou na nave, atravessou a igreja, ecoou no largo, espalhou-se pela cidade inteira da Bahia quebrando vidros, acordando o vento, levantado a poeira, assustando os animais.

O orixá deu três saltos, gritou anunciando:

- Sou Exu, quem vai ser padrinho sou eu. Sou Exu! [...]. Ficaram todos parados ali e em toda parte. Apenas Ogum errava pela igreja, num desespero. E o silêncio e a imobilidade. (AMADO, 2012, p. 81)

A narrativa evidencia que essa confusão fora por conta de Ogum ter se atrasado.

Atrasara-se Ogum naquela manhã do batizado, tivera demoradas obrigações na Nigéria e uma festa de arromba em Santiago de Cuba. Quando chegara apressado ao barracão do Axé da Meia Porta, encontrara seu cavalo Artur da Guima montado por Exu, seu irmão irresponsável. Exu ria dele e o imitava, queixava-se de não lhe terem dado o prometido, uma galinha-d'angola. Por isso preparava-se para provocar o escândalo e terminar com o batizado. Como um louco, Ogum atravessou a cidade da Bahia em busca de um filho seu em quem descer para repor as coisas em seu lugar, expulsar Exu e batizar o menino. Procurou pelo axé, não havia nenhum. Filhas, sim, muitas estavam por ali, mas ele necessitava de um homem [...] Saiu desesperado pela cidade, enquanto Exu fazia estripulias no bonde [...]. Entrou, na maior das aflições, atrás dele na igreja. Queria falar, desmascarar Exu, tomar seu lugar [...] Rodou pelos quatro cantos do templo enquanto o padre se aproximava e iniciava seu interrogatório. E, de súbito, ao avistar o sacerdote, ele o reconheceu: era seu filho Antônio, nascido de Josefa de Omolu, neto de Ojuaruá, obá de Xangô. Nesse podia descer, estava destinado a ser seu cavalo, não fizera as obrigações no tempo devido mas servi numa emergência como aquela. [...] Ogum entrou pela cabeça do padre. (p. 83) (AMADO, 2012, p. 82)

Neste fragmento, percebemos o desfecho da narrativa através de um transe entre orixás e humano. Além deste elemento, percebemos certo tom de humor através desses conflitos apresentados.

3. O compadre de Ogum e as serigrafias de Carybé

É notório a importância da literatura de Jorge Amado na sociedade brasileira, devido as contribuições que elas têm para a compreensão de história brasileira em seus distintos aspectos. Sua ficcionalidade funciona como molar propulsora da construção da identidade dos povos que chegaram por ocasião da colonização ou posteriormente. Tanto sua relevância que suas obras tornaram telenovelas e exibidas em rede nacional e no exterior.

Em 2002, o romance *Os pastores da noite* foi adaptado à teledramaturgia em forma de minissérie. Assim, a história trazia a trama dos boêmios, mulhereiros e malandros de Salvador da década de 1960. Entre eles estavam Cabo Martim, Curió, Pé de Vento, Massu e Jesuíno eram frequentam prostíbulos, terreiros, casas de jogo. Esse mesmo romance foi transportado para as artes plásticas. Carybé expõe serigrafias representando o enredo do romance *Pastores da Noite*, de Jorge Amado. Sua produção artística enfoca o universo da cultura afro-brasileira, logo retrata os ritos do candomblé, orixás estão presentes em suas obras. No Museu Afro-brasileiro encontram 27 painéis simbolizando os orixás baianos.

As ilustrações abaixo retratam cenas de *O compadre de Ogum*, na ordem:

- a) O filho de Benedita e de Massu sendo apreciado pelos conhecidos.



Fonte:

https://www.sescsp.org.br/online/artigo/compartilhar/8510_LITERATURA+EM+TRACOS+E+CORES

- b) Consulta a mãe de santo, evidenciando um dos ritos do candomblé.



Fonte:

https://www.sescsp.org.br/online/artigo/compartilhar/8510_LITERATURA+EM+TRACOS+E+CORES

- c) Massu preparando os detalhes para o batismo do filho com o padre Gomes.



Fonte: <https://www.lithos.com.br/loja/carybe/carybe-346.html>

d) Batismo do filho de Benedita e Massu



Fonte: <http://www.gravura.art.br/carybe-2037.html>

e) Padre Gome sendo cavalo de Ogum



Fonte: <http://ponteseportas.blogspot.com/2009/09/o-compadre-de-ogun.html>

f) Baiana com orixás



Fonte: <https://www.antonioferreira.lel.br/peca.asp?Id=43377>

Através dessas gravuras foi possível apreender a relevância do trabalho de Jorge Amado, que sua perspectiva cultural se expande para outros planos como nas artes plásticas. Desta forma, as serigrafias de Carybé são fragmentos dessa releitura sobre o processo de mestiçagem e de sincretismo ao qual Jorge Amado anuncia em sua obra.

Considerações finais.

O romance analisado aborda os processos relacionados à mestiçagem biológica como a religiosa. Sendo assim, este ensaio não teve a pretensão de esgotar uma análise acerca dessas discussões. Portanto, novos olhares surgirão através desse processo que envolve a mestiçagem como um dispositivo capaz de mesclar aspectos intrínsecos àqueles inseridos em uma sociedade que a princípio lhe faz parte, como é forjada a sociedade brasileira.

Buscamos dividir esta reflexão em dois momentos. O primeiro em que se percebe através da teoria de Abdias Nascimento, a proposta da mestiçagem surge como uma maneira de projetar o racismo científico. Em tese, o branqueamento repercutiu no Brasil, no início do século XX. Essa concepção defendia a ideia de que o homem branco tinha o padrão civilizacional em comparação aos indígenas e africanos trazidos ao Brasil. Além dos conceitos de hibridismo e sincretismo que se tornam também

relevantes para entender essas relações de apropriações nas relações de alteridade, uma vez que tem a finalidade de gerar novas experiências perante esse processo.

E no segundo momento, observar que Jorge Amado brilhantemente ilustra esses mecanismos de mesclas biológicas e culturais, com o intuito de evidenciar uma a sociedade brasileira como resultado dessa constante dinâmica, e faz o leitor pensar nas possibilidades existentes de entender a mestiçagem por um olhar crítico.

Acreditamos que Jorge Amado embora tenha abordado a mestiçagem enquanto aspecto biológico, o autor enfatiza a questão religiosa em seu estado. A Bahia é vista como uma localidade onde essas relações sincréticas, híbridas são bem-vindas ainda nos dias atuais.

Referências bibliográficas:

AMADO, Jorge. **O compadre de Ogum**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a Uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. São Paulo: USP, 1971.

CATESLLO, José. Jorge Amado e o Brasil. In: GOLDSTEIN, Ilana Seltzer; SCHWARCS, Lilia Moritz (Org.) **O universo de Jorge Amado: orientações para o trabalho em sala de aula**. São Paulo: Companhia das Letras, v. 2. 2009.

DROOGERS, A. Syncretism: the problem of definition, the definition of the problem. In: GORT, J. et al. (Ed.). *Dialogue and syncretism: an interdisciplinary approach*. Amsterdam: William B. Eerdmans: Rodopi, 1989. p. 7-25.

FERRETTI, Sérgio E. **Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998.

_____. Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural”, CAROSO, C. & BACELAR, J. (Org.) **Faces da Tradição Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 1999, p.113-130.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil:** identidades nacionais, *versus* identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

PRANDI, Reginaldo. **As religiões negras do Brasil.** Para sociologia dos cultos afro-brasileiros. São Paulo: Revista da USP, 1996.

_____. **Mitologia dos orixás.** Companhia das Letras: São Paulo: 2001.

_____. O triunfo do sincretismo em Jorge Amado. In: AMADO, Jorge. **O compadre de Ogum.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

RIBEIRO, Darcy. **Os Brasileiros:** Livro I – Teoria do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1978.

ROMERO, Sílvio. **História da literatura brasileira.** São Paulo: Cultrix, 1975.

PINTO, Altair. **Dicionário da Umbanda.** Rio de Janeiro: Eco, s/d.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O artista da mestiçagem. In GOLDSTEIN; SCHWARCZ. **Caderno de leituras:** o universo de Jorge Amado. São Paulo, Companhia das Letras, 2009, p. 34-45.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (Org.). **Margens da cultura:** mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 113-133

Recordar es algo esquivo y necesario: ecos da mestiçagem em Marta Quiñónez

Marcela Batista Martinhão / UFJF²⁷

Desde a colonização o mundo se transformou de uma maneira até então desconhecida e inimaginável pela humanidade e o continente americano foi o epicentro de seu desenrolar. Dificilmente podemos falar de América Latina sem tocar no choque cultural inicial, e seu posterior entrelaçamento, que ocorreu de maneira intensa e fortemente balizada por uma violência simbólica e física que atingiu o âmago das culturas subalternizadas: nossos territórios, nossas línguas e nossas culturas.

Sendo assim, é também nossa a história das mesclas culturais que resultaram em algo totalmente novo, como parte deste ímpeto renovador característico dos povos colonizados que, na presença de diversas temporalidades históricas, culturais e linguísticas, criaram uma arte que se relaciona com certo modo de vida nosso, engajados na diversidade. Para Zapata Olivella a mestiçagem está relacionada à diversidade, à uma tomada de consciência sobre tal diversidade, de uma forma de ser que conecta o presente, o passado e o futuro: o mestiço se apresenta como uma forma de ser totalmente nova e diferente ao ser branco, ao ser ameríndio e ao ser negro (CRUZ RODRÍGUEZ, 2014, p. 178).

Pensar o colonialismo e sua malha ideológica de poder, que se estende até os dias atuais e implica fortemente na vivência prática das mulheres que vivem sob seus paradigmas raciais, não significa que tudo permanece o mesmo desde a colonização, através dos tempos. Os efeitos da colonização reconfigurou a experiência humana de tal maneira, que, desde então, segundo Stuart Hall (2013), “a própria ideia de um mundo composto por identidades isoladas, por culturas e economias separadas e autossuficientes tem tido que ceder a uma variedade de paradigmas destinados a captar essas formas distintas e afins de relacionamento, interconexão e descontinuidade” (p. 128).

²⁷ Marcela Batista Martinhão é mestra em Teorias da Literatura e Outras Manifestações Culturais pelo Programa de Pós-graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora. A autora da dissertação “La palabra que sana y salva: pertencimento e movimento na obra poética de Marta Quiñónez” é poeta, tradutora, professora de português e espanhol e atua na investigação de poesia feminina hispano-americana contemporânea.

Nesse sentido, a experiência da diáspora iniciada no contexto colonial fez emergir, na contramão do pensamento hegemônico, uma consciência da diferença que se desdobra nos dias atuais, como uma consciência capaz de atravessar fronteiras nacionais e de se reconhecer em uma totalidade, que compartilha uma experiência e um histórico em comum. Um de seus desdobramentos contemporâneos seria a feminização da migração, seja ela interna ou externa, em que um número cada vez maior de mulheres, em várias partes do mundo, tendem a migrar por fatores como a divisão mundial do trabalho (BRAH, 1996, p. 179 apud ALMEIDA, 2015, p. 60), ao que acrescento, também, a piora das condições de vida sempre pesar mais para os segmentos sociais historicamente subalternizados e marginalizados.

A poeta Marta Quiñónez que nasceu em 1970, no departamento de Antioquia, na cidade de Apartadó, migrou para Medellín nos anos 1990, onde vive atualmente. Motivada por fatores políticos, econômicos e pessoais, a poeta seguiu o fluxo cada vez maior de migração interna em seu país, deixando a pequena cidade em busca de melhores condições de vida. Em termos gerais, sua obra é marcada por certo erotismo homoafetivo, principalmente no que toca ao amor, e também perpassa por temas relacionados às geografias e territórios, bem como a desigualdade e violência exacerbadas nas cidades contra as populações mais vulneráveis socialmente. Em sua obra *Kartalá* (2002), que priorizamos neste trabalho, a temática da memória e da ancestralidade, dos deslocamentos geográficos e culturais intercontinentais se fazem muito presentes, quando pensamos na totalidade de sua obra poética.

Dos mais variados desdobramentos que pode possuir o pensamento hegemônico colonial, talvez o mais flagrante deles foi relacionado à classificação identitária do mundo, ou seja, a inédita racialização da população em nível mundial entre brancos, negros e índios. Essa classificação dissolveu as mais diversas identidades étnicas, tanto indígenas, quanto africanas, na redutora e homogeneizante categoria negro e índio, quando na verdade o que havia de fato era bantu, ioruba, tupi, guarani, etc., com a concomitante desvalorização e inferiorização de tudo o que fosse parte do imaginário identitário e cultural dos grupos racializados, destituídos de seu valor histórico, social e cultural.

Zapata Olivella se atém o que entende por idiosincrasia, a qual denomina “trietnicidade mestiça”, como o processo vivido na América, em que se é quase impossível distinguir as mais diversas direções que assumiram os empréstimos e as mesclas. Esta “trietnicidade mestiça” transcende, assim, as identidades ameríndia,

africana e europeia, sendo ao mesmo tempo velada pelos processos de violência colonial que nos impediu e ainda impede de sermos autênticos dentro desta mescla cultural, e também nossas as identidades subalternizadas dentro desta diversidade, constituindo-se, assim, como um desafio para as populações não brancas.

Para o teórico, embora os negros latino-americanos sempre tenham possuído certa consciência racial, inclusive acerca de sua implicância em um contexto social de abusos, esse fato não é sinônimo de plena identidade étnica e social. O colonizador europeu sempre localizou sua pele branca como recurso para impor a supremacia sobre os negros escravizados, gerando uma inevitável corrente de negação étnica do sujeito como negro, pois na medida em que “esquecia” sua ancestralidade, se aproximavam do padrão imposto pelo europeu, a fim de alcançar certos facilitadores sociais reservados aos brancos, ampliando, assim, sua influência sobre o restrito espaço político e cultural (ZAPATA OLIVELLA, 2010, p. 342). Nesse sentido, a questão da identidade é latente e muito importante na literatura negro-colombiana, pois sempre estiveram subjacentes à ela questões raciais, gerando, por vezes, a necessidade de certo “embranquecimento” para sua recepção e distribuição no campo literário.

Com relação ao papel da crítica literária em seu país, o colombiano Zapata Olivella traz uma perspectiva histórico-social de fundamental importância, em seu artigo “La crítica un compromiso nacional” (2010). Neste artigo, originalmente publicado em 1967 na revista “Letras Nacionales”, o autor reflete sobre a necessidade de uma crítica literária voltada para a contextualização entre autor e obra em seu local de produção. Estabelece, assim, a diferença entre a chamada crítica clássica e a crítica socioindividual, que reside no fato de a primeira não superar a simples descrição ou interpretação subjetiva, enquanto que a segunda inaugura um outro olhar sobre obra e autor: o antropológico. Assim, o crítico insere a obra e o autor em seu contexto sócio-histórico de produção, entendendo o autor como um sujeito histórico construído socialmente. Nesse caso a obra do escritor não é um fruto de criação isolado, mas sim algo que inclui uma vivência e experiência concreta (ZAPATA OLIVELLA, 2010, p. 237).

Situado nessa visão entre escritor e obra, segundo a abordagem de Zapata Olivella, o trabalho do crítico requer mais que a simples investigação da obra literária em si, o que implica em um engajamento prévio na investigação sobre o autor enfocado, tanto em seus segmentos existenciais, psicológicos, vivenciais, quanto em suas motivações e impulsos literários, localizando o autor em relação à sua geração, história

e cultura. Nesse sentido, o crítico cumpre o papel de descobrir o escritor dentro de uma comunidade viva, projetada em direção a um futuro, evitando reduzi-lo a sua dimensão sociológica e política, abrindo o leque em torno dele (ZAPATA OLIVELLA, 2010, p. 238). Dessa forma, o autor é considerado como uma célula dinâmica de pertencimento a uma dada sociedade cambiante, como um produtor cultural, tomado como parte de um mundo cultural herdado, vivido e transformado no desenrolar de sua obra.

Cabe pontuar brevemente a diferença entre o estudo de autor-sociedade-obra e sua íntima relação com sua história social e a mera historiografia do autor reveladora de hábitos e costumes da época em que foi escrito. Devemos tomar a primeira perspectiva como um caminho para compreender o autor como sujeito comprometido e envolvido com sua obra, com sua produção literária fazendo parte de sua vida, em uma relação em que estejam imbricadas vida, arte e criação como inseparáveis do contexto de produção autor-sociedade-obra. Caso contrário:

Sem estas bases, sem estes apoios de penetração, a crítica literária fica no circunstancial, na busca da originalidade estilística e estrutural. A atitude crítica que considera o autor e sua obra como dois componentes distintos que em nada se complementam, encobre o escapismo de quem quer tapar os olhos diante da realidade cultural (ZAPATA OLIVELLA, 2010, p. 239, tradução nossa).²⁸

Estabelecer a relação crítica entre a arte e o mundo, com a realidade histórica e social em que se escreve e se produz, é parte da responsabilidade política do crítico, e diz respeito à nossa tarefa de “tentar apreender totalmente e assumir a responsabilidade pelos passados não ditos, não representados, que assombram o presente histórico” (BHABHA, 2014, p. 36). Isso significa revisar a realidade histórica de dominação e colonização cultural vividos na América, para enfim, alcançar compreender as mazelas sociais do presente, ainda influenciado pela brutalidade do passado. É neste sentido que nos aproximamos do primeiro poema de Marta Quiñónez, “África verde rojiza”, no qual podemos perceber um percurso de deslocamento desde a África, como este continente ancestral, geograficamente distante, até a sua presença e latente aproximação a um corpo continental:

²⁸ “Sin estas bases, sin estos apoyos de penetración, la crítica literaria se queda en lo circunstancial, en la búsqueda de la originalidad estilística y estructural. La actitud crítica que considera al autor y su obra como dos componentes distintos que en nada se complementan, encubre el escapismo de quienes quieren taparse los ojos ante la realidad cultural” (ZAPATA OLIVELLA, 2010, p. 239).

África verde rojiza
canta en el interior de un vientre
que esta en el sur
abajo en el sur

África se desangra
como una madre primeriza y antigua

África me duele en el esternón

No puedo escribir poemas africanos
puedo escribir poemas negros

África es tan parecida
a esta tierra
tiene ojos azules
y tez negra
no le han hecho partida
de defunción
los franceses y los ingleses
hace siglos la están soñando

África es una leona y una pantera
una madre dadivosa
tiene leche
que sale de su pezón
a regiones tan lejanas de su origen
pero ella es madre y ama y odia

Tengo un pedazo de África
en mi piel
tengo un dolor en el bajo vientre
es África doliente
África sembrada de minas
que le quiebran y amputan
sus raíces más profundas

África grita
y tengo el dolor estúpido
de escucharla

lamento de negro antiguo
antiguo
antiguo (QUIÑÓNEZ, 2002, p. 31)

O poema se inicia com a demarcação espacial do continente que reverbera em seu interior, mais ao sul, na América do Sul, e que se conecta pelo canto de uma memória presente em seu cerne: em seu ventre, em seu útero. Nos versos seguintes, se nota alguns elementos de conexão entre os dois continentes: “África verde rojiza/ canta en el interior de un vientre/ que está en el sur / abajo en el sur” (QUIÑÓNEZ, 2002, p. 31). Nessa estrofe percebemos marcas de um continente que é também parte do corpo e de um país, um continente distante que ainda canta no interior tanto físico, quanto de memória, destacando o componente ancestral negro na mestiçagem americana.

África aqui poderia ser a marca de uma origem, de um princípio antigo e materno que sangra de dor, aludindo também à violência de gênero perpetrada na colonização, ao mesmo tempo em que nutre de memórias o presente contexto. Fica-nos evidente certo pertencimento a uma história conectada fisicamente ao outro lado do Atlântico quando, nos versos abaixo, temos a afirmação de não poder escrever um poema africano, mas sim um poema negro: “No puedo escribir poemas africanos/ puedo escribir poemas negros” (QUIÑÓNEZ, 2002). Nesses versos do poema temos o sentimento de carregar em si, no corpo, uma parte do continente africano, seja por características físicas/estéticas, como a pele e o ventre, seja como um passado e um presente conectados na atual existência, engajado em um discurso de elevação da identidade negra dentro da mestiçagem, por muitos séculos negada e diluída no processo colonial calcado na supremacia europeia.

Mais abaixo, continua a definir uma África desta vez mais intimista, ao evocar o imaginário de um continente mãe, pontuando sobre a condição da mulher. Nos versos seguintes, temos uma África forte e resistente, leoa e pantera, de proteção e sustento aos filhos distantes: “África es una leona y una pantera/ una madre dadivosa/ tiene leche / que sale/ de su pezón/ a regiones tan lejanas de su origen/ pero ella es madre y ama y odia” (QUIÑÓNEZ, 2002, p. 31). Este continente é uma mãe que alimenta, nutre, ama e, ao mesmo tempo, odeia. Trata da história de um continente que sofreu um histórico de abusos e espoliações, de quem herdamos também a violência colonial, ao que reagimos movidos pela necessidade de plantear nossa diversidade alimentada à

distância, cujas contradições são colocadas pelos sentimentos evocados nos versos acima.

Em seguida, temos a clara constatação de que o poema carrega em si um pedaço da África, doloroso em seu baixo ventre, abaixo do umbigo, onde está seu elo. Este continente partido, amputado na profundidade de suas raízes, como a poeta a define, é rodeada de desejos que animam a sua exploração pelos europeus, ao mesmo tempo em que é depreciada. Essa imagem reflete-se em um corpo material, causando profunda dor em uma região do corpo de órgãos sensíveis. Nos versos que seguem, podemos encontrar esses sentimentos evocados de maneira vívida: “Tengo un pedazo de África/ en mi piel/ tengo un dolor en el bajo vientre/ es África doliente/ África sembrada de minas/ que le quiebran y amputan/ sus raíces más profundas” (QUIÑONEZ, 2002). A partir das imagens evocadas pela poeta, parece-nos ser essa relação algo presente, quase fisiológico entre o corpo descrito no poema, o corpo que escreve e o continente africano.

Na última parte de seu poema, a África é um grito contundente, há muito sufocado e ocultado da história, um grito de afirmação, ressoando em sua poética que o escuta: “África grita/ y tengo el dolor estúpido/ de escucharla/ lamento de negro antiguo/ antiguo / antiguo” (QUIÑONEZ, 2002). As marcas de um passado explorado e amputado são trazidos à tona pelo grito que ecoa até chegar ao sul, na América do Sul, em sua “filha”, também expropriada e explorada. Fica evidente um lamento antigo, lamento negro de um passado ainda presente em seu físico e subjetivo enquanto mulher histórica e culturalmente pertencente aos dois continentes. Assim, nesse poema, evidencia-se uma poesia em que se recria uma África transcontinental, põe em evidência o componente ancestral negro dentro da nossa mestiçagem, que se move entre dois tempos e dois espaços: o tempo da ação (presente) e o tempo da memória (passado), que se relacionam de forma concomitante.

Para Stuart Hall (2013), a migração histórica e contemporânea está mudando e diversificando a composição das culturas e pluralizando suas identidades, em direção a um movimento que se apresenta cada dia mais transnacional (p. 49-50). Esta é a tendência do escritor contemporâneo que, para Glissant (2005, p. 42,) escreve em meio à totalidade mundo, permeado por todas as línguas do mundo sem, no entanto, deixar de lado o Lugar de onde se escreve. Para Zapata Olivella “El problema para el mestizo americano es vital; la identificación negra es imprescindible para su plena autenticidad” (ZAPATA OLIVELLA, 2010, p. 296). E é por esse caminho que adentramos neste

outro poema de Quiñónez que dá título a este trabalho: recordar é algo esquivo e necessário, um aparente paradoxo, marca de sua obra como um todo, mas que, ao final, a memória e o relevo da ancestralidade são uma maneira de autoafirmação dentro das mesclas culturais e étnicas vividas em nossa história a todo custo aplastadas e condenadas à diluição:

Recordar

es algo esquivo y necesario
para imprimir esos rostros
que tiemblan
antes de desvanecerse
en nuestro inmenso osario
de desmemoria

Algo insólito
no deja nunca de asustarme
de preguntarme
dónde están
todas las sombras
que alguna vez caminaron
por lagunas pobladas
de invierno

Algún destello
vendrá después
que el mar
haya apaciguado la espera

Algún transeúnte
me recordará

La memoria
como puta callejera
se burlará de mí (QUIÑÓNEZ, 2002, p. 22)

Este é talvez o maior e mais atual desafio do escritor, o de preservar e representar seu lugar, dialogando com a diversidade incontornável das identidades culturais e artísticas, lidando com um passado histórico que nos assusta, por sua violência, como no poema: “Algo insólito/ no deja nunca de asustarme/ de preguntarme/

dónde están/ todas las sombras/ que alguna vez caminaron/ por lagunas pobladas/ de invierno”, e com um presente de constante desafio de manter avivada a memória manipulada e apagada: “La memoria/ como puta callejera/ se burlará de mí”. A memória se apresenta em uma necessidade urgente de ser registrada, impressa nos rostos antes de desvanecerem em seu completo esquecimento, pela negação ou pela violência imposta. Esta memória esquiva e necessária aparece no poema abaixo, como a dúvida sobre quais histórias há por contar, já em seu primeiro verso, para, em seguida, vacilar entre muitas e nenhuma:

Qué historia tengo
en verdad para contar

A veces creo que ninguna
en algunos instantes
creo que muchas

Resignación me dice la vida
y la vida mía es todo lo que tengo
a veces no tengo más que risa
y río y río
otras
no tengo más que llanto
y lloro y lloro
sin hacer menos ruido
que cuando río
pero procurando por compañía
mi eterna umbría

Así que por más que quiera decir
no queda mucho
de pronto mi nombre hebreo
cercano al África
continente de grandes batallas

Hombres y mujeres
sin patria y sin historia
hablarán de nuevo
por mí y por mi nombre (QUINÓNEZ, 2002, p. 6).

A vida, que é tudo o que o eu poético possui, se prolonga entre risos e prantos para, na quarta estrofe, retornar ao seu nome, próximo da África, este continente poetizado como o lugar de grandes lutas. Neste poema o eu poético se mistura com a potência deste continente historicamente silenciado e diminuído que começa a ter voz e identidade próprias, um nome que ressoará nas bocas de homens e mulheres destituídos de seus territórios e de sua história, do outro lado do Atlântico. Este retorno ao continente é reconfigurado ao criar-se um terceiro espaço, nem tanto o lugar “original”, nem tanto o lugar atual, mas de localizar-se no entrelugar da cultura, em uma terceira via, cuja característica central seria a conexão entre outras mulheres negras no mundo, pela experiência compartilhada.

Em certa consciência diaspórica constituída principalmente pelo exílio socialmente racializado, mas que atravessa temporalidades e espacialidades, a literatura de Quiñónez assume também a função política de representar concepções de raça e identidades reconfiguradas, rasurando as noções tradicionais de pátria, nação e cultura nacional, assumindo uma perspectiva internacional (WALTERS, 2005, p. vii). Nesse sentido que, segundo Carole Boyce Davies (1994), as mulheres negras escritoras redefinem suas identidades distantes do jugo da exclusão e “reconecta e ‘relembra’, reúne a mulher negra deslocalizada pelo tempo e espaço” (p. 4, tradução nossa)²⁹, em uma literatura propensa ao transnacional. No poema abaixo, o fio condutor entre passado e presente, de costura de diferentes espacialidades e realidades é o mar expandido por toda a extensão interna do corpo:

Después de andar y desandar
no queda sino rumor de mar
expandido por toda la sangre

Queda la placidez
de haber encontrado
un peldaño nuevo
que incita a escalar
más allá de lo onírico
más allá del amor

²⁹ “re-connects and re-members, brings together black woman dis-located by space and time” (DAVIES, 1994, p. 4).

Que sea
el camino negro
que conduzca la perenne luz
que nos guía hasta la madre
que ahora palpita
como nueva ventura rejuvenecida
por el encantamiento
por la mirada transgresora
del presente que se avecina
como ave mensajera

Después de andar
no queda más
que cerrar los párpados
y no mentirse
este contento (QUIÑÓNEZ, 2002, p. 24)

Depois de encontros e desencontros, do trânsito constante, o rumor marinho no corpo faz o eu poético encontrar um novo degrau pelo qual se pode trafegar e viver a vida. Neste poema, o presente, “como ave mensajera”, é reinaugurado com novos presságios advindos de uma retomada da consciência pelos novos caminhos ansiados, de reconexão com o continente mãe, agora rejuvenescida: “Que sea/ el camino negro/ que conduzca la perenne luz”. O movimento social e cultural dos povos de distintos matizes e nuances artísticas em um território novo levou ao florescimento de uma perspectiva e vivência com o espaço que vem ressignificando os aportes culturais ancestrais negros até então diminuídos, pelo que Édouard Glissant denomina de pensamento do rastro/resíduo.

As identidades reconfiguradas a partir da valorização e celebração da identidade não do tipo raiz única, mas rizomática, ou seja, uma raiz que vai ao encontro de outras raízes (GLISSANT, 2005, p. 27), abandonam qualquer absolutismo ou reducionismo étnico, cultural ou social, multiplicando os veios e faculdades criativas da cultura compósita das Américas. A poética da Relação, em termos glissantianos, podemos assumi-la já como um fato consumado em nossa sociedade mesclada, a cada dia mais globalizada, o que tenciona o artista a preservar suas culturas locais, ao mesmo tempo em que convive com uma vasta gama cultural de diversas partes do mundo. Nesse sentido, a Relação vem celebrar a diferença e a diversidade, desafiando os discursos

hegemônicos, reposicionando as culturas e povos considerados minoria dentro da globalização.

Outro ponto central para os escritores, artistas e poetas contemporâneos para Glissant, de acordo com Enilce Albergaria Rocha (2002), é o de revelar, através da Poética da Relação, o imaginário das humanidades, imaginário este que, por sua vez, é capaz de transformar as mentalidades dos homens (p. 36). Essa transformação no modo de conceber as identidades culturais, resulta no abandono da identidade raiz única, para a identidade-relação, a partir de uma reconfiguração do “ser” como “sendo”, já realizada pelos povos compósitos, como o das Américas, no momento de sua elaboração cultural, reverberando nos dias atuais. Este “ser” como “sendo” de uma identidade múltipla, preservando ao mesmo tempo a conexão com o continente africano, se faz presente no poema abaixo, desde o primeiro verso “Tengo algo/ de los beduinos del desierto”, algo de seu movimento e propensão ao deslocamento, e a alma, este íntimo vínculo com “las negras y negros africanos/ mis hermanos”:

Tengo algo
de los beduinos del desierto

De los que miran
con párpados cerrados
por la furia
de la arena levantada
y ellos abajo
como unos sobrevivientes
de la maldición del paraíso

Tengo el alma ardiente
de las negras y negros africanos
mis hermanos
hijos del sol y de la luna
supervivientes
un día después
de la creación
y un día antes de la expulsión

Los sin tierra
los vecinos de la piedra negra

del volcán kartalá (QUIÑÓNEZ, 2002, p. 18).

Os vizinhos do vulcão Kartalá, que dá título à obra de Quiñónez, são desterrados, não possuem um lugar fixo. No poema, o eu poético se define a partir da resistência à aridez climática, são sobreviventes históricos nesse território de vasta geografia. Esta inclinação à mobilidade está presente no poema abaixo, cujo primeiro verso é “Espero”:

Espero

no sé qué
pero hay punzada tras punzada
en las costillas

No estoy triste
la idea de partir
me seduce siempre
otro mundo
descubrirán los ojos
paisajes nuevos
miradas
la tierra es hoy y siempre

Amores que ennoblece la espera

Treinta y dos días
apagando una emisora
sin sonoridad

Es necesario tener siempre
el alma presta a partir
a nadar en océanos
nunca imaginados
sentir el estupor de un lenguaje extraño
que solo hablamos en la desmemoria
de nuestros sentidos agotados

Segura estoy
tan segura como un condenado
que sabe que va a morir
y se presta para tal orgía

A propensa e necessária resiliência aos que migram seduz o eu poético, a imagem do mar como este lugar da mobilidade, de lugares nunca antes imaginados, de abertura ao novo e desconhecido que constitui nossa identidade a partir das diferenças. Essa consciência da diferença insurge tanto dos choques culturais, quanto da simpatia entre a cultura “das partes”, ao que Homi Bhabha denomina como uma cultura parcial, feita por um tecido contaminado que as conecta. O autor argumenta, ainda, que deste hibridismo “O resultado é, na verdade, mais algo que se parece como um “entrelugar” das culturas, ao mesmo tempo desconcertantemente semelhante e diverso” (BHABHA, 2011, p. 82), aspecto este que permeará toda a concepção do autor sobre a cultura como diferença, para então compreender as articulações entre as fronteiras e os espaços sem raízes rígidas e do tempo das culturas (p. 83).

Segundo Bhabha (2014), “A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica” (p. 21). Sendo assim, a representação da diferença não deve ser lida como a condensação de traços étnicos ou culturais intrínsecos ou preestabelecidos, ao contrário, como uma prática diversa e não essencialista do ser. Também a poética da Relação pressupõe o questionamento da ideia de ser balizada na permanência e fixidez dos discursos hegemônicos que não possuem mais ressonâncias na realidade contemporânea em que os escritores, poetas e artistas vivem.

A noção de movimento é a base da Relação glissantiana que, segundo Rocha (2002), “define os movimentos da cultura no momento mesmo em que os desloca, transformando-os” (p. 37). Esse movimento, quando instaurado pelo sujeito ou comunidade ao definir seu Lugar na Relação, altera as normas do que seria considerado estável (p.38), e semeia essa noção na mentalidade geral. Esse movimento é o que permite abrir o Lugar de onde emanam a arte e literatura de um determinado povo, sem, no entanto desfazê-lo quando em contato com a totalidade-mundo, pois, segundo Glissant (2005) “o ser não é um absoluto, o ser é relação com o outro, relação com o mundo, relação com o cosmos” (p. 37).

Existe um limiar muito tênue entre a afirmação de uma determinada cultura em relação à outras, sobretudo quando enfatizamos o fundamental de seu Lugar, incontornável, pois é parte inseparável da obra e do artista. Há, no entanto, uma

possibilidade de fuga e resistência ao absolutismo e dicotomias oriundos do pensamento hegemônico, ao abrir-nos para a poética da Relação, somos capazes de exercer nossa individualidade levando-se em conta o outro, e este outro como parte também constitutiva nossa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. *Cartografias contemporâneas: espaço, corpo, escrita*. Rio de Janeiro: 7letras, 2015. 218p.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2014. 441p.

CRUZ RODRÍGUEZ, Edwin. Diversidad, alteridad e identidad en la obra de Manuel Zapata Olivella: acerca de la teoría del mestizaje en La rebelión de los genes. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, v. 35. n. 110. Bogotá, 2014, p. 171-191.

DAVIES, Carole Boyce. *Black woman, writing and identity*. Migrations of the subject. New York: Routledge, 1994. 228 p.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

QUIÑÓNEZ, Marta. *Kartalá*. Medellín: Ed. MQ, 2002. 48p.

ROCHA, Enilce Albergaria. A noção de Relação em Édouard Glissant. *Ipotesi*, v. 6. n. 2. Juiz de Fora, 2002. p. 31-39.

WALTERS, Wendy W. *At home in diaspora*. Black international writing. Minneapolis: University of Minnesota, 2005. 177p.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel; MÚNERA, Alfonso (Org.). *Manuel Zapata Olivella, por los senderos de sus ancestros*. Textos escogidos 1940-2000. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. 412p.

Apontamentos sobre Identidade cultural na obra de Silviano Santiago

Ana Karla Canarinos /UNICAMP³⁰

Introdução

Este trabalho pretende analisar a presença do pós-estruturalismo de Jacques Derrida nos ensaios “O entre-lugar do discurso latino-americano” (1978), publicado em *Uma literatura nos trópicos* (1978) e “Atração do mundo”, publicado em *O cosmopolitismo do pobre* (2004), de Silviano Santiago. Apesar da distância temporal entre os textos, os dois se complementam na definição da ideia de “entre-lugar”, cuja função é analisar a constituição de uma sociedade mestiça brasileira, que põe em suspenso a noção de unidade. Sob este aspecto, Silviano Santiago repensa conceitos como suplemento e descentramento trabalhados por Jacques Derrida dentro do viés do processo da colonização. O centro da argumentação de Santiago é de que os valores europeus, principalmente os códigos linguístico e religioso, sofrem fortes contaminações por parte da cultura dos povos colonizados e, a partir desta contaminação, ou antropofagia, surge a mestiçagem. O termo mestiçagem funcionaria, dentro da crítica de Silviano Santiago, como metonímia da cultura brasileira, composta tanto pelos valores europeus como pelos valores locais, e nesse entre-lugar entre uma cultura europeia e a cultura indígena local, se encontra a literatura brasileira, anfíbia e mestiça.

No texto “O entre-lugar do discurso latino-americano”, Silviano Santiago discute a perene temática das relações entre a cultura brasileira e a cultura europeia, fugindo de expressões como “descompasso ideológico” e “ideias fora do lugar” presentes na crítica marxista³¹. O principal argumento do crítico é de que o atraso na verdade é desvio e transgressão do modelo imposto pela metrópole e que, portanto, pode ser considerado como vanguarda e não como uma razão para hierarquizar as culturas, colocando sempre a metrópole no centro. A descentralização do modelo europeu é um conceito desenvolvido pelo crítico em *Glossário de Derrida* (1976). Silviano Santiago entrou em contato com o pós-estruturalismo francês na década de

³⁰ Doutoranda do programa de Teoria e História literária da UNICAMP.

³¹ As relações entre a cultura europeia e a cultura latino-americana é uma temática recorrente entre os intelectuais deste período, uma vez que Silviano dialoga diretamente com Roberto Schwarz de “As ideias fora do lugar”, Luiz Costa Lima da *Trilogia do Controle* e José Guilherme Merquior de *O Estruturalismo dos pobres e outras questões*. O imperialismo cultural e o atraso são temas recorrentes na intelectualidade brasileira desde o século XIX, sendo reformulado pelos modernistas das décadas de 1920 e 1930 até 1960 e 1970, momento em que emergem diversos intelectuais que propõem diferentes interpretações para o atraso cultural e diferentes maneiras de conceber a relação existente entre a metrópole e a os países colonizados.

1960, quando ganhou uma bolsa CAPES para estudar na Sorbonne com o tema sobre o escritor André Gide. No entanto, a ideia de escrever o *Glossário de Derrida* surgiu alguns anos depois, no evento sobre os teóricos franceses no “Seminário de Pós-graduação” do Departamento de Letras e Artes (PUC/RJ). O hermetismo e a dificuldade da leitura de Derrida impulsionaram o crítico a debater seus principais conceitos com os seus alunos gerando a publicação da obra. Posteriormente ao *Glossário de Derrida*, o autor lança o *Literatura nos trópicos*, obra que compila diversos textos do crítico sobre Machado de Assis, Caetano Veloso, Eça de Queiroz e Mallarmé.

A partir de uma leitura desconstrutora do texto artístico, observamos que o significado não possui mais um lugar fixo (centro) mas sim, passa a existir enquanto construção substitutiva que, na ausência de centro ou de origem, faz com que tudo se torne discurso e a produção da significação se estabeleça mediante uma operação de diferenças. Dessa forma, eliminando-se qualquer referência a um centro, a um sujeito, e não mais se privilegiando aspecto algum sob o disfarce da “origem”, a atividade interpretativa, com base na polissemia do texto artístico, vai permanecer sempre incompleta, ou noutras palavras, nunca pretendendo chegar a esgotar o significado do objeto-texto na sua totalidade. (SANTIAGO, 1976, p.16).

O “descentramento” elimina a origem, qualquer ideia de unidade e centro gravitacional no qual o sujeito e a própria literatura possam girar em torno. No livro *O monolinguismo do outro: ou a prótese de origem*, Jacques Derrida aborda a França vencida pelas forças de Hitler e ocupada pelo exército nazista a partir de 1940, bem como a política racista adotada pelo governo de Vichy. Com as leis de Nuremberg de 1934, judeus e ciganos perderam a nacionalidade alemã, o mesmo que aconteceu na França. Exilado na própria terra, vivendo um êxodo na imobilidade, o perseguido vê-se excluído do campo jurídi-co, reduzido ao *homo sacer* e à “vida nua”. O estrangeiro não é mais quem vem de fora, mas aquele que não está em seu lugar em nenhum lugar. Em estado de “vazio radical”, Derrida pôde compreender que a transmissão de uma língua não é nem natural nem artificial, e desenvolve suas reflexões em plena vigência da linguística de Saussure, do estruturalismo de Lévi-Strauss e, mais recentemente, do linguistic turn e da “virada semiológica”. Do arbitrário do signo, passando pela língua como sistema até sua formalização em modelos, trata-se do que Derrida denomina “logocentrismo”, a subordinação da língua em sua *différance* à sua oralidade, segundo uma “metafísica da presença”. A oralidade – a fala e a voz – são consideradas a “verdadeira racionalidade”, sendo a escritura uma extensão secundária ou suplemento da voz, uma tecnologia auxiliar *inessencial* com respeito à razão.

O estruturalismo de Derrida

Segundo Derrida, a “différance” com “a” é impossível de ser explicada à luz da dialética (método utilizado pela tradição filosófica de Platão até Hegel, sendo reformulada por Marx e Adorno), pois 1) a *différance* pressupõe uma diferença não necessariamente opositiva e 2) o princípio de identidade é uma invenção da *différance*, uma vez que ter uma identidade é ser diferente, sempre na perspectiva do outro, mas sem oposição simples. O afastamento entre o mesmo e o outro é que produz o efeito de identidade, tornando-a como um dos efeitos importantes da *différance*. Em “Glossário de Derrida”, Silviano Santiago afirma que:

Deslocando o centro, desconstruindo o conceito metafísico de origem, Derrida retoma o conceito nietzschiano de valor, para mostrar que pensar um ponto originário, centrado, é recalcar a *différance* e o suplemento e, nesse sentido, limitar o jogo das significações. (SANTIAGO, 1976, p.59)

Silviano Santiago nega a existência de origem, de um ponto centrado, definido e que exerça qualquer influência e estabeleça qualquer relação de filiação cultural da colônia com a metrópole. Ao longo de toda a produção crítica de Silviano Santiago este argumento pós-estruturalista será o centro da sua crítica literária. Em “O entre-lugar do discurso latino-americano”, o crítico afirma que é necessário “declarar a falência de um método que se enraizou profundamente no sistema universitário: as pesquisas que conduzem ao estudo das fontes ou das influências” e preconiza por um estudo que assinale a diferença, ou seja, que marque e enfatize a presença da diferença entre a metrópole e a colônia, diferença esta que pode ser analisada inclusive como vanguarda.

Seja dito entre parênteses que o discurso crítico que acabamos de delinear em suas generalidades, não apresenta em essência diferença alguma do discurso neocolonialista: os dois falam de economias deficitárias. Aproveitemos os parênteses e acrescentamos uma observação. Seria necessário algum dia escrever um estudo psicanalítico sobre o prazer que pode transparecer nos rostos de certos professores universitários quando descobrem uma influência, como se a verdade de um texto só pudesse ser assinalada pela dívida e pela imitação. (SANTIAGO, 2000, p.23).

O descentramento e a *différance* funcionam como formas de negligenciar e esquecer a caça às fontes e às influências. A atividade do crítico latino-americano, portanto, para Silviano Santiago, deve realizar sua análise literária levando em

consideração a agressão que o escritor causou ao modelo original, fazendo ceder a fundações que o propunham como objeto único e de reprodução impossível.

O imaginário, no espaço do neocolonialismo, não pode ser mais o da ignorância ou da ingenuidade, nutrido por uma manipulação simplista dos dados oferecidos pela experiência imediata do autor, mas se afirmaria mais e mais como uma escritura sobre outra escritura. A segunda obra, já que ela em geral comporta uma crítica da obra anterior, impõe-se com a violência desmistificadora das planchas anatômicas que deixam a nu a arquitetura do corpo humano. A propaganda torna-se eficaz porque o texto fala a linguagem de nosso tempo. O escritor latino-americano brinca com os signos de um outro escritor, de uma outra obra. As palavras do outro têm a particularidade de se apresentarem como objetos que fascinam seus olhos, seus dedos, e a escritura do segundo texto é em parte a história de uma experiência sensual com o signo estrangeiro. (SANTIAGO, 2000, p.25).

O pensamento pós-estruturalista de Silviano Santiago se aprofundou mais fortemente nos Estados Unidos, o que justifica também a influência da crítica pós-colonial e a metonímia do mestiço para tratar da cultura latino-americana. O estruturalismo e pós-estruturalismo foram largamente estudados nos Estados Unidos, tanto que recebeu o título de *French Theory* nos principais departamentos de Teoria literária americana. François Cuisset, em *Filosofia Francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & Cia* apresenta historicamente como ocorreu a apropriação americana da filosofia francesa no contexto americano e os principais efeitos desta recepção na universidade americana. Essas ideias do signo como um sintagma flutuante e que vem suprir uma ausência do significado, atrelado à ideia da superabundância do significante e de seu caráter suplementar foram apresentadas no contexto americano pela primeira vez em outubro de 1966, em um encontro internacional intitulado “The Language of Criticism and the Sciences of Man”. Segundo Cuisset, o próprio título do colóquio adota “uma expressão tão pouco familiar aos americanos que revela, por trás da noção de ciências humanas, um objeto ainda intraduzível nos Estados Unidos” (CUISSET, 2008, p.36). Entre os diversos intelectuais e intervenções importantes deste colóquio, destacam-se os convidados: Barthes, Derrida, Lacan, René Girard, Jean Hyppolite, Lucien Goldmann, Charles Mozaré, Georges Poulet, Tzvetan Todorov e Jean-Pierre Vernant. Teve ainda a contribuição de Roman Jakobson, Gérard Genette e Gilles Deleuze, que não puderam participar presencialmente mas enviaram textos ao colóquio.

Em um primeiro gesto americano de agrupamento de autores franceses, os dois organizadores, em seu discurso de abertura, associam-nos em sua

diversidade a uma filiação nietzschiana francesa: “Nietzsche passou a ocupar a posição central que desde os anos de 1930 era do Hegel francês”, tanto que nas obras recentes de Foucault, Derrida, Deleuze [...], tudo, incluídas as sombras, a genealogia, os espaços vazios, pertence a Nietzsche. (CUISSET, 2008, p.37).

Apesar da suposta origem dos estruturalistas dos espaços vazios de Nietzsche, a principal característica que marcou o colóquio foi a “controvérsia estruturalista”, uma vez que Georges Poulet defende o imaginário literário contra a análise estrutural bathesiana; Lucien Goldmann difere do pensamento de Derrida em nome da socialização dos textos; e mesmo Jean Hyppolite, que iniciou sua intervenção com uma pergunta que se tornou famosa (“Será que hoje não é tarde demais para falar de Hegel?”) indaga a Derrida se ainda é possível tratar de centro de uma estrutura. Sob este aspecto, segundo François Cuisset, o colóquio cria um duplo movimento: dos hegelianos e dos marxistas para um reconhecimento mais aberto da questão da estrutura, e dos dois expositores mais associados ao estruturalismo (Barthes e Derrida) para uma primeira distância crítica em relação aos marxistas.

Além da conferência de Barthes sobre como escrever como verbo intransitivo, a intervenção de Derrida, que ele diz ter sido escrita em dez dias, marcará época, sendo lembrada como o grande acontecimento do colóquio e permanecendo até hoje um dos textos mais lidos da *French Theory*. Eis como a coisa é entendida: esse estruturalismo altivo com suas velhas questões, do qual a universidade americana conhece apenas a vertente narratológica (Genette e Todorov), deveria de fato ser ultrapassado por um pós-estruturalismo mais regozijante. A expressão só aparecerá no início dos anos de 1970, mas todos os americanos presentes na John Hopkins em 1966 imaginaram ter assistido, ao vivo, seu nascimento público. (CUISSET, 2008, p.38).

A canonização de Derrida ocorreu mais fortemente na década de 1980 na Universidade de Yale, principalmente a partir dos escritos de Gayatri Spivak, professora indiana emigrada nos Estados Unidos, que em 1973 importa o livro *Da Gramatologia*, de Derrida. Spivak publica a primeira tradução americana de Jacques Derrida, com um estudo introdutório lido até hoje nos cursos de pós-graduação americanos. Nesse estudo, Spivak esclarece as referências filosóficas do livro, afirmando seu duplo movimento: “superar a metafísica da presença heideggeriana e realizar a eliminação das oposições nietzscheanas” (*Ibidem*, p. 109).

Spivak não apenas esboça os desafios mais importantes da desconstrução, como conclui o trabalho iniciado por Derrida em 1966: se a lei é sempre trabalhada de dentro pela escrita, se a descrição objetiva é apenas um efeito dessa “diferença”, se o sujeito do conhecimento não poderia manter-se em

sua integridade em face da evidência desses deslocamentos e, finalmente, se a própria estrutura é “simulacro”, isso se deve a que o “estruturalismo ordinário” e seu procedimento “unificado-unificante” sobreviveram, e é preciso desconstruir ele próprio – que será a tarefa do pós-estruturalismo. (CUISSET, 2008, p.109-110).

A questão da diferença e da estrutura linguística como apenas simulacro do significante, uma vez que o significante existe apenas a partir da ausência é uma temática importante na descrição da América Latina de Silviano Santiago. Em 2008, no texto “Atração do mundo: políticas de globalização e de identidade na moderna cultura brasileira”, Silviano Santiago mantém a máxima de assinalar as diferenças culturais do Novo Mundo, sem qualquer implicação negativa advinda do subdesenvolvimento e da precariedade econômica, entretanto, neste último texto, o crítico modifica as terminologias que compõem as oposições. Em “O entre-lugar do discurso latino-americano”, Silviano Santiago ainda trabalha com o binômio nacional e cosmopolita. Já no texto “Atração do mundo”, o autor trabalha com a oposição “globalização e identidade”. Partindo da conhecida “moléstia de Nabuco” (sentimento de inadequação, da incapacidade de vivenciar a mediocridade cultural brasileira, mas ao mesmo tempo não sentir-se totalmente pertencente ao meio europeu), Silviano Santiago, sob um paradigma modernista, mostra como na década de 1920 os escritores afirmavam que a superioridade da Europa, quando reconhecida e mimetizada pelo intelectual brasileiro, levava-o a encarar a coisa brasileira por dois polos opostos, também complementares: por um lado, a corrente nativista idealizada o autóctone como puro e indomável, (como é perceptível na tradição literária brasileira desde Gonçalves de Magalhães, José de Alencar, Gonçalves Dias, etc) e por outro lado, a corrente cosmopolita recalrava que era produto do processo sócio histórico de aclimação da Europa nos trópicos, como era o caso do mulato.

[O colonialismo transformou] a América em cópia, simulacro quer se quer mais e mais semelhante ao original, quando sua originalidade não se encontra na cópia do modelo original, mas em sua origem, apagada completamente pelos conquistadores. (SANTIAGO, 2008, p.45).

Mario Perniola, na obra “Pensando o Ritual”, pensa o conceito de simulacro tendo em vista a emergência dos meios de comunicação de massa e afirma que “o conceito de simulacro, entendido como construção artificiosa que não possui original e que é incapaz de ser, como a obra de arte, um original” (PERNIOLA, 2000, p.98). Tendo isso em vista, Silviano Santiago se apropria do conceito de simulacro para pensar o ato da colonização como uma tentativa de transformar a cultura latino americana em

um simulacro da metrópole, ou seja, uma cópia que perde o original europeu, mas não consegue constituir-se de maneira autônoma.

Segundo Silviano Santiago, a vacina contra a “moléstia de Nabuco” (terminologia criada por Mario de Andrade) só seria encontrada num manifesto da vanguarda europeia, se o seu leitor brasileiro tivesse antes passado pela fase de enfrentamento do passado nacional. Referir o passado nacional ao presente significa, em primeiro lugar, entrar em terreno minado: enfrentar o eurocentrismo machadiano e Joaquim Nabuco na sua forma veladamente racista, e em seguida, voltar à lição da vanguarda europeia, buscando o questionamento e a indagação dos padrões de arte eurocêntricos. A tarefa proposta por Silviano, aqui, vai de encontro com o “desrecalque localista” que Antonio Candido atribuiu ao modernismo brasileiro no texto “Literatura e cultura de 1900 a 1945”. Segundo Candido, neste período: “O mulato e o negro são definitivamente incorporados como temas de estudo, inspiração, exemplo. O primitivismo é agora fonte de beleza e não mais empecilho à elaboração da cultura” (CANDIDO, 2000, p.40).

Nesse sentido, Silviano Santiago defende uma inversão dos valores hierárquicos estabelecidos pelo cânone eurocêntrico, inversão que também será preconizada por autores europeus como Jacques Derrida, como uma forma de “valorizar os objetos culturais periféricos que, na história e nas ciências europeias, são de antemão desclassificados pelo centramento ou marginalizados por razões econômicas” (SANTIAGO, 2008, p. 27). Para Silviano Santiago, essa inversão só foi possível pelo conceito de descentramento, “só teve condições para nascer no momento em que se operou um descentramento: no momento em que a cultura europeia [...] foi deslocada, expulsa do seu lugar, deixando então de ser considerada como a cultura da referência” (*Ibidem*, p.29).

A noção de descentramento tem muitas consequências no processo de formação do intelectual modernista e na emergência de figuras antes marginalizadas na tradição literária brasileira, como a do mestiço. É nessa figura que os conceitos de pureza e unidade perdem o contorno exato de seu significado, perdem sua superioridade cultural à medida que a cultura latino americana se afirma e se mostra mais e mais eficaz. Ou seja, é na figura do mestiço que a América Latina deixa de ser simplesmente simulacro e cópia dos valores e da estética eurocêntrica. A leitura exercitada por Silviano Santiago tributária da desconstrução de Jacques Derrida consiste no duplo gesto de denunciar o que foi dissimulado e recalcado pelo simulacro. Sob este aspecto, para o crítico,

transgredir é o gesto por excelência, desconfiar das origens e ver na repetição gestos de diferença e resistência, não mais como simulacro ou cópia.

É dentro desse campo conceitual de diferença, descentramento e simulacro que Silviano Santiago cria o conceito de “entre-lugar” na década de 1970 no texto “O entre-lugar do discurso latino americano”. Ao adotar esse espaço intermediário de reflexão, Silviano descarta tanto o lugar comum dos nacionalismos preconizado na crítica literária brasileira desde o século XIX, e também o lugar fetichista do saber e da cultura europeia. Desconsidera ainda o rancor próprio da teoria marxista da dependência, cujo pressuposto se aproximaria da visão da América Latina enquanto simulacro e na evidência do descompasso temporal entre metrópole e colônia, rejeita também a visão sempre taxativa de “cultura atrasada” própria dos países periféricos. A descrição do entre-lugar é sustentada também pela perspectiva do presente, ou seja, uma estratégia capaz de entender o passado por meio da lógica do suplemento (outro conceito de Jacques Derrida) um acrescentar algo ao que já é um todo. Não se trata de considerar o texto anterior como incompleto e tentar complementá-lo num exercício repetitivo e parasitário, mas de partir de situações consolidadas a fim de gerar formas transgressoras.

Entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão – ali, nesse lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade, ali, e realiza o ritual antropófago da literatura latino-americana. (SANTIAGO, 2000, p.38).

Para Silviano Santiago, é nesse entre-lugar que se encontra a figura do mestiço, um lugar descentrado tanto da metrópole quanto da colônia e que surgiu do cruzamento entre o elemento europeu e o elemento autóctone. Sob esta perspectiva, o mestiço pode servir de metonímia para a literatura brasileira, anfíbia, composta pela mistura constante de elementos europeus e elementos nacionais, posta sempre neste entre-lugar, nesse meio, cuja essência não precisa ser analisada como atraso, descompasso temporal e ideológico, mas pode ser visto pelo o que há de diferente, pelo descentramento do eixo europeu, como vanguarda.

O tratamento de Silviano Santiago do mestiço como metonímia da cultura brasileira é um pensamento que está em diálogo com diversos intelectuais latino-americanos como Fernando Ortiz e Angel Rama. Ortiz foi o primeiro a tratar do tema da transculturação em *Contrapunteo Cubano Del Tabaco y El Azúcar*, escrito em 1913, mas somente publicado em 1940.

Hombres, economías, culturas y anhelos, todo aquí se sintió foráneo, provisional, cambiado [...]. Ya en estos elementos hay factores de cubanidad. Todo español, por sólo llegar a Cuba ya era distinto de lo que había sido. Ya no era español de España, sino un español indiano. Esta inquietud constante, esa impulsividad tornadiza, esa provisionalidad de aptitudes fueron las inspiraciones primarias de nuestro carácter colectivo, amigo del impulso y la aventura, del embullo y de la suerte, del juego, del choteo, del logro y de la esperanza alburera. (ORTIZ, 1940, p.89).

O conceito de mestiçagem é de difícil definição “na medida em que os termos "mistura", "mestiçagem e "sincretismo são carregados de diversas conotações e *a priori* (GRUZINSKI, 2001, p. 42). Segundo Gruzinski, a compreensão do termo mestiçagem se opõe ao pensamento intelectual que prefere os conjuntos monolíticos e os clichês e estereótipos em vez dos espaços intermediários. Gruzinski também aponta para os problemas que se impõem quando se utilizam os conceitos de cultura ou identidade. Neste sentido, o autor critica aos que "evocam a existência de uma 'América Barroca' ou uma 'economia do Antigo Regime' como se pudesse se tratar de realidades homogêneas e coerentes, das quais só restasse estabelecer os traços originais" (*Ibidem*, p. 54). Ou seja, Gruzinski afirma que é necessário analisar as mestiçagens, principalmente os historiadores e "submeter nossas ferramentas de ofício a uma crítica severa e reexaminar as categorias canônicas que organizam, condicionam e, com frequência, compartimentam as nossas pesquisas" (*Ibidem*, p. 55). Na análise que Gruzinski se propõe, emprega o termo mestiçagem para designar as misturas que ocorreram em solo americano no século XVI entre seres humanos imaginários e formas de vida, vindos de quatro continentes, América, Europa, África e Ásia. Já o termo hibridação é utilizado por Gruzinski na análise das misturas que se desenvolvem dentro de uma mesma civilização ou de um mesmo conjunto histórico (*Ibidem*, p. 62).

Conclusão

Quando Silviano Santiago escreve em 1978 sobre a mestiçagem na formação cultural e intelectual brasileira, a mestiçagem assume um viés distinto daquela preconizada por Gruzinski, apesar da tentativa de alinhamento do crítico com o pós-colonialismo.

O renascimento colonialista engendra por sua vez uma nova sociedade, a dos mestiços, cuja principal característica é o fato de que a noção de unidade sofre reviravolta, é contaminada em favor de uma mistura sutil e complexa entre o elemento europeu e o elemento autóctone – uma espécie de infiltração

progressiva efetuada pelo pensamento selvagem, ou seja, abertura do único caminho possível que poderia levar à colonização. (SANTIAGO, 2000, p.34).

Nesses dois textos, Silviano Santiago atrela a ideia de descentramento do pós-estruturalismo francês com as ideias em torno do mestiço propostas pela crítica pós-colonial. Com a discussão do sujeito descentrado, proposto por Derrida, Silviano Santiago resgata a figura do mestiço para tratar do lugar de enunciação do intelectual latino-americano e da modernização brasileira. Nesse sentido, Silviano Santiago posiciona-se diante da crítica sociológica de Antonio Candido e Roberto Schwarz através do entre-lugar e da diferença da América Latina diante da estética do Primeiro Mundo, em que o mestiço ocupa esse lugar intermediário.

Referências bibliográficas

- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.
- CUISSET, François. *Filosofia francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze e cia*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 1996.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- MERQUIOR, José Guilherme. *De Praga a Paris: uma crítica do estruturalismo e do pensamento pós-estruturalista*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- _____. *As ideias e as formas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- _____. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1969.
- _____. *Crítica 1964-1989*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- _____. *Formalismo e tradição moderna: o problema da arte na crise da cultura*. São Paulo: É realizações, 2015.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Barcelona: Ariel, 1973.
- PERNIOLA, Mario. *Pensando o ritual: sexualidade, morte, mundo*. São Paulo: Studio Nobel, 2000.
- SANTIAGO, Silviano. Borges. In: SCHWARTZ, Jorge (coord). *Borges no Brasil*. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial/Fapesp, 2001, p. 434.
- _____. *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- _____. *Vale quanto pesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- _____. *Glossário de Derrida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- _____. *Nas malhas da letra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *O cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

Gênero e mestiçagem na ensaística de Conceição Evaristo

Antoniele de Cássia Luciano/UFPR³²

Introdução

Trazido à tona no Brasil a partir da obra *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre (1933), o conceito de mestiçagem abrange um processo de formação da nação que, meio século depois, já recebia críticas por não valorizar a existência da população negra no país. Não demorou para que teóricos da área de estudos afro-brasileiros, como Kabengele Munanga (2008), enxergassem neste discurso a criação de um entre-lugar para indivíduos fruto da relação entre negros e brancos. Essa identidade mestiça, ao mesmo tempo em que reuniria todas as raças presentes no Brasil Colônia, seria uma espécie de armadilha ideológica para o sujeito-negro, por levar a um afastamento das raízes que permeiam a identidade de povos africanos traficados durante os anos de escravidão.

Na visão de Freyre, a mistura entre europeus e negros – ou ainda, entre europeus e indígenas – seria portadora de um antídoto contra o racismo e uma prova viva de uma suposta democracia racial. A miscigenação seria a corretora de um distanciamento social, cuja maior agente seriam as mulheres – a princípio, índias e negras da Costa da Mina.

[...]tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil. Entre os filhos mestiços, legítimos e mesmo ilegítimos, havidos delas pelos senhores brancos, subdividiu-se parte considerável das grandes propriedades, quebrando-se assim a força das sesmarias feudais e dos latifúndios do tamanho de reinos (FREYRE, 1933, p. 16).

Esta argumentação, no entanto, não é aceita entre autores afro-brasileiros, como a mineira Conceição Evaristo, ícone da literatura negra no país. Para a escritora, sendo a literatura uma atividade produtora e reprodutora de sentidos simbólicos, como também sustenta Zilá Bernd (1988), a presença de discursos semelhantes em obras dos tempos do Brasil Império até a contemporaneidade pode interferir na maneira como determinados grupos sociais constroem narrativas sobre si próprios. Além do mais, cabe

³² Mestranda no Programa de Pós-graduação em Letras, da Universidade Federal do Paraná (UFPR), e-mail: antonieleluciano@gmail.com

ressaltar, que há uma caracterização equivocada e sexista sobre o papel da mulher negra nesse processo. Isso também coloca em evidência a necessidade de discussão sobre a questão de gênero quando o assunto é a mestiçagem.

Como escreveu Munanga, em *Redescutindo a Mestiçagem* (2008):

Apesar de algumas conquistas, simbólicas e concretas, como, por exemplo, o reconhecimento oficial de Zumbi dos Palmares como herói nacional, "herói negro dos brasileiros", os movimentos negros ainda não conseguiram mobilizar todas as suas bases populares e inculcar-lhes o sentimento de uma identidade coletiva, sem a qual não haverá uma verdadeira consciência de luta. A grande explicação para essa dificuldade que os movimentos negros encontram e terão de encontrar talvez por muito tempo não está na sua incapacidade de natureza discursiva organizacional ou outra. Está sim nos fundamentos da ideologia racial elaborada a partir do fim do século XIX a meados do século XX pela elite brasileira. Essa ideologia, caracterizada entre outros pelo ideário do branqueamento, roubou dos movimentos negro o ditado "a união faz a força" ao dividir negros e mestiços e ao alienar o processo de identidade de ambos (MUNANGA, 2008, p. 15).

Desta forma, este trabalho tem como objetivo mostrar como Evaristo compreende a relação entre gênero e mestiçagem, tendo como objeto de análise o ensaio "Da representação à auto-apresentação da mulher negra na Literatura Brasileira", publicado em 2005. Nessa produção, a autora se debruçou sobre a temática utilizando representações da mulher negra em obras a partir do período colonial, frente a obras produzidas em dupla face – escritas não só por mulheres, mas por mulheres negras, até a contemporaneidade.

Neste contexto, acredita-se que este artigo possa contribuir com as discussões sobre a mulher negra, mestiçagem e ensaística a partir do cotejamento com autores como Lélia Gonzales, Frantz Fanon, Sueli Carneiro e o já citado Munanga. Isso porque, dentre outros aspectos que integram tal área de estudo, tratando-se de uma autora como Evaristo, o gênero textual ensaio também é pouco estudado entre acadêmicos que se interessam pela obra da mineira. Este estudo é, portanto, uma oportunidade de dar luz aos trabalhos de Evaristo enquanto acadêmica.

1. Identidade nacional e a mestiçagem

O ideal de mestiçagem trouxe consigo a crença de que havia sido encontrada uma solução para a problemática relacionada à variedade racial nos séculos XIX e XX. Em meio ao governo nacionalista de Getúlio Vargas, nos anos 1930, período da história em que se começa a construção de uma identidade nacional, o que fazer com os negros, nascidos livres ou escravos libertos? A categoria, após a abolição, se tornaria cidadã, mas representava um inconveniente para a elite, pesquisadores e críticos literários, como Nina Rodrigues e Sílvio Romero. Segundo Munanga (2008), a mestiçagem, alicerçada em uma tentativa de embranquecimento da população, poderia “salvar” o brasileiro do impacto que raças consideradas inferiores seria capaz de causar à sociedade. Surge, então, a categoria étnica do mestiço, a qual teria, por sua vez, a condição de reduzir a carga negativa vinda da presença negra.

Na prática, do ponto de vista da população, a mestiçagem é “concebida como troca ou fluxo de genes de intensidade e duração variáveis entre populações mais ou menos contrastadas biologicamente (MUNANGA, 2008, p. 17).” Na abordagem raciologista, contudo, haveria um interesse maior em aplicar este processo junto às “grandes raças”, como seria a branca. Isso mostra o quanto o conteúdo deste tipo de concepção é influenciado por questões ideológicas e não por mudanças objetivas sobre diferenças de natureza entre as raças mestiças.

Se toda e qualquer mestiçagem é um processo pelo qual um fluxo gênico aproxima duas populações, pode-se constatar que os estudos clássicos só trataram de alguns casos no conjunto dos fluxos que se estabeleceram de uma população à outra, e excluíram implicitamente outros casos. Ou seja, houve uma grande tendência em utilizar o termo apenas quando a visibilidade imediata da diferença fenotípica entre duas populações provocava a percepção de uma distância biológica a atravessar. Uma tal tendência considera certas diferenças e oculta outras, a partir de uma divisão que ela opera no seio do "continuum" da variabilidade biológica humana. A noção da mestiçagem parece mais ligada à percepção de senso comum do que ao substrato genético. Essa percepção é a de uma distância que pode ser biológica, mas que pode também corresponder a uma distância cultural biologizada (MUNANGA, 2008, p. 18).

O autor observa que, nos Estados Unidos, essa classificação racial não tem a mesma força que na América Latina. Tanto que os censos populacionais consideram os indivíduos afro-americanos como um grupo homogêneo negro. Não há qualquer

individualização do ser mestiço, provando que essa categoria seria constituída mais de uma definição sócio-política do que biológica. Dessa maneira, em solo norte-americano, basta ter uma gota de sangue negro para ser negro, enquanto que, para ser branco, é necessário ter 100% ascendência branca. Recusa-se, assim, a ideia de admissão de negros entre brancos, ao contrário do que prega o ideal de democracia racial brasileira.

Como aponta Eurídice Figueiredo (2005), em *Os discursos da mestiçagem*, apesar de fazer isso de formas diferentes, tanto a *one drop rule* americana quanto a democracia racial brasileira terminam por inserir o mestiço em um entre-lugar. Isso porque, como define Peter Fry (2005), “relações de raça” não seriam fruto de uma relação natural (FRY, 2005, p.178 apud FIGUEIREDO, 2007, p. 64).

Neste sentido, a criação do mulato no Brasil – que vem da relação entre negros e brancos e de uma terminologia pejorativa, ao indicar o cruzamento entre égua e jumento – encontra a incorporação da ideia de nacionalidade brasileira. Ocorre, no entanto, que essa definição desqualifica a autenticidade da herança africana junto à população. Há uma negação do negro na composição da identidade nacional, ao mesmo tempo que é colocado em prática um exercício falso de integração com aspectos da cultura dos povos da diáspora africana. O samba, a capoeira e religiões de matriz africana, como o candomblé, são símbolos politicamente convenientes de serem adotados. Tem-se, dessa maneira, uma dominação mascarada no país (FRY, 2005, p.178 apud QUADRADO, 2014, p.64).

A partir desta falsa inclusão racial na sociedade, o mulato ou mestiço seria, ilusoriamente, compreendido de forma superior ao negro, mas, ainda assim, hierarquicamente, inferior ao branco. Apesar disso, essa concepção não poderia vir, como critica Munanga, sem a compreensão, mais adiante, de como essa busca pelo branqueamento da população e de negação de uma identidade totalmente negra também constituiu uma forma de se evitar conflitos raciais. Ademais, a mestiçagem poderia garantir aos brancos o controle da nação (MUNANGA, 2008, p. 75).

Esta foi como pontua Maria Aparecida Silva Bento (2002), em *Branqueamento e branquitude no Brasil*, a chance de garantir a segurança dos brancos em relação a um povo considerado selvagem e negativo, que naquele período representava a maior parte da população brasileira, segundo os censos da época. Por isso, a autora escreve que “[...] o ideal do branqueamento nasce do medo, constituindo-se na forma encontrada pela

elite branca brasileira do final do século passado para resolver o problema de um país ameaçador, majoritariamente não-branco (BENTO, 2002, p. 29-30).”

A ideologia do branqueamento encontrou eco entre uma série de lideranças no final do século XIX e início do século XX, entre eles Joaquim Nabuco, Rui Barbosa, Euclides da Cunha e Afrânio Peixoto. O entendimento era que, diante de um possível conflito envolvendo a população negra, que já começava a exigir condições de respeito e igualdade, admitir as diferenças existentes deste grupo junto aos brancos seria o mesmo que garantir direitos a eles. Neste sentido, frente à impossibilidade de desenvolver um relacionamento entre negros e brancos no qual houvesse os mesmos direitos e respeito, surgem as ideologias de dominação. A finalidade é desconstruir a identidade do outro, neste caso, o sujeito vindo da África e seus descendentes (SILVA, 2007, p. 95-97).

Mesmos os brancos que não faziam parte de classes abastadas eram beneficiados pela exclusão do negro. Isso porque havia uma demanda maior por eles no mercado de trabalho, além de oportunidades na distribuição de bens econômicos e situações de prestígio. Além disso, como salienta Ana Célia Silva (2007), a partir da obra de Abdias Nascimento (1978), a vontade de evitar a pluralidade étnica no Brasil encontrou força, inclusive, na legislação voltada à imigração no país, concretizando uma de muitas práticas discriminatórias dos negros. Havia decretos, como o de 8 de junho de 1890, que estabelecia como livre a entrada, nos portos brasileiros, de pessoas aptas ao trabalho, enquanto africanos e asiáticos poderiam ser admitidos apenas com prévia autorização do governo. Outro dispositivo legal, o Decreto-lei 7.967, de 1945, regulava, após ordem de Getúlio Vargas, a entrada de imigrantes de forma que fosse preservada a “composição étnica da população” (NASCIMENTO, 1978, p.71 apud SILVA, 2007, p. 97).

Na argumentação de Freyre (1933), contudo, o mestiço ainda representaria a harmonia social, a crença de que seria possível que negros e brancos pudessem conviver de maneira integrada. Toda essa afirmação também desconsiderava que a mestiçagem era resultado, primeiramente, da dominação e exploração sexual de homens brancos sobre as mulheres negras e índias.

O Brasil não se limitou a recolher da África a lama de gente preta que lhe fecundou os canaviais e os cafezais; que lhe amaciou a terra seca; que lhe completou a riqueza das manchas de massapê. Vieram lhe da África "donas de casa" para seus colonos sem mulher branca; técnicos para as minas; artífices em ferro; negros entendidos na criação de gado e na indústria pastoril; comerciantes de panos e sabão; mestres, sacerdotes e tiradores de

reza maometanos. Por outro lado a proximidade da Bahia e de Pernambuco da costa da África atuou no sentido de dar às relações entre o Brasil e o continente negro um caráter todo especial de intimidade. Uma intimidade mais fraternal que com as colônias inglesas. O cônsul Sullivan Beare, que juntamente com Sir Roger Casement foi um dos melhores informantes de Sir Harry Johnston no Brasil, recolheu estes dados interessantíssimos sobre o comércio entre a Bahia e as cidades africanas de Lagos e Daomé nos princípios do século XIX. Comércio muito ativo e conduzido por Fulos e Mandingos: em geral escravos. (FREYRE, 1933, p. 203).

Para Munanga (2008), essa integração proposta por Freyre nunca passou de aparência. O autor defende que a mestiçagem levou ao esvaziamento do debate sobre a desigualdade racial atrelada às relações raciais no Brasil. Isso culminou no que se compreende na atualidade como mito da democracia racial.

O mito de democracia racial, baseado na dupla mestiçagem biológica e cultural entre as três raças originárias, tem uma penetração muito profunda na sociedade brasileira: exalta a ideia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não-brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade. Ou seja, encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria. Essas características são "expropriadas", "dominadas" e "convertidas" em símbolos nacionais pelas elites dirigentes (MUNANGA, 2008, p.80).

O antropólogo brasileiro-congolês também parafraseia Renato Ortiz ao elencar os elementos contidos na mestiçagem: a unidade na diversidade e a ideologia do sincretismo como um universo isento de relações contraditórias e assimétricas, como a existente entre escravos e seus senhores.

Ao valorizar a dissolução das diferenças, Freyre postulava novas expressões e formas cuja principal resultante iria melhor caracterizar o pertencimento ao mundo ocidental. Mas sem acesso ao poder e aos órgãos de informação e, a despeito das diferentes formas de resistência, a população negra não tinha outra alternativa senão dobrar-se às exigências

da mistura que supunha o abandono das tradições e pertencimento de origem para poder progredir (MUNANGA, 2008, p. 84).

A forma como negros eram vistos pela intelectualidade oitocentista é objeto de estudo de uma série de pesquisadores, entre eles Heloísa Toller Gomes (2015). A autora faz uso de uma pintura de Modesto Brocos, de 1895, para ilustrar a ideologia do branqueamento que pairava sobre o Brasil. O trabalho marca três diferentes gerações que tiveram a presença negra como passado (GOMES, 2015, p. 39).

Figura 1

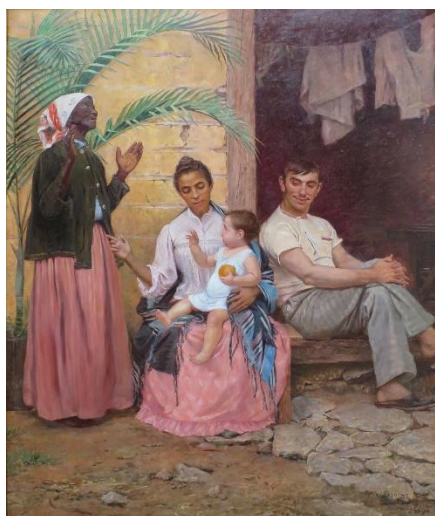


Figura 1: Modesto Brocos. A redenção de Cam (1895). Óleo sobre tela, 199cmx166cm. Rio de Janeiro: Museu Nacional de Belas Artes.

De acordo com Gomes, a pintura de Modesto Brocos, artista espanhol e radicado no Brasil, se insere nas discussões raciais como um bom exemplo iconográfico e discursivo a respeito do modelo hegemônico que se visava implantar no país. A família retratada é marcada por diferentes tons de pele, tornando-se cada vez mais branca a cada nascimento.

Tendo-se abolido (poucos anos antes) a escravidão, não parece fantasioso supor que a atitude corporal da “avó negra” – como que em prece dirigida aos céus, não diretamente aos demais personagens – sugere uma ação de graças pelo “final feliz”. Observe-se também que dos quatro personagens, ela é a única que se encontra em pé. Sua árdua missão enquanto escrava está cumprida e finda, porém as hierarquias raciais prevalecem e a imagem que dela ali se cria remete, exclusivamente, ao domínio do “natural”, não da

“civilização”: a notar, o chão da terra sob seus pés descalços, a palmeira por detrás (GOMES, 2015, p.36).

Neste contexto, inferiorização e autorrejeição do negro surgem como resultados deste projeto de branqueamento populacional, somados ao desenvolvimento de uma imagem negativa do negro perante indivíduos de pele mais clara. Isso, enfatiza Ana Célia Silva, as leva a um afastamento, “ao tempo que veem, na maioria das vezes, com indiferença e insensibilidade a sua situação de penúria e o seu extermínio físico e cultural, atribuindo a ele próprio as causas dessa situação (SILVA, 2007, p. 97).”

Esta condição imposta aos negros e seus descendentes será tratada na ensaística de Conceição Evaristo, como será mostrado mais adiante.

2 Conceição Evaristo e a ensaística

Nascida na favela do Pendura Saia, na periferia de Belo Horizonte (MG), Maria Conceição Evaristo Brito, a segunda de nove irmãos, teve o primeiro contato com a escrita e os elementos que fundamentariam seu projeto literário como escritora afro-brasileira ainda na infância. O emprego da literatura para resgatar territórios culturais perdidos após a diáspora, a apresentação da falácia do mito da democracia racial e, em especial, a consciência sobre o ser mulher e negra são pontos basilares da ensaística da autora e que se transferem para a materialidade das narrativas tecidas por ela.

Evaristo sustenta a tese da inexistência de uma democracia racial mesmo quando relata seus primeiros anos de vida, em textos como “*Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento da minha escrita*”, publicado em 2007. Ao invés de fazer isso de uma forma dogmática, ela segue mostrando, sutilmente, episódios de uma infância em que as diferenças sociais e raciais foram marcantes. Afinal, eram como a escritora pontua “as mãos lavadeiras” que seguravam as mãos dela e as guiavam, já nos tempos da escola, em exercícios difíceis para crianças com lares pouco ou nada alfabetizados. A memória resgata ainda o quanto, nessa época, a condição socioeconômica da menina era notada pelos colegas da escola pública que a atendia nos anos 1950. Essas mesmas “mãos lavadeiras” lhe entregaram cadernos feitos com papéis de embrulho de pão e folhas soltas costuradas. A pobreza da família, segundo Evaristo, era evidente aos olhos dos outros (EVARISTO, 2007).

Neste contexto, ao tomar o ensaio, como definiu Theodor Adorno (2003), como um gênero textual que valoriza a subjetividade, diferente dos tratados científicos, será possível ver que essa condição se faz explícita no ensaio em que Evaristo, hoje professora, doutora em Literatura Comparada e escritora com obras traduzidas nos Estados Unidos e na França, relata como se realiza a representação de mulheres negras em obras do período colonial. Em “*Da representação à auto-apresentação da mulher negra na Literatura Brasileira*”, publicado em 2005, na Revista *Palmares*, a escritora mostra a mestiçagem como ferramenta de distanciamento das características negras dos sujeitos que compõem o povo brasileiro.

É importante destacar que, como assinala Maria Aparecida Andrade Salgueiro (2016), o ensaio consiste em um gênero textual acadêmico não convencional e que, no Brasil, ainda carece do prestígio que desperta em outras partes do mundo. Trata-se de um texto que oferece reflexão, exposição de ideias, argumentação e proposição. Mais recentemente, o ensaio tem ganhado atenção através de um trabalho de arqueologia literária desenvolvido por pesquisadores. Logo, não é raro que a publicação deste tipo de gênero textual possa ser ainda mais difícil que a publicação de ficção ou poesia. Para mulheres negras, essa tende a ser uma barreira ainda mais desafiadora a ser ultrapassada, do ponto de vista editorial e de distribuição (SALGUEIRO, 2016, p. 11-13).

Considerando esse cenário, Salgueiro acrescenta que Evaristo foi uma das autoras que conseguiram, à sua maneira, obter visibilidade na área. Evaristo conseguiu fazer seu nome na cena literária brasileira tecendo críticas sociais sobre uma discriminação tripla – como mulher, negra e pobre.

Conceição é principalmente conhecida pela ficção e pela poesia, mas, suas inúmeras entrevistas, falas, escritos esparsos, vão, quando reunidos, se constituindo em verdadeiros ensaios, apontando para uma nova reconfiguração de etnicidades e sua relação com os gêneros literários no Brasil (SALGUEIRO, 2016, p. 13).

3 Literatura Negra e gênero

Assim como a teórica Zilá Bernd (1988), Evaristo entende a literatura como espaço produtor de sentidos. Resgatar esses territórios se insere entre os objetivos da Literatura Negra, uma literatura não só produzida por negros, mas que tem os povos da diáspora como sujeitos conscientes de sua Negritude e dos valores de suas civilizações.

A consistência das obras que fazem parte desta categoria reforça Bernd, é garantida pelo surgimento de um eu enunciativo que deseja ser negro.

Embora o tema do negro já estivesse presente na literatura brasileira no período colonial, tal representação era feita de maneira estereotipada. Pode-se citar, como exemplo, Castro Alves, que apesar de negro, falava em suas obras sobre o negro e não como negro. Assim, entende-se que o elemento de fissura para o surgimento da Literatura Negra e não do tema da escravidão será, portanto, a presença de um sujeito de enunciação negro no discurso poético. Acredita-se que este seja não só um demarcador de fronteiras, mas um marcador estilístico expressivo por ser revelador de processo de conscientização sobre o que é ser negro entre brancos (BERND, 1988, p. 45-49).

Da mesma forma que existe o tema do negro, há a vida do negro – duas questões bastante distintas. Segundo Alberto Guerreiro Ramos (1995), como temática, o negro tem sido objeto de exploração por uma série de indivíduos, entre eles os chamados de antropólogos e sociólogos. Mas em relação à vida do negro, é ele mesmo quem tem feito a si próprio como tema de escrita e leitura, conforme vem conquistando oportunidades na sociedade brasileira. Portanto, não é incomum que os estudos da literatura brasileira jogassem luz somente a representações que reafirmassem os negros ocupando um lugar específico, de forma a ignorar como é, de fato, a vida deles (RAMOS, 1995, p.215 apud RODRIGUEZ, 2016, p. 11-12).

É sobre a inexistência deste sujeito da enunciação negro em obras do cânone brasileiro que Evaristo discorrerá no ensaio analisado. Trata-se de uma dinâmica, segundo a escritora belorizontina, “ancorada nas imagens de um passado escravo, de corpo-procriação e/ou corpo-objeto de prazer para o macho senhor (EVARISTO, 2005, p. 52).” É um movimento feito, principalmente, por homens brancos enquanto autores que insistem em mostrar a mulher negra de maneira negativa em suas obras, desde o período colonial.

Figura 2



Figura 2: Página inicial do ensaio *Da representação à auto-apresentação da mulher negra na Literatura Brasileira*, escrito por Conceição Evaristo e publicado em 2005, na Revista *Palmares*.

Para sustentar este argumento, a ensaísta não se inspira em citações, mas as utiliza para corroborar sua tese. O poeta Gregório de Matos (1623-1696), o Boca do Inferno, é um dos que têm os escritos destacados por Conceição quando o assunto são autores que revelavam com sua pena o conceito da época sobre mulheres negras. O mesmo acontece com Aluísio Azevedo (1875-1913) e Jorge Amado (1912-2001). A escritora observa que esses estes nomes, apesar de serem pertencentes a diferentes épocas, gêneros textuais e escolas literárias, tinham algo em comum: além de divulgarem uma imagem deturpada da mulher, suprimiam qualquer representação da mulher negra como mãe.

Enquanto a mulher branca é considerada com reputação imaculada, em *O Cortiço* (1890), a negra é caracterizada com animalidade, como ocorre com Bertoleza, personagem que, mesmo após a alforria como escrava segue submissa ao seu senhor. Há ainda o caso da mulata, representada por Rita Baiana, estereótipo de mulher sensual, rebelde, que mancha a família burguesa. Na prosa de Jorge Amado, por sua vez, a mulher de ascendência africana é apresentada como alguém incapaz de atender a determinadas normas sociais, apresentando ainda uma conduta sexual inapropriada. É o caso de Gabriela, personagem que chega a Ilhéus (BA) nos anos 1920 e que confere nome à obra *Gabriela, Cravo e Canela* (1958). Mais tarde, a produção ganharia o cinema e a TV.

Nesta perspectiva, é como se o perfil materno, algo que quase todas as mulheres podem compartilhar, só pudesse ser delineado para mulheres brancas. “Mata-se no discurso literário a prole da mulher negra. Quanto à mãe-preta, aquela que causa comiseração ao poeta, cuida dos filhos dos brancos em detrimento dos seus. Na ficção, quase sempre, as mulheres negras surgem como infecundas e por tanto perigosas (EVARISTO, 2005, p.53)”.

Como observa Mariza Corrêa (1996), essa ideia é cultuada porque historiadores e críticos literários basearam seu discurso para a construção da figura da mulata a considerando como puro corpo ou sexo. Por outro lado, a construção da figura do mulato, presente também nos escritos de Aluísio Azevedo e Jorge Amado, carregam outro peso – o da ascensão social. A multa, no máximo, pode provocar descenso social – proposta encarnada pelas personagens de ambos os autores (CÔRREA, 1996, p. 44).

Sob este aspecto, a pesquisadora Lélia Gonzales (1984) sustenta que o mito da democracia racial se torna ainda mais violento para mulheres negras, que costumeiramente são vistas apenas em posições consideradas inferiores na sociedade brasileira. De acordo com o imaginário coletivo, essa situação, não seria fruto de racismo, mas de uma ordem natural. “Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados (GONZALES, 1984, p. 226)”.

A autora defende que é no rito do carnaval que o mito da democracia racial é atualizado com toda sua força simbólica. Isso porque é neste instante que percebe-se como a mulher negra é transformada em uma rainha em desfiles de escolas de samba, a partir do ocultamento da realidade envolvendo este sujeito no dia a dia.

O outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas (GONZALES, 1984, p.228).

Gonzales constata que esse engendramento das figuras de mulata e doméstica é construído através da figura da mucama. Tal significante, no dicionário Aurélio, oculta na contemporaneidade todas as funções a que mucamas eram submetidas durante a escravidão, como ser ama de leite, responsável pelo trabalho doméstico e pela satisfação sexual dos senhores de escravos.

Mas isso não significa que [*o significado*] não esteja aí, com sua malemolência perturbadora. E o momento privilegiado em que sua presença se torna manifesta é justamente o da exaltação mítica da mulata nesse entre parênteses que é o carnaval. Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí, ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas. Melhor exemplo disso são os casos de discriminação de mulheres negras da classe média, cada vez mais crescentes. Não adianta serem “educadas” ou estarem “bem vestidas” (afinal, “boa aparência”, como vemos nos anúncios de emprego é

uma categoria “branca”, unicamente atribuível a “brancas” ou “clarinhas”)
(GONZALES, 1984, p. 289).

Nesta perspectiva, quem sentirá mais tragicamente os efeitos da falsa democracia racial será a negra anônima, que tem como “lugar natural” a favela, os cortiços ou outros cantos da periferia (GONZALES, 1984, p. 290). Evaristo, diante de uma realidade que também já foi compartilhada por ela, questiona o significado da ausência de representações femininas na literatura brasileira fora do escopo considerado comum para negros. “Estaria o discurso literário, como o histórico, procurando apagar os sentidos de uma matriz africana na sociedade brasileira? Teria a literatura a tendência em ignorar o papel da mulher negra na formação da cultura nacional? (EVARISTO, 2005, p. 53)”.

Para elucidar essa questão, a autora acompanha o pensamento de José Maurício Gomes de Almeida (2001) acerca do indianismo e da construção de mitos sobre a criação da identidade nacional para os brasileiros. São citadas obras românticas – *Iracema* (1865) e *O guarani* (1857), que apontam uma origem mestiça para o Brasil a partir da “união” entre colonizadores e mulheres desta terra. O “estofó”, assim denomina Evaristo, para a formação do país renega a presença do negro nessas narrativas, colocando a participação mestiça como sendo de origem indígena.

Na primeira, da fusão do casal Peri/ Ceci, o índio simbolizando o espaço americano e Ceci o universo europeu, surge um novo homem, o brasileiro. Na segunda, *Iracema*, a mulher da terra, se entrega ao herói português, também aí, busca-se consagrar o caráter mestiço da sociedade brasileira, nasce o primeiro cearense, fruto do colonizador com a mulher da terra (EVARISTO, 2005, p.95).

Essa mestiçagem reforça a autora, tenta apagar o negro na formação da identidade nacional. Outro exemplo prático citado por ela é a personagem que dá nome à obra *Escrava Isaura* (1875). Os traços da protagonista são concebidos o mais distante possível da ascendência africana. O autor da obra, Bernardo Guimarães (1825-1884), também insere na narrativa um elogio direto à pele clara da moça, mesmo ela tendo sangue negro em suas veias. Revela-se então uma questão que continuará a ser discutida por Evaristo em sua ensaística e narrativas: o ideal de beleza não envolve a mulher negra no Brasil.

A beleza, como escreveu Sueli Carneiro (2003), não existe para as negras, apenas para as brancas. “As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca (CARNEIRO, 2003, p.55).”

De acordo com a pesquisadora Maria Nazareth Soares Fonseca (2015), embora a narrativa da *Escrava Isaura* denuncie o abuso de poder durante a escravidão, a obra propicia a manutenção de imagens consagradas sobre os negros. A seguir, a autora mostra como o estereótipo do escravo fiel é apresentado:

A escrava Isaura, condizente com as normas existentes da época e às quais os que podiam aparecer na cena literária deviam obedecer, prima como modelo de virtude e obediência. Era mulata, pele quase branca, bela, caracterizada segundo as exigências de uma postura literária em que os contrários poderiam ser aproximados, desde que não agredissem os códigos éticos e estético vigentes (FONSECA, 2015, p. 47).

Em relação à representação de gênero, ainda segundo Fonseca, também não há novidades na forma como Guimarães constrói suas personagens:

A imagem da escrava sensual, no romance de Guimarães está de algum modo representada pela mãe de Isaura, a escrava Juliana. Retratada como bela e virgem, morre após o parto da menina e educada por Gertrude, a esposa do Comendador Almeida, pai de Leôncio, este vilão que usa de estratégias de extrema crueldade para ser dono da escrava que deseja sexualmente (FONSECA, 2015, p. 47).

Entre os motivos para esse tipo imaginário, o da escrava sensualizada, está o fato da mulher negra ser considerada pela sociedade como integrante de uma cultura marginalizada e primitiva. Autores se esquecem de que mulheres negras também possuem cultura e família. Evaristo chama atenção em seu ensaio para esse ponto: a mulher negra foi quem conseguiu, por anos, colocar em prática a resistência e sobrevivência necessárias para manter ao menos parte das tradições de seu povo. Trata-se de uma realidade bastante diferente da relatada em obras do cânone, que costumam trazer essas personagens sem qualquer proximidade com seus núcleos de parentesco.

É por isso que Evaristo define essas figuras femininas da realidade como heroínas do cotidiano, “mães reais ou simbólicas, como as das Casas de Axé, e são elas,

muitas vezes sozinhas, as grandes responsáveis não só pela subsistência do grupo, assim como pela manutenção da memória cultural no interior do mesmo (EVARISTO, 2005, p. 54)”.

4. Novas representações

Se o estereótipo é a realidade trazida pelos autores do cânone literário, Evaristo, na esteira de Zilá Bernd (1988), também elenca, de forma didática, a existência de autoras negras que buscam tirar os seus e as suas da invisibilidade ou de ficções marginalizadas. Conforme Evaristo,

Há um outro discurso literário que pretende rasurar modos consagrados de representação da mulher negra na literatura. Assenhoreando-se da ‘pena’, objeto representativo do poder falo-cêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpos literário brasileiro imagens de uma auto-apresentação (EVARISTO, 2005, p. 54).

Geni Guimarães, Esmeralda Ribeiro, Miriam Alves, Roseli Nascimento, Maria Firmina dos Reis, Mãe Beata de Iemonjá e Carolina Maria de Jesus são alguns dos nomes esboçados pela mineira no ensaio sobre as representações e auto-apresentações femininas. Ela argumenta que, nesta literatura, o corpo da mulher deixa de ser corpo do outro, como objeto a ser descrito, e passa a existir como corpo que se impõe e sujeito que se descreve. Esta descrição é feita com base nas experiências e nas vivências da mulher negra, como propõe, em textos literários, a “escrevivência” de Conceição. Termo cunhado pela autora, a “escrevivência” é a escrita que reúne vivência e ficção.

Evaristo, em entrevista ao portal Nexo, explica o conceito:

[Escrevivência] seria escrever a escrita dessa vivência de mulher negra na sociedade brasileira. Eu acho muito difícil a subjetividade de qualquer escritor ou escritora não contaminar sua escrita. De certa forma, todos fazem uma escrevivência, a partir da escolha da temática, do vocabulário que se usa, do enredo a partir de suas vivências e opções. A minha escrevivência e a escrevivência de autoria de mulheres negras se dá contaminada pela nossa condição de mulher negra na sociedade brasileira (LIMA, 2017).

Será justamente nesta “escrevivência” que serão encontrados novos perfis de mulheres na literatura brasileira, seja em termos de conteúdo, seja em termos de autoria. Conceição defende que estas escritoras se focam na produção de um discurso literário próprio, contrário ao que é trazido pelo cânone. Importante frisar que tal inovação vem

marcada pelo “lugar sociocultural em que essas escritoras se colocam (EVARISTO, 2005, p. 54)”, ponto que vale a pena ser observado também na produção de Evaristo, como já foi abordado no início deste trabalho.

Um exemplo desta auto-apresentação destacado pela autora é a escritora Carolina Maria de Jesus, cuja trajetória teve aspectos em comum com a de Evaristo. Mineiras, ambas viveram na periferia, trabalharam como domésticas e tiveram a escrita como ponto de ascensão, muito embora Evaristo tenha alcançado reconhecimento estando na academia, enquanto a catadora de papel não tenha passado mais do que dois anos na escola. Conforme Evaristo, Carolina fez um audacioso movimento de reciclar a própria miséria e transformá-la em uma literatura nos anos 1960. Ao produzir obras como *O Quarto de Despejo* e *O Diário de Bitita*, a escritora, enfatiza Evaristo, trouxe à tona uma escrita que, para muitos, maculou o ideário de literatura em pedestal que se tinha no Brasil.

Levantei nervosa. Com vontade de morrer. Já que os pobres estão mal colocados, para que viver? Será que os pobres de outro País sofrem igual aos pobres do Brasil? Eu estava discontente que até cheguei a brigar com meu filho José Carlos sem motivo... Chegou um caminhão aqui na favela. O motorista e o seu ajudante jogam umas latas. É linguiça enlatada. Penso: é assim que fazem esses comerciantes insaciáveis. Ficam esperando os preços subir na ganancia de ganhar mais. E quando apodrece jogam fora para os corvos e os infelizes favelados (JESUS, 1960, p.31).

Outra autora que ganhou ênfase na ensaística de Evaristo foi a maranhense Maria Firmina dos Reis, autora de *Úrsula*. O romance, publicado em 1850, é considerado a primeira obra do gênero escrita por uma mulher no país. Maria Firmina, por sua vez, é a primeira romancista abolicionista do Brasil. Ela conseguiu evidenciar em sua escrita, ainda no período da escravidão, o negro como humano, com a criação de personagens cativos. Preta Suzana, Antero e Túlio abordam em suas falas a saudade da África e a escravidão a partir de uma visão crítica.

Figura 3

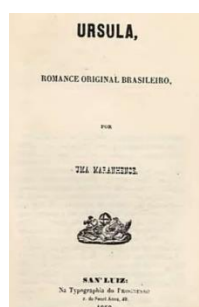


Figura 3: Folha de rosto do romance *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis, publicado em 1859. Note-se que a obra não traz, na primeira edição, o nome da autora, constando apenas a assinatura como “Uma maranhense”.

Pode-se dizer que a pena de Maria Firmina dos Reis estreia nesta abordagem, uma vez que os autores da época apenas reproduziam em seus textos o pensamento de que os povos da diáspora africana não passavam de objetos.

Meteram-me a mim e a mais trezentos companheiros de infortúnio e de cativo no estreito e infecto porão de um navio. Trinta dias de cruéis tormentos, e de falta absoluta de tudo quanto é mais necessário à vida passamos nessa sepultura até que abordamos as praias brasileiras. Para caber a mercadoria humana no porão fomos amarrados em pé e para que não houvesse receio de revolta, acorrentados como os animais ferozes das nossas matas, que se levam para recreio dos potentados da Europa. Davam-nos a água imunda, podre e dada com mesquinhez, a comida má e ainda mais porca: vimos morrer ao nosso lado muitos companheiros à falta de ar, de alimento e de água. É horrível lembrar que criaturas humanas tratem a seus semelhantes assim e que não lhes doa a consciência de levá-los à sepultura asfixiados e famintos (REIS, 1859, p. 111).

Na literatura produzida por escritoras negras como as citadas por Evaristo, portanto, as inspirações para a temática passam por uma relação íntima com situações que afetam as autoras cotidianamente, seja por meio de um recorte social, de raça ou gênero.

Figura 4



Figura 4: Uma das páginas finais do ensaio de Conceição Evaristo traz trechos de autoras negras que começaram a construir uma nova forma de representação da mulher na literatura.

Eis que se vê, dessa forma, o delineamento de novos perfis da mulher negra na literatura. Felizmente, desta vez, são mais condizentes com a realidade brasileira.

Conclusão

Se para ser humano é necessário ser reconhecido pelo outro, pode-se afirmar que a representação da mulher negra na literatura brasileira exerce um papel importante na construção de discursos e símbolos relacionados a esse sujeito. Se os perfis apresentados fogem à realidade, baseando-se somente em estereótipos, criados em sua maioria por escritores homens e brancos, isso será reforço para a difusão de um imaginário social incoerente sobre mulheres de cor. Trata-se, como descreveu Frantz Fanon (2008, p.14), de um processo de distanciamento da identidade negra iniciado ainda pela civilização europeia. Esse processo foi capaz de criar uma série de complexos para os povos da diáspora ainda no seio do período colonial. Na França, para se tomar como exemplo, o negro evoluído seria aquele que abandona a cultura de seus ancestrais. Neste sentido, a mesma ideologia que ignora a cor da pele pode apoiar o racismo que a nega. Esse raciocínio também se ancora na concepção da falsa democracia racial, como a existente no Brasil.

É o “racismo à brasileira” citado pelo Instituto AMMA (2008) na publicação “Pisiqué e Negritude”: apesar de ninguém de se dizer racista, todo o negro conhece diferentes formas de racismo desde quando criança. Ao mesmo tempo, é raro ver negros ocupando espaços institucionalizados, o que fortalece o estigma de que os descendentes africanos são preguiçosos ou incompetentes.

Com efeito, a ensaística de Evaristo se fortalece em exemplos da historiografia brasileira para mostrar o silenciamento envolvendo os negros e o quanto os objetivos que se pretendiam com a criação da ideia de mestiçagem não foram totalmente alcançados. Autora aborda a temática de forma a não reduzi-la, mas ampliar o debate sobre a representação das mulheres negras na literatura e seus desdobramentos em diferentes papéis.

Além disso, ao longo deste trabalho, pode-se perceber a força com que o gênero textual ensaio exerce sobre o projeto literário de Evaristo, ao percebermos o quanto as ideias trabalhadas nessas páginas estão presentes entre os enredos e personagens que ela nos apresenta em suas obras literárias. A autora, a partir de um aporte teórico e literário obtido enquanto acadêmica, desconstrói a ideia de democracia racial e sociedade sem

racismo. Ela evidencia como o Romantismo, em especial, despreza a presença dos negros e sua descendência no Brasil como elemento de fundação do país.

E no caso específico da sociedade brasileira, em que vigoram a ideia e o discurso celebrativos de uma miscigenação ou mestiçagem como algo constituidor da nação, a literatura aponta e revela a incongruência da fala oficial e do imaginário que nos rege. Se houvesse mesmo uma celebração de nossa mestiçagem, seria motivo de júbilo uma nação enegrecida, e não o contrário. Tudo seria só e realmente uma questão de pele (EVARISTO, 2009, p.16).

Percebe-se, ainda, como o eixo da ensaística, o sujeito-mulher-negra, apresenta-se em outras formas de escrita de Evaristo, como a poesia e a prosa. É fácil ler a ensaística da mineira e visualizar as diferentes personagens dos contos presentes em *Olhos d'água* (2014), em *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2011) e também no romance *Ponciá Vicêncio* (2003). Nesta última obra, a construção da personagem principal, por exemplo, envolve memória, vivências e heranças identitárias de avós que foram escravos - pontos que perpassam a ensaística discutida neste trabalho.

Como defende a autora, ao se estudar sobre a escrita a respeito do negro, pode-se compreender melhor as lutas deste sujeito para afirmar sua identidade em um país que o subjuga através da história. Conclui-se, portanto, que Evaristo usa neste ensaio a própria voz para amplificar o grito de mulheres que foram, durante muitos anos, silenciadas pelo canône literário. Ao mesmo tempo em que tece uma crítica, ela apresenta um panorama de como autoras negras estão resistindo para tornar a forma como são apresentadas nos livros mais condizente com a experiência do que é ser uma mulher negra no Brasil.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. **Notas sobre literatura**. São Paulo: Editora 34, 2003.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANZALDÚA, Gloria. **La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência**. Revista Estudos Feministas (UFSC), Florianópolis, 2005, v. 13, n. 3, p. 704 - 719.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. **Branqueamento e branquitude no Brasil**. In: Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- BERND, Zilá. **O que é Negritude**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BERND, Zilá. **Introdução à Literatura Negra**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. In: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (Org.). *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003.
- CORRÊA, Mariza. **Sobre a invenção da Mulata**. Cadernos Pagu (6-7). 1996. Disponível em: <http://www.nacaomestica.org/invencao_da_mulata.pdf> Acesso em: 27 Set. 2018.
- EVARISTO, Conceição. **Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira**. In: Edimilson de Almeida Pereira. (Org.). Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil. 1ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010, v. 1, p. 132-142.
- EVARISTO, Conceição. **Conceição Evaristo por Conceição Evaristo**. In: Constância Lima Duarte. (Org.). Escritoras mineiras - poesia, ficção e memória. 1ed. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2010, v. 1, p. 11-17.
- EVARISTO, Conceição. **Dos sorrisos, dos silêncios e das falas**. In: Liane Schneider; Charliton Mchado. (Org.). Mulheres no Brasil: resistência, lutas e conquistas. 1ed. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2009, v. 1, p. 139-152.
- EVARISTO, Conceição. **Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita**. In: Marcos Antonio Alexandre. (Org.). Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces. 1ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007, v. 1, p. 16-21.
- EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2003.

EVARISTO, Conceição. **Da representação à auto-apresentação da mulher negra na literatura brasileira**. Revista Palmares: cultura afro-brasileira, Brasília, ano 1, n. 1, ago. 2005. p.54-57.

EVARISTO, Conceição. **Questão de pele**. Rio de Janeiro, 2009. (Apresentação).

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

FIGUEIREDO, Eurídice. **Os discursos da mestiçagem**: interseções com outros discursos, críticas, ressematizações. Revista Gragoatá (UFF), Niterói, 2007, n. 22, p. 63-84.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **O Negro na cena literária brasileira e afro-brasileira**. In: MACHADO, Vasconcelos Rodrigo (Org). Atas do I Simpósio de Literatura Negra Ibero-americana. Curitiba: Imprensa UFPR, 2015. p. 43-57.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GOMES, Nilma Nilo. **Sem Perder a Raiz**: Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GOMES, Heloisa Toller. **Cultura afrodescendente ontem e hoje: novas possibilidades interpretativas às luz dos estudos pós-coloniais**. In: MACHADO, Vasconcelos Rodrigo (Org). Atas do I Simpósio de Literatura Negra Ibero-americana. Curitiba: Imprensa UFPR, 2015. p. 26-43.

GONZALES, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

LIMA, Juliana Domingos de. **Conceição Evaristo: ‘minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra’**. Disponível em:

<https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3o-de-mulher-negra%E2%80%99>> Acesso em 10 de dez. de 2018.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil**: identidade nacional *versus* identidade negra. Belo Horizonte, Autêntica, 2008.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

QUADRADO, Beatriz Floôr. **Sobre a mestiçagem brasileira e identidade negra em um Concurso de Mulata no Rio Grande do Sul**. In: XII Encontro Estadual de História

? História, Verdade e Ética., 2014, São Leopoldo. Africanos e afro-brasileiros: escravidão e pós- abolição no Rio Grande do Sul, 2014.

QUEIROZ JUNIOR, Teófilo de. **Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira.** São Paulo: Ática, 1975.

RESEÑAS. Cervera, Vicente, Belén Hernández y María Dolores Adsuar (eds.) **El ensayo como género literario,** Murcia: Universidad de Murcia, 2005.

RODRIGUEZ, Maria Dolores. Até, meu bem, provar que não, negro sempre é vilão: racismo e sexismo em um conto de Conceição Evaristo. Inventário (Universidade Federal da Bahia. Online), v. 19, p. 01-12, 2016.

SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade. **O ensaio feminino na historiografia literária afro-brasileira: reflexões iniciais, novas perspectivas.** In: MACHADO, Vasconcelos Rodrigo. O ensaio negro ibero-americano em questão: apontamentos para uma possível historiografia. Curitiba: UFPR-SCHLA, 2016.

SILVA, A. C. da. **Branqueamento e branquitude: conceitos básicos na formação para a alteridade.** In: Antônio Dias Nascimento; Tânia Maria Hetkowski. (Org.). Memória e formação de professores. 01ed. Salvador: EDUFBA, 2007, v. 01, 310 p.

Análise das obras *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer, Vers le sud* e *Je suis un écrivain japonais* de Dany Laferrière, a partir da ótica da mestiçagem

Marcos Vidal da Silva Júnior / UFPR³³

Todas las posibilidades, todas las contradicciones están inscritas en lo diverso del mundo.

Édouard Glissant (2002, p. 27)

Introdução

Para que estamos aqui? Para criar memória, uma consciência sobre fatos que olvidávamos para que possamos desconstruir e reconstruir e desconstruir e reconstruir novamente nossa identidade, como indivíduos e como corpo social. É preciso recuperar a memória para que seja possível congregar novas forças que sejam capazes de provocar a ruptura com o padrão ideológico de colonização, criando uma realidade de aceitação, igualdade e respeito.

Joël Candau (2012, p.16) afirma que “a memória (...) alimenta a identidade”, e também que “é a memória (...) que vem fortalecer a identidade, tanto no nível individual quanto no coletivo: assim, restituir a memória desaparecida de uma pessoa é restituir sua identidade”. Ora, restituímos aqui uma parte da nossa identidade.

Em face disto, é preciso reconhecer também que devemos ser atores ativos na construção da nossa memória, pois ela “ao mesmo tempo em que nos modela, é também por nós modelada” (CANDAU, 2012, p.16). Essa modelagem passa por uma reflexão ativa sobre os aspectos da nossa existência, reavaliando se são pertinentes para exprimir o que somos ou não. A memória proporcionará a base para essa reflexão e também para a reconstrução da identidade.

Ao enveredarmos pelo território da memória e da identidade, encontraremos o sujeito pós-moderno, esperando para ser analisado. Esse sujeito é fragmentado e “conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente” (HALL, 2006, p.12). Essa fragmentação de identidade, que a torna múltipla, se torna

³³ Marcos Vidal da Silva Junior é graduado em Letras Francês pela Universidade Federal do Paraná, com habilitação em Estudos Literários, e mestrando em Estudos Literários pela mesma instituição. Seu foco de pesquisa é a literatura pós-colonial, com ênfase na obra de Dany Laferrière.

ainda mais forte em um ambiente marcado pela colonização, em que pessoas de múltiplas descendências, de múltiplas origens, de múltiplas crenças, de múltiplos mitos e ritos entram em relação.

Nessa perspectiva, será necessário abordar e compreender a mestiçagem, sua conceituação e críticas sobre ela. A discussão em torno da mestiçagem tem ganhado importância nos últimos tempos em virtude do avanço que as iniciativas de grupos culturais afrodescendentes, de grupos de defesa da classe, de grupos de estudo e desenvolvimento de pesquisas no âmbito acadêmico conseguiram. Com o embate constante pelo ganho de espaço, as brechas estão se abrindo para a discussão do tema, o que permite construir uma compreensão mais ampla e abrangente das características que o envolvem. A discussão também garante uma recuperação de aspectos de memória e identidade, e, portanto, permitem também a remodelagem de identidade e memória.

É levando em consideração esses aspectos de mestiçagem e pós-colonialismo que a análise das obras de Dany Laferrière, escritor de origem haitiana radicado no Canadá, permite que percebamos primeiramente a fragmentação da sociedade, e, portanto da identidade nacional, e a fragmentação do indivíduo, constituído por contradições próprias que se acentuam no mundo pós-moderno. Logicamente, em vista de as obras de Dany Laferrière colocarem em perspectiva o Negro e a sua identidade cultural, perceberemos uma proximidade com atributos do movimento da Negritude.

1. Mestiçagem

Ao ouvirmos o termo mestiçagem, corriqueiramente pensaremos nas suas implicações raciais de mistura e interação entre povos diferentes, provindos de diferentes regiões. Essa é uma imagem comum quando pensamos na constituição social de países que foram colonizados, estabelecendo uma ligação direta com a relação sexual que gera descendentes com características mescladas.

Não obstante, o alcance que o termo abrange vai muito além do campo racial (a própria concepção de raça não se adéqua mais nesse contexto). Ele se estende para níveis culturais, linguísticos e sociais. De maneira geral, a mestiçagem abrange a relação entre diferentes sistemas culturais, linguísticos e sociais, resultando em hibridização.

As discussões acerca do termo não se extinguem aí, pois a sua utilização em certas ocasiões como terminologia ofensiva também agrega esforços em direção à sua

dissolução. Isso gera também discussões sobre as próprias acepções do termo e sobre a sua adequabilidade para exprimir com exatidão as interações que se estabelecem entre os povos e alteram mutuamente as suas características, como veremos na sequência. É por esse motivo que alguns termos como heterogeneidade, transculturação, transnacionalização, hibridização e criouliização (CANCLINI, 1990; TRIGO, 1997; GLISSANT, 2002) surgirão para tratar sobre a construção da relação existente entre culturas diferentes.

Essa discussão envolve aspectos históricos, políticos e econômicos, sendo necessário colocar em perspectiva o colonialismo e seus resultados, assim como o pós-colonialismo, após as independências das nações colonizadas. É preciso lembrar que as consequências da dominação colonial europeia se enraizaram nas nações colonizadas, em especial após o desenvolvimento do aparato tecnológico para as grandes navegações.

Após a dominação dos povos americanos e o investimento no desenvolvimento da agricultura latifundiária, as colônias americanas ganharão novos rumos. Rumos obscuros, evidentemente, pois é a escravização massiva dos povos africanos pelos europeus e o tráfico também massivo desses escravos para a utilização da mão-de-obra nas lavouras americanas que intensifica o povoamento local.

O contato entre europeus, indígenas e africanos, assim como entre as culturas que carregam consigo, provocou a miscigenação entre as diferentes culturas. Para Stuart Hall (2009, p.26), “na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas”. Essa multiplicidade é possível através dos múltiplos contatos, isto é, o processo de formação cultural é uma troca de influências. É inegável que existe uma relação de troca que se estabelece entre os polos da relação, e, por conseguinte, uma amálgama cultural que dali resulta. Thomas Bonnici (2009) também reitera a existência desse processo de troca cultural que acontece a partir da relação:

A partir da interdependência entre colonizador e colonizado e da impossibilidade de pureza hierárquica das culturas, Bhabha³⁴ (1998, p.37) afirma que os sistemas culturais são construídos num espaço chamado ‘terceiro espaço de enunciação’, um espaço ambivalente e contraditório, de onde emerge a identidade cultural. (BONNICI, 2009, p.31)

³⁴ BHABHA, H. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. Da UFMG, 1998.

Na perspectiva de Hall e Bonnici, a partir do momento em que uma cultura se coloca em relação com outra, é impossível existir um afastamento e uma pureza total, pois a interdependência que se estabelece obriga a relação e a troca cultural que daí se desprende. Estas trocas não são sempre amigáveis, sendo criadas em um espaço “ambivalente e contraditório”, gerando identidades múltiplas que também possuem aspectos contraditórios entre si.

Nesse contexto de ambivalência, multiplicidade e contradição, é preciso lembrar que há outros fatores que emergem e influenciam na relação. No panorama colonial, um dos fatores vinculados a esta relação é a dominação e a opressão que surgem do processo de colonização. Nesse sentido, a interdependência citada por Bonnici (2009) ocorre, evidentemente, em termos desiguais para cada polo envolvido na relação, isto é, não ocorre na mesma intensidade para cada um dos atores envolvidos. A violência impressa nessa dominação também atua no sentido de suprimir resultados indesejados gerados a partir dessa relação, fazendo com que predominem as características do dominador.

Para Édouard Glissant (2002, 2005), como veremos adiante, isto gera o processo de **mestiçagem**, que tende a gerar um apagamento das características do povo dominado. Como afirma Alfredo Bosi (1992, p. 28) “O máximo que se poderia afirmar é que o colonizador tirou para si bom proveito da sua relação com o índio e o negro”.

Dentro desse contexto pós-colonial, em um cenário de convivência entre culturas diversas marcadas ainda pelas heranças do colonialismo, delineia-se a necessidade de trazer à luz esses mecanismos de relação e interação entre as diferentes etnias, o que permite identificar o lugar de enunciação de uma determinada comunidade e reconhecer a relação que estabelece com outras comunidades. A partir daí, também é possível reconhecer a composição fragmentária e heterogênea da identidade dos povos latino-americanos, e a estratificação dessas identidades coexistentes e contraditórias.

Ao notar esse processo de polarização cultural do colonizador, alguns críticos proporcionaram novas perspectivas às análises já existentes sobre o processo de construção das sociedades latino-americanas. Para Bosi (1992), por exemplo, mesmo alguns grandes pensadores que contribuíram para a exposição da formação da sociedade colonial brasileira, relatando as formas de interação entre colonizador e colonizado, abrandam a intensidade da dominação exercida sobre a sociedade de base escrava.

Gilberto Freyre insiste, em *Casa-grande & senzala*, em louvar o senhor de engenho luso-nordestino que, despido de preconceitos, se misturou, fecunda e *poligamicamente*, com

as escravas, dando assim ao mundo exemplo de um convívio racial democrático. Sérgio Buarque prefere atribuir a miscigenação à *carência de orgulho racial* peculiar ao colono português. Ainda aqui seria preciso matizar um tanto as cores para não resvalar de uma psicologia social incerta em certa ideologia que acaba idealizando o vencedor. **A libido do conquistador teria sido antes falocrática do que democrática na medida em que se exercia quase sempre em uma só dimensão, a do contato físico:** as escravas emprenhadas pelos fazendeiros não foram guindadas, *ipso facto*, à categoria de esposas e senhoras de engenho, nem tampouco os filhos dessas uniões fugazes se ombream com os herdeiros ditos legítimos do patrimônio de seus genitores. As exceções, raras e tardias, servem apenas de matéria de anedotário e confirmam a regra geral. As atividades genésicas intensas não têm conexão necessária com a generosidade social.

(BOSI, 1992, p. 28-29, grifo meu)

O parágrafo em epígrafe proporciona uma reflexão importante para a discussão sobre os estudos pós-coloniais e para os estudos da Negritude: há uma abordagem sobre o tema que, novamente nas palavras de Bosi, favorecem o “*nosso colonizador*” (BOSI, 1992, p. 29). A dominação foi premeditada e violenta, e a miscigenação aconteceu em decorrência de uma relação igualitária e respeitosa entre os dois lados. Apenas o lado do colonizador foi respeitado, e o seu interesse garantido.

Frantz Fanon (1952, p.6) também externaria habilmente em seu texto *Peau noire, masques blancs* (Pele negra, máscaras brancas) as diferenças que se estabelecem entre o colonizador e o colonizado, entre o negro e o branco: “*Que veut l’homme? Que veut l’homme noir? Dussé-je encourir le ressentiment de mes frères de couleur, je dirai que le Noir n’est pas un homme. (...) Le Noir est un homme noir*”³⁵.

As abordagens propostas por Bosi (1992) e por Fanon (1952) são realizadas no sentido de reconhecer que o processo de dominação incorreu no apagamento cultural da sociedade dominada, fazendo com que esta abandonasse crenças, cultos, ritos, mitos e práticas sociais, ou que, minimamente, as mesclassem às práticas do colonizador para permitir que sobrevivessem, mesmo que apenas por resquícios. Bosi ressalta, inclusive, a existência dessa relação:

Quem procura entender a condição colonial interpelando os processos simbólicos deve enfrentar a coexistência de uma cultura ao rés-do-chão, nascida e crescida em meio às práticas do migrante e do nativo, e outra cultura, que opõe à máquina das rotinas

³⁵ O que quer o homem? O que quer o homem negro? Devesse eu incorrer o ressentimento dos meus irmãos de cor, eu diria que o Negro não é um homem. (...) O Negro é um homem negro. As traduções aqui presentes foram feitas pelo autor.

presentes as faces mutantes do passado e do futuro, olhares que se superpõem ou se convertem uns nos outros. (BOSI, 1992, p. 36)

No momento em que reconhece o processo de apagamento cultural decorrente da relação que se estabelece entre colonizador e colonizado, consequência da dominação violenta e do controle, Glissant (2002, 2005) proporá um novo termo para discriminar a relação não polarizada: a **crioulização**, concepção contraposta à **mestiçagem**.

2. Mestiçagem vs. Crioulização

La tesis que sostendré es que la criollización que se produce en la Neoamérica, y la criollización que se apodera de las otras Américas, no es distinta de la que opera en el mundo entero.³⁶

(GLISSANT, 2009, p.17)

A proposta teórica de Édouard Glissant (2002, 2005) é a de que existem dois tipos de construção relacional que se distinguem principalmente por sua característica de determinação ou indeterminação, isto é, controle ou aleatoriedade dos resultados. Para Glissant, o primeiro processo, que é controlado e determinado, no qual é possível determinar quais serão as características que prevalecerão e serão mantidas, é chamado de **mestiçagem**. Para Glissant, como vimos no título anterior, esse é o tipo de interação que esse seria o processo na relação entre o colonizador e o colonizado, gerando um resultado polarizado.

Já o segundo processo se pauta nos preceitos da Teoria do Caos, na qual a interação das variáveis é tão grande e complexa que não é possível determinar o nível de relevância que a interação de uma variável produz nos resultados que serão gerados. Por conseguinte, os resultados não podem ser previstos nem determinados. A este processo, Glissant chama de **crioulização**. O termo cunhado por Glissant (2002, 2005) tem origem na língua crioula, em virtude de esta surgir a partir de um processo de interação cujo resultado final não pode ser determinado. Para ele, este seria o termo mais adequado para indicar o processo de interação cultural, pois considera a inexistência de um poder que controle e polarize os resultados gerados na interação. Glissant reforça essa escolha:

³⁶ A tese que sustentarei é que a crioulização que se produz na Neoamérica, e a crioulização que se apodera das outras Américas, não é distinta da que opera no mundo inteiro.

¿Y por qué criollización y no mestizaje? Porque la criollización es imprevisible, mientras que los efectos del mestizaje son fácilmente determinables. Podemos determinar estos efectos en las plantas mediante esquejes y en los animales mediante cruces, podemos calcular que los guisantes rojos y los guisantes verdes cruzados mediante injertos darán en tal generación un determinado resultado, y en tal otra un resultado distinto. Pero la criollización es un mestizaje con un valor añadido, el que le confiere la imprevisibilidad.³⁷ (GLISSANT, 2002, p. 21)

A imprevisibilidade, como citada no trecho, é um valor que se soma aos resultados, ao invés de limitá-los. É essa imprevisibilidade que atua na diversidade existente na Poética da Relação, permitindo a existência da variedade cultural. É importante notar também que, apesar de existir essa imprevisibilidade na Teoria do Caos, as condições iniciais permitem que se possam lançar previsões acerca do resultado das interações que ocorrem, permitindo que seja possível ter um vislumbre sobre os resultados. Não obstante, o fator imprevisibilidade faz com que haja um grau de incerteza sobre qualquer previsão que se faça, sendo que, quando mais longe das condições iniciais, mais imprecisa é a previsão.

Uma outra idéia que gostaria de abordar é que um dos princípios do errático de certos sistemas deterministas provém do fato de que nesses sistemas existe uma sensibilidade às condições iniciais. Essa sensibilidade às condições iniciais faz com que, a um dado momento, um erro de majoração ou de minoração na apreciação dessas condições iniciais possa multiplicar-se infinitamente e de maneira errática no interior do sistema. Interessei-me muito por essa idéia porque nela reencontrei uma outra idéia que eu havia formulado – a visão profética do passado. (GLISSANT, 2005, p. 102)

Dentro dessa perspectiva, para Glissant, o local onde se processa esse amálgama de diversas fontes - partes que permanecem e partes que se perdem, sem que possamos prever quais serão as partes permanentes e as perdas - é o “caos-mundo”:

Entiendo por caos-mundo – he repetido esta locución bastantes veces a lo largo de estas conferencias – la colisión, la intersección, las refracciones, las atracciones, las

³⁷ E porque crioulização e não mestiçagem? Porque a crioulização é imprevisível, enquanto os efeitos da mestiçagem são facilmente determinados. Podemos determinar estes efeitos nas plantas através de cortes e nos animais através de cruzamentos, podemos calcular que as ervilhas vermelhas e as ervilhas verdes cruzadas mediante enxertos darão em certa geração um determinado resultado, e em uma outra um resultado distinto. Mas a crioulização é uma mestiçagem com valor agregado, o que lhe confere a imprevisibilidade..

convivências, las oposiciones, los conflictos entre las culturas de los distintos pueblos de la totalidad-mundo contemporánea.³⁸ (GLISSANT, 2005, p. 82)

Assim, no “caos-mundo” não há prioridade para cada aspecto, tudo dependerá de uma infinidade de fatores que provocará a sua preponderância ou seu detrimento no resultado final da interação. “Esse é um dos dados do caos-mundo, isto é, a anuência ao seu ‘entorno’ ou o sofrimento em seu ‘entorno’ são igualmente operantes como via e meio de conhecimento desse ‘entorno’ (GLISSANT, 2005, p.105).

A diferenciação que Glissant (2002, 2005) propõe entre mestiçagem e criouliização nos permite vislumbrar a existência do que seria uma proposta relação ideal, isto é, em que a interação e os resultados de amálgama aconteceriam sem qualquer tipo de intervenção. Obviamente, como vimos anteriormente, existe uma série de conflitos e contradições que se estabelecem durante a relação entre diferentes culturas. Não obstante, é interessante percebermos em que ponto essa proposta de relação em que não há polarização se integra com as correntes de defesa da Negritude, contribuindo para que haja uma valorização dos aspectos culturais dos povos anteriormente colonizados que passam a ter espaço irrestrito na construção cultural.

Na atualidade é possível perceber que, em certo grau, há elementos culturais que se integram nas culturas dos países mesmo quando há resistência, indicando a incapacidade de determinação dos resultados das interações culturais globais. Não obstante, esse processo não pode ser generalizado. No entanto, Glissant defende o caráter errático que se contrapõe aos sistemas de pensamento, ou pensamentos de sistema, que já não são capazes de identificar ou de representar a realidade.

Minha convicção é que os sistemas de pensamento ou os pensamentos de sistema não mais possibilitam o contato com o real, não mais fornecem a compreensão nem a dimensão do que acontece realmente nos contatos e nos conflitos de cultura. Porque a dimensão errática – que segundo a ciência do caos é a dimensão dos sistemas deterministas de múltiplas variáveis – tornou-se a dimensão do “Todo-o-mundo”. (GLISSANT, 2005, p.104)

³⁸ Entendo por caos-mundo – repeti esta locução bastantes vezes ao longo destas conferências – a colisão, a intersecção, as refrações, as atrações, as convivências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos distintos povos da totalidade-mundo contemporânea.

Essa incapacidade dos pensamentos de sistema para analisar eficientemente a realidade pode ser evidenciada também no chamado pensamento de rastro, isto é, na existência de características latentes que não ficam aparentes na sociedade, mas ressurgem em momentos determinados, passando a vigorar novamente como variável do sistema. "El pensamiento de Rastro es aquel que se inserta hoy día más eficazmente en la falsa universalidad de los pensamientos de sistema"³⁹ (GLISSANT, 2002, p.19).

O pensamento de Rastro também se identifica intimamente com o que Glissant chama de visão profética do passado, isto é, a reconstrução profética do passado, que é mais do que apenas memória fatural, mas memória construída. A crioulização permite, então, uma reconstrução de memória mais adequada que a mestiçagem, pois tende a recuperar as características latentes que estão presentes na visão profética do passado.

Essa teorização é importante para identificar as características de mestiçagem e crioulização dentro da obra de Dany Laferrière, no contexto de relação entre negro e branco abordada nela, assim como o deslocamento e a permeabilidade que ocorre dentro desse espectro.

3. O sexo civilizador

Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer, traduzido para o português com o título *Como fazer amor com um negro sem se cansar*, foi a primeira obra publicada por Dany Laferrière, autor nascido no Haiti que, após o exílio auto-imposto para garantir a sobrevivência durante a ditadura de Baby Doc (Jean-Claude Duvalier), se muda para o Canadá, onde começa a escrever seus romances. A obra lançada em 1985, já demonstra uma força ao defender a identidade negra dentro de uma perspectiva de dominação colonial.

No trecho de Bosi (1992, p. 28-29) citado anteriormente, é possível reconhecer o mecanismo de interação sexual que influenciou no surgimento da mestiçagem, o qual foi antes "falocrático" do que democrático. Isto é, a interação acontecia dentro de um contexto de dominação em que a vontade não era bilateral, e o coito era violentamente imposto. Esta imposição sexual se desenvolve juntamente com a ideia de primitivismo do negro, contrapondo-o ao ser civilizado, indicando uma diferença de capacidades.

Dany Laferrière (2012) recupera esse fator de dominação sexual em seu primeiro romance, explicitando-o desde o título. No entanto, ele o faz deslocando a posição do

³⁹ O pensamento de rastro é aquele que se insere hoje em dia mais eficazmente na falsa universalidade dos pensamentos de sistema.

negro dentro dessa relação, retirando-o de um lugar de submissão e colocando-o no lugar de poder. Assim, o negro passa a ser o alvo da mais alta ambição, e não apenas objeto de desejo. Essa posição de questionamento se torna mais explícita dentro do texto, quando Laferrière coloca em xeque a ligação entre o primitivismo e a sexualidade:

Como eu gostaria de saber, de ter certeza de que o mito do Negro animal, primitivo, bárbaro, que só pensa em trepar, ter certeza de que tudo isso é verdadeiro ou falso. Aqui. Direto. Definitivamente. De uma vez por todas. Ninguém lhe dirá, meu amigo. O mundo está abarrotado de ideologias. (LAFERRIÈRE, 2012, p. 44)

Ele propõe a desconstrução do mito do negro animalesco, primitivo, bárbaro, e em consequência inapto para a supremacia da civilização. Primeiramente, não há quem possa dar a resposta, e qualquer que seja não passará de ideologia. As personagens principais do romance reforçam esse contexto, mostrando conhecimento e gosto por literatura, música, arte e religião, elementos sociais reconhecidos dentro do contexto civilizatório. Buba, colega de quarto de Vieux, é tomado muitas vezes, inclusive, como guru: “Buba está sentado no Divã como um velho monge budista, decifrando os ideogramas de Li Po, com Miz Suicida aos seus pés bebendo cada uma de suas palavras” (LAFERRIÈRE, 2012, p.59).

Nessa linha de pensamento, o sexo se desvincula do primitivismo, e pode ser visto como uma via legítima de construção da relação social. O sexo passa a ser, portanto, um atributo de poder para o negro, e não para o branco. É como se a recuperação da posição social, do reconhecimento do negro se fizesse possível através desse instrumento de dominação que foi tão amplamente utilizado pelos colonizadores europeus. Essa inversão de papéis é pontuada durante o romance:

Miz Literatura termina de arrumar a mesa. Ela põe a água do chá para ferver. Eu me acomodo. Ela me serve vinho. Fecho os olhos. Ser servido por um Inglesa (Alá é grande). Estou satisfeito. Finalmente, o mundo se curva aos meus desejos. (LAFERRIÈRE, 2012, p. 27)

Miz Literatura é mulher branca que se curva aos desejos de manter relação com a personagem principal, *Vieux*. Fato é que há um visível apagamento da sua identidade, identificando-a com uma característica específica, algo que se repete no romance com todas as mulheres com quem as personagens principais se relacionam: Miz Literatura,

Miz Sophisticated, Miz Snob, Miz Mystic, e assim por diante. É como a reprodução do processo colonizador em sentido inverso, muitas vezes reforçando características na identificação dessas personagens que são atributos de civilidade, opostos ao primitivismo. Isso reforça, também, a desvinculação entre primitivismo e sexo, ou entre civilização e a falta dele.

O sexo passa então a ser esse elemento de poder que revigora a luta de retomada da identidade e da soberania. É preciso ressaltar também que esse ato sexual não é conciliatório, é revolucionário. No segundo capítulo do livro, o autor nos apresenta o papel que o sexo tem na sua narrativa:

Transar com um Negro é diferente. A América ama trepar diferente. A vingança negra e a má consciência branca juntas na cama, isso dá uma noite daquelas! Em todo caso, foi preciso quase arrancar dos dormitórios negros aquelas garotas de bochechas rosadas e cabelos loiros. O grande Negro do Harlem transa até não poder mais com a filha do Rei do Tédio, a mais branca, a mais insolente, a mais racista do campus. O grande Negro do Harlem tem o delírio de enrubar a filha do proprietário de todos os barracos insalubres do 125º (seu bairro), trepando com ela por todos os consertos que o safado do pai dela jamais fez, fornicando com ela pelo horrível inverno do ano passado que matou o seu irmão mais novo de tuberculose. E assim a jovem Branca também goza pra valer. **É a primeira vez que alguém manifesta por ela esse tipo de ódio. O ódio no ato sexual é mais eficaz do que o amor.** " (LAFERRIÈRE, 2012, p.19, grifo meu)

O trecho deixa evidente que a retomada do aspecto sexual atribuído ao negro não é feito de maneira comemorativa ou auto-afirmatória, mas como elemento que, estando presente na ipseidade, é recuperado dentro de uma perspectiva de subversão e revolução, como se juntamente com o sêmen fosse introjetado o gérmen que reverterá o status quo estabelecido. É uma tentativa de reverter a posição degradada do negro. É possível perceber esse aspecto no texto na seguinte passagem:

Eu sonhava com isso. Babava. Não ousaria pedir. Um ato tão... eu sabia que enquanto ela não tivesse feito, não seria totalmente minha. É isso, o drama nas relações sexuais do Negro e da Branca: enquanto a Branca ainda não tiver feito um ato qualquer julgado degradante, não podemos afirmar nada. É que na escala de valores ocidentais, a Branca é inferior ao Branco e superior ao Negro. É por isso que ela só consegue gozar de verdade com o Negro. Não é nada de outro mundo, mas com ele ela pode ir até o fim. A verdadeira relação sexual é desigual.

A Branca deve fazer o Branco gozar, e o Negro, a Branca. Daí o mito do Negro grande ganhão. Bom de cama, sim. Mas não com a Negra. É a Negra que deve fazer o Negro gozar. (LAFERRIÈRE, 2012, p. 43)

A evidente submissão permite que haja uma aproximação entre o negro e o branco, isto é, o negro assume a posição social do branco a partir da consumação do ato sexual degradador. É interessante notar que aqui existe um deslocamento na posição marcada pelo negro e pela branca, reestruturando a imagem que Bosi nos propôs. O abismo social existente entre os dois polos é suprimido nesse momento.

Fanon (1952) também aborda a questão da relação sexual entre o negro e a branca dentro da mesma perspectiva que Laferrière. Através dessa relação, o negro recupera o reconhecimento social, recupera um espaço de poder, pois se iguala ao branco:

De la partie la plus noire de mon âme, à travers la zone hachurée me monte ce désir d'être tout à coup blanc.

Je ne veux pas être reconnu comme Noir, mais comme Blanc.

Or — et c'est là une reconnaissance que Hegel n'a pas décrite — qui peut le faire, sinon la Blanche ? En m'aimant, elle me prouve que je suis digne d'un amour blanc. On m'aime comme un Blanc.

Je suis un Blanc.

Son amour m'ouvre l'illustre couloir qui mène à la prégnance totale...

J'épouse la culture blanche, la beauté blanche, la blancheur blanche.⁴⁰

(FANON, 1952, p.51)

Logicamente que não podemos perder de perspectiva aspectos inerentes à colonização, relacionados diretamente com a mestiçagem, que geram comportamentos e atitudes arraigados no apagamento cultural do dominado e na reafirmação cultural do dominador. Um destes comportamentos é a tentativa de conquista do mesmo lugar que o dominador possui o mesmo lugar de dominação.

Dentro desta perspectiva, a personagem principal *Vieux* se encontra nesse entrelugar a partir da relação direta com o mundo **estrangeiro**, tentando integrá-lo, conquistá-lo. No momento é apenas o sexo que o permite fazê-lo, até que seja possível estabelecer-se através de meios mais reconhecidos (no mundo que quer conquistar), como a literatura. Há, portanto, uma visível relação de construção identitária

⁴⁰ Da parte mais negra da minha alma, através da zona hachurada me toma esse desejo de ser de uma vez branco. Eu não quero ser reconhecido como Negro, mas como Branco. Mas – e aí está um reconhecimento que Hegel não descreveu – quem pode fazê-lo senão a Branca? Ao me amar, ela me prova que eu sou digno de um amor branco. Amam-me como um Branco. Eu sou um Branco. Seu amor me abre o ilustre corredor que leva à pujança total... Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca.

transcultural, e híbrida, que possui uma autoafirmação étnica da origem, ao mesmo tempo em que essa autoafirmação identitária reafirma as raízes, integra também a cultura e os costumes do outro, do dominador. Existe sempre um embate, uma relação conflituosa.

Ao mesmo tempo em que existe uma tentativa de integração com o outro, de aceitação, há também um movimento de manutenção da memória e da identidade que se conflitam dentro do espaço interior do ser. É o mesmo ser dominado que passa a dominar a partir da relação objetual que sofre (o que ambigualmente abre caminho para o deslocamento dessa situação), mas que também se coloca inferiorizadamente aquém das capacidades de conquista de alguém inteiramente inserido naquela sociedade. Ele quer se tornar branco, como diz Fanon (1952, p.7) “*Le Noir veut être Blanc*”⁴¹.

Podemos perceber então que a situação é muito integrada com o que propõem tanto Fanon (1952) quanto Glissant (2002, 2005). Este, primeiramente, por se tratar de uma situação desigual, desequilibrada. Portanto, existindo esse polo centralizador do poder que afasta os demais de seu centro, o que existe é uma relação de “mestiçagem” e não de “crioulização”. Isso faz com que recuperemos as ideias de Fanon que se formam exatamente sobre o mesmo entendimento acerca da diferença notada por Glissant, isto é, da relação desigual existente entre as partes. Dentro dessa perspectiva de mudança de panorama, as máscaras brancas são utilizadas como tentativa de integrar o mundo estrangeiro que não lhe reservou lugar. Ainda é a sociedade branca operando.

4. Vers le sud – a atração irresistível

Em *Vers le sud*, obra lançada em 2006, Dany Laferrière apresenta uma narrativa focada em uma atração exercida pelas terras do sul (isto é, o **sul global**) sobre os habitantes do norte. Isto é, reforça diversos aspectos relacionados tanto com a paisagem quanto com a vida social local que causam essa atração. Essa atração é irresistível:

Ce n'est pas la première fois que je viens à Port-au-Prince. C'est la deuxième. (...). J'ai attendu deux ans avant de revenir. Pamela, je l'appelle Pam, ma meilleure amie, dit que j'agissais comme une droguée en manque durant ces deux ans. Moi, je prétends qu'aucun drogué n'a vécu ce que j'ai vécu. J'ai souffert dans mon corps, dans ma tête,

⁴¹ O Negro quer ser Branco.

dans mon ventre, dans mon sang, toutes les douleurs imaginables pensant ces deux dernières années. Chaque jour. Chaque nuit. Chaque heure.⁴²

(LAFERRIÈRE, 2006, p. 141-142)

Há vários elementos articuladores dessa atração que se apresentam em cada uma das diferentes narrativas presentes na obra. Todos esses elementos podem ser vinculados à ideia de primitivismo, intrínsecos às sociedades **subdesenvolvidas**, ou **em desenvolvimento**. Não obstante, são esses elementos presentes no cenário apresentado que, ao exprimir as mazelas estruturais dos países do sul (global), permitem o deslocamento de posição entre colonizador e colonizado, dominador e dominado, e, em consequência, a mudança de perspectiva de poder.

O próprio ambiente digno de um *tableau naïf*, atrai Laura, uma intelectual nova iorquina a abandonar tudo para viver no Haiti, plantando arroz (LAFERRIÈRE, 2006, p. 82-87). Faz o mesmo com Becky, que abandona marido e filhos para viver na terra que acabara de conhecer. (LAFERRIÈRE, 2006, p. 88-106).

Logicamente, da mesma maneira que em *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*, em *Vers le sud* o sexo, visto através de um prisma de violência, é um dos elementos articuladores da atração, especialmente no capítulo homônimo à obra, em que fica explícito o sexo enquanto ofício (ilícito) como um dos elementos que provoca esse deslocamento das pessoas em direção ao sul. Albert, funcionário do hotel Hibiscus, relata "*Et que vois-je? Des femmes perdues, des bêtes assoiffées de sang et de sperme. Et qui en est la cause ? lui, le maître du désir. Il a dix-sept ans, des yeux de braise, un profil pur. Legba : le prince des ténèbres*"⁴³. (LAFERRIÈRE, 2006, p. 152)

O sexo é, portanto, um dos elementos que transporta as mulheres presentes no texto para uma situação de dependência dos garotos haitianos. É precioso ressaltar que essas mulheres, em sua maioria, são mulheres mais velhas e bem-sucedidas, com reconhecimento social e profissões esclarecidas: As profissões são também de renome, como professora de literatura (LAFERRIÈRE, 2006, p. 37), diretora de colégio (p. 10), intelectual nova iorquina (p.82), esportista de esporte olímpico (p. 88), jornalista (p.125) e professora de literatura contemporânea (p. 143).

⁴² Esta não é a primeira vez que venha para Porto Príncipe. É a segunda. (...). Eu esperei por dois anos até retornar. Pamela, eu a chamo Pam, minha melhor amiga, diz que eu agia como uma drogada em abstinência durante esses dois anos. Da minha parte, acho que nenhum drogado viveu isso que eu vivi. Eu sofro no meu corpo, na minha cabeça, no meu ventre, no meu sangue, todas as dores imagináveis pensando estes dois últimos anos. Cada dia. Cada noite. Cada hora.

⁴³ E o que eu vejo? Mulheres perdidas, bestas sedentas de sangue e esperma. E quem é a causa disso? Ele, o mestre do desejo. Ele tem dezessete anos, olhos de brasa, um perfil puro. Legba: o príncipe das trevas.

Mas é especialmente esse fato que torna o deslocamento ainda mais importante, pois é o racionalismo e o esclarecimento do povo civilizado que se curva ao primitivismo caribenho: às paisagens naturais, ao ambiente tropical e ao seu povo. Ele se torna um elemento de poder sobre o colonizador também. Essa imagem fica muito explícita na vingança que a personagem Charlie projeta em Missie por ter tratado mal seu pai, que é empregado do tio de Missie: “*Il décide de ne pas la prendre aujourd’hui. Elle souffre, mais sa douleur est son plaisir*⁴⁴” (LAFERRIÈRE, 2006, p. 80). Essa passagem marca o ponto de ruptura no qual Missie tenta manter a posição social correlata ao seu círculo de convívio no Haiti, o *Cercle Bellevue* (um clube de campo frequentado apenas pelas pessoas de elevado status social que vieram do norte para viver no Haiti), mas não consegue, cedendo ao desejo por Charlie, que se coloca em uma posição de dominação sobre ela. É ele quem controla a situação.

Essa dominação também fica explícita na passagem em que Mme. Saint Pierre leva o jovem Fanfan para ter relações sexuais com ele, se colocando em uma situação visivelmente frágil e vulnerável:

Pas de témoin. Je regarde calmement le paysage défiler : les maison, les gens, les arbres. On arrive à Pétionville. La route est légèrement mouillée et très escarpée à certains endroits, mais cette voiture roule si confortablement que je ne sens aucun danger. Le calme plat. Je prends tellement plaisir à être dans cette bagnole que j’en ai presque oublié la présence de Mme Saint-Pierre à mes côtés. Toujours nerveuse⁴⁵.
(LAFERRIÈRE, 2006, p. 31)

Estas passagens mostram com clareza uma faceta importante: a incapacidade de dominação que o norte tem sobre o sul. O norte é visivelmente mais vulnerável nos trechos apresentados. Não obstante, não é o que se passa em termos econômicos, e a própria obra explicita a diferença econômica entre o *Cercle Bellevue* e a zona mais pobre da cidade. É claramente marcada a situação de pobreza e falta de perspectiva dos haitianos, que se lançam em atividades ilícitas, em contraposição às pessoas vindas do norte.

É perceptível também a existência de desigualdade e de outros aspectos relacionados à colonização. Não obstante, em face da atração irresistível que o local

⁴⁴ Ele decide não a tomar hoje. Ela sofre, mas a dor dela é o seu prazer.

⁴⁵ Nenhuma testemunha. Eu assisto calmamente a paisagem desfilar : as casas, as pessoas, as árvores. Nós chegamos a Pétionville. A estrada está ligeiramente molhada e muito escarpada em certos lugares, mas este carro roda tão confortavelmente que eu não sinto medo algum. Calma plena. Tenho tanto prazer de estar nesse possante que quase esqueci da presença da Mme. Saint-Pierre. Muito nervosa.

produz sobre os habitantes do norte, a relação passa a ter mais equilíbrio, apesar de as mazelas sociais continuarem existindo. Isso direciona a construção da relação para moldes mais próximos à criouliização, proposta por Glissant (2002, 2005).

As obras citadas até aqui, *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* e *Vers le sud*, propõem, ambas, uma redefinição da perspectiva de interação entre colonizador e colonizado através do sexo. O ato sexual permite o deslocamento do centro de poder, criando uma relação mais ambivalente. Não obstante, tomando a perspectiva do colonizado, perceptível através das personagens principais, existem vários pontos de contradição entre a afirmação da própria identidade e o desejo de tomar o lugar do colonizador. São as múltiplas realidades se moldando na perspectiva pós-moderna.

É possível perceber, também, que o sexo também permite um deslocamento do colonizador, que deixa se afasta do que é tido como civilizado para sei aproximar com funções mais instintivas do ser humano. Esse movimento que acontece de ambos os lados permite desenhar um movimento que tende ao nivelamento da relação., representando a civilização, se inserir na sociedade na posição do colonizador.

Logicamente, em ambas as obras, a situação econômica e social do Haiti continua precária, porém, o estrato que forma aquela sociedade ganha uma nova perspectiva sobre si mesma, reforçando aspectos que podem ser utilizados para a criação de memória e, em consequência, para a criação de identidade.

5 Je suis un écrivain japonais

Em uma direção mais cosmopolita que as abordadas anteriormente, a obra *Je suis un écrivain japonais* nos faz refletir sobre a pertinência de termos como identidade e nacionalidade, a partir do momento em que a personagem principal decide escrever um romance intitulado *Je suis un écrivain japonais*. Ao assinar o contrato após a proposição do título do romance, a personagem dirá "c'est assez banal, tout compte fait – sauf le mot japonais. Dans mon cas, ce n'est pas une plaisanterie, car je me considère vraiment comme un écrivain japonais"⁴⁶ (LAFERRIÈRE, 2009, p.14). É preciso esclarecer que o romance é autoficcional, portanto, apresentando uma personagem principal de origem caribenha, que está em Montreal.

⁴⁶ É bem banal, no final das contas – exceto a palavra japonês. No meu caso, não é um gracejo, pois me considero verdadeiramente como um escritor japonês.

É importante atentarmos também para as questões étnicas que são relacionadas com o estabelecimento da nacionalidade. Segundo Bauman (2001, p.215), “a comunidade do evangelho comunitário é étnica, ou uma comunidade imaginada no padrão de uma comunidade étnica”. Isto é, o modelo étnico foi seguido como forma de aparelhamento do sistema identitário das comunidades, de maneira que fenótipos e práticas culturais aproximam e integram pessoas em um mesmo ambiente social. Logicamente que, ao mesmo tempo em que incluem aquelas que se assemelham, excluem as que se diferenciam, criando essa barreira étnica que estabelece a comunidade. É a mesma barreira que leva Fanon (1952, p. 6) a afirmar que “(...) *le Noir n'est pas un homme. (...) Le noir est un homme noir*”. São posições sociais, culturais, econômicas e étnicas que estão em jogo, e, no momento em que se propõe a ficcionalmente adotar uma nacionalidade diferente, as indagações acerca da pertinência e autorização para fazê-lo entram em cena.

A personagem questiona o que seria, de fato, um escritor japonês:

D'où l'interrogation fondamentale: c'est quoi un écrivain japonais? Est-ce quelqu'un qui vit et écrit au Japon? Ou quelqu'un né au Japon qui écrit malgré tout (il y a des peuples qui sont heureux sans connaître l'écriture)? Ou quelqu'un qui n'est pas né au Japon, ni ne connaît la langue, mais décide de but en blanc de devenir un écrivain japonais? C'est mon cas. Je dois me le rentrer dans la tête: je suis un écrivain japonais.⁴⁷

(LAFERRIÈRE, 2009, p.19)

Laferrière questiona a real ligação com os fatos de origem, isto é: local de vivência, local de escrita, local de nascimento, ou a simples escolha de tornar-se. Ele reforça, posteriormente, a questão relacionada ao tornar-se:

Quand, des années plus tard, je suis devenu moi-même écrivain et qu'on me fit la question: “Êtes-vous un écrivain haïtien, caribéen ou francophone?” je répondis que je prenais la nationalité de mon lecteur. Ce qui veut dire que quand un Japonais me lit, je deviens immédiatement un écrivain japonais.⁴⁸ (LAFERRIÈRE, 2009, p.25)

⁴⁷ Daí a interrogação fundamental: o que é um escritor japonês? É alguém que vive e escreve no Japão? Ou alguém nascido no Japão que escreve a despeito de tudo (há povos que são felizes sem conhecer a escrita)? Ou alguém que não nasceu no Japão, nem conhece a língua, mas decide do dia para a noite se tornar um escritor japonês? É meu caso. Tenho que colocar na cabeça : sou um escritor japonês.

⁴⁸ Quando, alguns anos mais tarde, eu mesmo me tornei escritor e me fizeram a pergunta: "você é um escritor haitiano, caribenho ou francófono?" Eu respondi que eu adotava a nacionalidade do meu leitor. O que quer dizer que quando um japonês me lia, eu me tornava imediatamente um escritor japonês.

O que está em questão é, de fato, o constante movimento de transformação no qual estamos inseridos, especialmente na atualidade, quando o trânsito da informação é rápido, quando o deslocamento espacial também o é, quando a liquidez identitária permite uma relação de interação muito maior. Exemplo disso é o movimento que a personagem principal faz no romance no sentido de se tornar um escritor japonês. Decide que deve conhecer alguém japonês para aprender a sê-lo, pois supostamente não conhece nada do mundo japonês. De fato, chega a conviver com um grupo de cantoras japonesas que está em Montreal. Nesse sentido, é interessante notar que o local de relação não é a origem de nenhum dos lados da relação, portanto, há, ao menos, três elementos culturais que interagem, permitindo o devir desse ser pós-nacional.

Evidentemente há vários aspectos que vão se influenciar mutuamente nessa construção identitária, surgida a partir da relação entre as personagens. Mas é fato, que apesar da adoção do título, há vários elementos que continuam identificando a personagem principal como haitiana. É latente, portanto, existência de elementos que convivem e que se influenciam mutuamente para a criação da identidade.

Logicamente, que a obra é um campo fértil para a verificação de aspectos relacionados com o que Glissant (2002, 2005) define como mestiçagem e como criouliização, derivando, primeiramente do fato da necessidade de autorização sobre o ser japonês, da identificação do que é realmente ser japonês, expresso pelos representantes da embaixada, e da própria construção da relação, quando a personagem visivelmente não possui o desejo de adquirir as características culturais japonesas para si.

É evidente, dentro da obra, a abordagem sobre as questões de hibridização cultural, mas não somente. Abrangendo um aspecto muito peculiar à pós-modernidade, em que a individualidade não somente permite que haja distinção entre a identidade individual da coletiva, como permite que essa identidade individual trace relações com diversas identidades coletivas para criar a si mesma, de maneira que as camadas se inter-relacionem. Nas palavras de Hall:

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a idéia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um 'sentido de si' estável é chamada, algumas vezes de deslocamento ou descentração do sujeito.(HALL, 2006, p.9)

O sujeito pós-moderno não é definido por uma identidade única e sólida. Essa identidade é líquida, cambiável, está em constante reformulação. *Je suis un écrivain japonais* demonstra exatamente isso, essa fluidez e cambialidade que se perpetua.

Considerações finais

Os romances de Dany Laferrière abordados aqui nos permitem colocar em perspectiva os resultados do colonialismo existentes na América caribenha, em especial para “*l’homme noir*”, os quais podem ser transpostos para as realidades dos demais países latino americanos, de maneira geral.

As concepções identitárias geradas a partir desse sistema político-econômico são demarcadas e vinculadas a um primitivismo que muitas vezes é utilizado como justificativa para a longa dominação colonial. Não obstante, na mesma senda do movimento de Negritude iniciado por Aimé Césaire (2010) e Léopold Senghor (1964), que buscam recuperar e reafirmar a identidade suprimida, os romances recuperam os aspectos identitários em um movimento de revalorização, subvertendo a oposição dialógica de ovação do colonizador e repulsão do colonizado.

A Negritude é a concepção sobre a trajetória do povo arrancado das suas raízes na África e levado a outros continentes para viver uma história de dominação e servidão. Uma dominação que teria laços econômicos e consequências sociais duradouras, as quais, apesar da abolição das escravidões (tardiamente, inclusive), não teve as suas mazelas resolvidas.

É interessante pensar que os locais mais proeminentes no estabelecimento do movimento negro foram às ilhas na América Central, onde a concentração de escravos foi muito grande devido ao tráfico de escravos africanos, mas que pode ser vista como uma dissociação da raiz primordial africana. Não obstante, é imperioso lembrar que foi nessas ilhas que se iniciou a derrubada do poder colonizador, com o processo de independência do Haiti, sendo um dos marcos mais importante na abolição da escravidão.

No *Discurso sobre a Negritude*, Aimé Césaire (2010, p. 108-109) afirma que:

A Negritude, aos meus olhos, não é uma filosofia.

A Negritude não é uma metafísica.

A Negritude não é uma pretenciosa concepção do universo.

É uma maneira de viver a história dentro da história; a história de uma comunidade cuja experiência parece, em verdade, singular, com suas deportações de populações, seus deslocamentos de homens de um continente a outro, suas lembranças distantes, seus restos de culturas assassinadas.

(...)

Pode-se dizer que a Negritude, em seu estágio inicial, pode ser definida primeiramente como tomada de consciência da diferença, como memória, como fidelidade e como solidariedade.

Mas a Negritude não é apenas passiva.

(...)

Ela é um despertar; despertar de dignidade.

Ela é uma rejeição; rejeição da opressão.

Ela é luta, isto é, luta contra a desigualdade.

Ela é também revolta.

Os romances de Laferrière também são a tomada de consciência sobre a situação do negro, permitindo a retomada da memória e da identidade perdida, e assim a autoafirmação. É, no mesmo movimento de Aimé Césaire, um despertar para a realidade da situação em que se encontra o negro na sociedade em relação ao branco, permitindo reconhecer os efeitos ainda duradouros da colonização. É uma rejeição ao esse *status quo*: Laferrière utiliza vários artifícios, em especial o sexo nas obras *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* e *Vers le sud*, como meio de quebra da opressão, permitindo deslocamento do poder entre colonizador e colonizado. É a luta contra a desigualdade sofrida pelo negro. É uma revolta, “o ódio no ato sexual é mais eficaz que o amor” (LAFERRIÈRE, 2012, p.19).

Assim, é possível notar um encaminhamento para o movimento de crioulição proposto por Glissant, isto é, a existência de um entre lugar onde as interações interculturais acontecem sem prevalência de qualquer dos componentes da interação, gerando os resultados imparciais. Isso é especialmente claro em *Je suis un écrivain japonais*. Da mesma forma que não existe controle sobre a relação que se constrói no romance, sendo dependente dos acontecimentos que estão alheios à personagem principal, a crioulição de Glissant (2002, 2005) também é imprevisível, e o resultado da sua interação é indeterminável.

Essas considerações me permitem retomar as noções de criouliização e de mestiçagem. Esquemmatizando ao máximo, diria que a mestiçagem é o determinismo, e em contraposição, a criouliização é produtora de imprevisibilidade. A criouliização é a impossibilidade de previsão. Podemos prever ou determinar a mestiçagem, mas não podemos prever ou determinar a criouliização. (GLISSANT, 2005, p.106)

A partir da análise das obras é possível, portanto, repensar tanto a estrutura identitária da sociedade atual, especialmente na América Latina, quanto os mecanismos de interação que atuam diariamente nessa construção. O mundo pós-moderno já não é constituído da mesma forma que na modernidade, a liquidez, como diria Bauman (2001), é uma característica desse mundo que está em interação constante e modificação constante. Laferrière nos permite olhar com criticidade para o nosso próprio mundo e reconhecer os mecanismos que atuam na interação diária, linguística, cultural, econômica, que permitem a construção de uma sociedade que permita maior igualdade entre todas as pessoas.

Por isso, a obra de Dany Laferrière é importante para entendermos não apenas a Negritude, ou os movimentos do pós-colonialismo, mas para compreendermos a própria questão de construção e funcionamento da sociedade no contexto da pós-modernidade. Para compreendermos a relação existente entre a interação contínua que existe entre os povos e a criação de memória e identidade.

Referências bibliográficas

BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BONNICI, Thomas (org). **Resistência e intervenção nas literaturas pós-coloniais**. Maringá: Eduem, 2009.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 4ª ed. 11ª Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad**. Cidade de México: Grijalbo, 1990.

CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. Trad. Maria Leticia Ferreira. 1ª ed. 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2012.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso Sobre a Negritude**. Org. Carlos Moore. Col. Vozes da Diáspora Negra, vol. 3. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

FANON, Frantz. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Éditions du Seuil, 1952.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Trad. Enilce Albergaria Rocha. Orig. Introduction à une poétique du divers (1996). Juiz de Fora: UFJF, 2005.

_____. **Introducción a una poética de lo diverso**. Trad. Luis Cayo Pérez Bueno. Coleção Textos del bronce. Barcelona: Ediciones del bronce, 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaine La Guardia Resende et al. 1ª edição atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

LAFERRIÈRE, Dany. **Vers le sud**. Éditions Grasset: Paris, 2006.

_____. **Je suis un écrivain japonais**. Paris: Grasset, 2009.

_____. **Como fazer amor com um negro sem se cansar**. Trad. Heloisa Moreira e Constança Vigneron. São Paulo: 34, 2012.

SENGHOR, Léopold Sédar. **Liberté 1: Négritude et Humanisme**. Paris: Éditions du Seuil, 1964.

TRIGO, Abril. **De la transculturación (a/en) lo transnacional**. In Ángel Rama y los estudios latinoamericanos. Série críticas. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh, 1997.

A Mestiçagem no Quilombo de Palmares

Karla Cristina Eiterer Rocha/UFJF⁴⁹

Introdução

O presente artigo tem como objetivo discutir sobre a mestiçagem no quilombo de Palmares, mostrar o brilho que a diversidade trouxe, para a nossa população e que a soma desses seres, deve ser percebida através de uma perspectiva positiva, na qual o dispositivo da mestiçagem, essa pluralidade seja maior que as fronteiras do nosso entendimento, corroborando para o grande encontro da humanidade. Apresentaremos uma versão poética que narra a história de Zumbi e dos palmaristas: o poema *Song For Anninho* escrito pela poeta negra Gayl Jones, no ano de 1981 o qual traz reflexões, para entendermos melhor os caminhos da nossa História, das diferenças sociais tão profundas no processo de formação nacional, pois foi essa composição de índios, negros e mulatos que fundou o nosso país. Desse encontro nasceu a mestiçagem de corpo, de cultura, de espiritualidade e religiosidade. Como afirma Darcy Ribeiro (1995) temos uma constelação de áreas culturais, com alto grau de homogeneidade, constituindo partes integrantes de uma sociedade maior. Através da análise desse texto poético percebemos que podemos conhecer um pouco mais da comunidade que habitava em Palmares, suas experiências, sua diversidade e resistência.

Muitas relações foram construídas dentro desse espaço territorial tão importante e simbólico para os palmarinos, como testifica o geógrafo Haesbaert (1994) As situações de diáspora que os uniram, os ideais de liberdade e justiça faziam com que as interpenetrações acontecessem e as tensões causadas pelas invasões feitas ao Quilombo, uniram seus habitantes cada vez mais. As lutas contra a dominação geraram muitas vozes resistentes. Muitos guerreiros se engajaram na luta contra a injustiça, incompreensão e a escravidão. Todos combatiam em favor da liberdade. Zumbi, chefe do quilombo dos Palmares, juntamente com outros representantes da coletividade negra,

⁴⁹ Mestra e doutoranda em Estudos Literários pela UFJF. Orientada Professora Doutora Enilce do Carmo Albergaria da Rocha. Desenvolve pesquisa na linha dos Estudos Culturais sobre as representações de Zumbi dos Palmares. O trabalho é resultado de uma pesquisa iniciada na Especialização de Estudos literários que se estendeu até o curso de doutorado.

durante o período escravista brasileiro, empenhou-se na batalha contra a opressão do sistema que impunha o trabalho compulsório aos africanos e a seus descendentes.

1 – O Quilombo de Palmares

Palmares foi o quilombo mais famoso da história brasileira o qual era constituído por vários mocambos multiétnicos e multiculturalistas, era uma nação, com território, comunidade de língua, vida econômica e social, lá os palmaristas puderam edificar os valores de suas culturas, de suas religiões e também fazer uso da agricultura. Possuía uma organização política e militar muito interessante a qual foi muito discutida por diversos historiadores. E para aqueles que tinham coragem de atacá-lo, tornou-se uma fonte importante de títulos de nobreza e privilégios. A partir dessa lógica, almejar a destruição palmarina, e conquistar esse território era bastante representativo, visto que adquiririam glórias diante da monarquia portuguesa. A eliminação de Palmares era, portanto, uma questão capital para as autoridades coloniais. A população que habitava o Quilombo segundo Nascimento (2014) era diversa, alguns provenientes da Guiné, Serra Leoa, Cabo Verde, Ardras. Constavam angolanos, congoleses, outros até nascidos em Pernambuco. Brancos e pobres também somavam parte dessa população, e ainda seguindo com as afirmações de Nascimento (2014) o historiador ressalta que nos primeiros anos havia muitos índios potiguaras. O fato principal que consta nas observações dele era que viviam pessoas de origens diferentes e os elementos dessas culturas se misturavam. Não podemos precisar quanto ao número de quilombolas, vistos que os militares produziam essa fonte escrita e tinham interesse em exagerar nos números, para valorização da missão dada pelo rei de Portugal.

E em 1971, Décio Freitas, um dos autores que teria uma biografia mais completa sobre Zumbi dos Palmares e até mesmo informações mais precisas sobre o Quilombo, foi exilado no Uruguai, na cidade de Montevidéu, onde publicou: *La Guerrilla Negra* (Editorial Nuestra América), o qual foi queimado pelos uruguaios. O autor ingressou duas vezes no Brasil, clandestinamente, com identidade falsa, pois tinha prisão decretada pelo regime vigente. Pesquisou então em Porto Alegre, Rio de Janeiro, Recife e Maceió, em fontes impressas e primárias, mas ainda assim, o autor foi em Portugal ler os papéis que guardam a história completa de Palmares e de Zumbi: cartas pessoais,

entre outros. Não se limitava a compilar informações bibliográficas, mas ia às primitivas fontes. Buscava novas óticas e possibilidades de interpretação dos fatos. Em 1972 conseguiu regressar legalmente ao Brasil, graças a habeas-corpus do Supremo Tribunal Federal. Em 1973 em Porto Alegre, saiu a edição brasileira: *A Guerra dos Escravos* (Editora Movimento), um texto modificado e enriquecido pelas pesquisas que fez, porém, o material que pesquisou em Portugal foi acrescentado em edições posteriores do livro. Depois de um trabalho árduo em 1984, na quinta edição de *Palmares - A Guerra dos Escravos*, Décio Freitas (1982) considerou seu trabalho definitivo e nele trazia confirmações a cerca da diversidade de habitantes que foram protagonistas da grande saga palmarina.

A resistência de Palmares perdurou por muitos anos, transformando-se num estado afro-brasileiro. Tanto a História como a Literatura e a poesia permite-nos resgatar essa memória dos afrodescendentes e apresentar uma reescritura desta presença africana que permeia todo o nosso universo brasileiro. O Quilombo de Palmares tem atraído à atenção de muitos estudiosos, cronistas, antropólogos, sociólogos, geógrafos, historiadores, músicos populares, autores de ficção, artistas plásticos e até mesmo arqueólogos. Segundo os autores Wlamyra R. Albuquerque e Walter Braga Filho (2006), Palmares foi uma comunidade quilombola que se localizava na Serra da Barriga, região que se estendia do rio São Francisco, em Alagoas, até as vizinhanças do cabo de Santo Agostinho, em Pernambuco. Um lugar de difícil acesso, cheio de perigos e dificuldades dadas pela floresta. O solo era fértil e úmido ideal para plantações, local onde os palmarinos garantiram sua subsistência.

De acordo com Edison Carneiro (2011), o nome “Palmares” provinha da palmeira pindoba (*Palma Attalea Pindoba*), cujas plumas dominavam as árvores mais altas. Local para onde os negros fugiam. Os negros habitavam grande número de mocambos, pequenas casas primitivas, cobertas de folhagens e protegido por paliçadas. Lá, havia práticas agrícolas, religiosas e culturais o que era um constante estímulo para os escravos das redondezas. Era chefiado pelo rei Zumbi na sua fase mais decisiva. As guerras dos Palmares eram uma ameaça constante ao sistema escravocrata implantado no Brasil pelo império português. Tornou-se um peso enorme para a coroa portuguesa, a qual enviava muitos soldados, para combates em expedições militares.

Segundo Fernando Paixão (2009), Palmares foi uma sociedade guerreira, com cem anos de duração na história do Brasil, símbolo de resistência da população negra,

forma que o negro achou para viver emancipado. Era uma constelação de movimentos, protestos, espécie de insurreição contra o regime escravista em prol da libertação, em que a minoria excluída se constituía efetiva, lutando contra a escravidão. Não houve nenhum outro quilombo como Palmares. Mesmo sofrendo inúmeras expedições o Quilombo ganhava solidez e os soldados portugueses quase sempre amargavam insucesso. Mas Portugal investia muito para ver sua destruição. Após inúmeras invasões numa sangrenta batalha, todos foram massacrados, pois o quilombo estava enfraquecido. Mesmo com a bravura de Zumbi que não vai sair da memória, o exército numeroso de André Furtado Mendonça consolidou um plano, destruiu a nação palmarina ultrapassando as cercas de proteção, vai à caça de Zumbi, invadindo o quilombo. Muitos negros morreram, mas a trajetória de Zumbi e de Palmares ficou gravada na História. Antônio Soares, negro traidor, rendeu-se ao opressor revelando o esconderijo de seu amigo Zumbi. Com a cilada armada ele não tinha saída e foi assassinado. Morre então, em vinte de novembro o herói da resistência negra, o negro mais fervoroso que viveu nesse Brasil. Nessa data que se consagrou “O Dia da Consciência Negra”, celebrando alegremente o dom da sua existência.

Palmares é um tema clássico, sempre revisitado no estudo sobre quilombos, e Zumbi, o grande líder que se tornou um símbolo de resistência, permanece como figura de interesse para muitos pesquisadores. Devido à importante atuação desse líder palmarino, não há como esquecer sua heroicidade, portanto, ele ganha representação na memória nacional. E esse reconhecimento é marcado por uma parcela das Artes e suas representações.

2- A poeta Gayl Jones e seu poema sobre Palmares

Os escritos sobre esse tema emergem na literatura através do olhar de algumas vozes e dentre elas escolhemos a de Gayl Jones escritora, poeta e romancista. Estadunidense, nasceu em 23 de novembro de 1949, em meio à segregação racial dos Estados Unidos. A autora afro-americana cresceu em Speigle Heights, um bairro de Lexington, Kentucky. Seu pai era um cozinheiro de restaurante e sua mãe, que desejava ser escritora, exerceu apenas trabalho doméstico. Gayl Jones cresceu em uma família de tradição de narrativa oral, sua avó escreveu peças para a igreja e a mãe criava histórias para entreter as crianças e outros membros da família. Jones (1981) começou a escrever

quando tinha sete anos, porque a mãe lia para ela e para o irmão, histórias essas escritas pela própria mãe.

Seus instrutores da escola primária, devido a seu talento, sempre a encorajavam a escrever, apesar de sua timidez. Na sua produção escrita, constam: *Corregidora* (novela) (1975); *Eva's Man* (novela) (1976); *Rato branco* (histórias curtas) (1977); *The Healing* (novela) (1998); *Mosquito* (romance) (1999). Nas coleções de poesia *Canção para Anninho* (1981); *The Hermit-Woman* (1983); *Xarque e outros poemas* (1985). E ainda outros trabalhos como: *Chile Woman* (peça teatral) (1974), *Vozes Liberadoras: Tradição oral na literatura afro-americana* (crítica) (1991). A primeira novela de Jones, *Corregidora* (1975), explorou as conexões entre a escravidão e o presente afro-americano. Sua publicação coincidiu com o pico do Movimento das Artes Negras e conceitos de "africanismo". Críticos renomados, como Hortense Spillers incluem *Corregidora* entre as principais obras produzidas por escritoras negras desde 1965.

Quando Jones (1981) cursou o mestrado na *Brown University*, teve contato com a literatura brasileira e isso possibilitou que sua imaginação e criatividade se expandissem, compreendendo o negro nas Américas, buscando formas e linguagens que mesquem o passado, o presente e o mito. Segundo Stelamaris Coser (2005) é uma nova maneira de se registrar a história brasileira e revisá-la. Recupera identidades perdidas das mulheres silenciadas pelo sistema dominante, tentando imaginar seus sentimentos e conflitos, misturando fato e ficção. Gayl Jones faz parte das gerações de escritores que revira a história pelo avesso, imaginando-a, investiga as margens a fim de questionar documentos e interpretações estabelecidas, explora ambiguidades e paradoxos.

A autora usa a história oral para privilegiar os excluídos, os marginalizados, com isso realça a relevância de memórias subalternas que de alguma forma se opõem à memória trazida pela história hegemônica. Diante disso, os grupos minoritários retomam o seu passado, visando manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, com o intuito de definir seus lugares. Gayl Jones foi precursora do Renascimento das Mulheres da década de 1980, muitas vezes identificada pelo reconhecimento da multiplicidade de identidades afro-americanas e pelo renovado interesse pela história e pela escravidão. É uma das representantes menos conhecida da geração de escritores negros que liderou o renascimento literário feminino da década de 1970 nos Estados Unidos. Sua escrita se moveu em diferentes espaços geográficos, do

Brasil, até um momento em Saint Louis, mas está predominantemente estabelecido no Kentucky.

Além dela, também havia outras autoras internacionalmente reconhecidas, associadas ao *Movimento das Mulheres Negras* e incluem Alice Walker, Toni Morrison, que recebeu o Prêmio Nobel, Paule Marshall, entre outras. Desafiaram muitas questões como: raça, gênero e desigualdade de classe social com seus escritos. Durante muito tempo as mulheres estiveram excluídas das narrativas, não podendo ocupar o lugar de sujeitos de suas próprias histórias, porém esse lugar tem sido questionado. E essas escritoras negras reivindicaram um lugar para as mulheres negras como protagonistas de suas próprias histórias e também nos espaços discursivos, sempre contestando as restrições que eram feitas à feminilidade negra. O objetivo dessas autoras é romper barreiras, fazendo surgir novos capítulos de suas histórias, problematizando e multiplicando espaços do cotidiano e das culturas. Buscam a inserção das mulheres que ainda são marginalizadas, subalternizadas, desconectadas da história política, social e econômica.

Problematizam fontes oficiais já exploradas por tantos autores, predominantemente homens e centradas nos heróis masculinos, sem que ali apareçam mulheres em lugares importantes das hierarquias sociais, por isso fontes escritas devem ser revisitadas com olhares que perpassem o limite do texto escrito, refletindo sobre a amplitude de tratamento que pode ser dada e comparada a essas fontes. As escritas no feminino buscam novas interpretações para discursos que já foram intensamente trabalhados com personagens masculinos, ao mesmo passo que contribuem para romper com imagens petrificadas e impregnadas de preconceito, porém é necessário ter em mente que é impossível um rompimento radical com a tradição, mas mesmo assim, precisamos chamar a atenção para a condição de ser mulher e ser negra, que se enquadra numa dupla marginalização que a história e até mesmo a literatura, poucas vezes problematiza. As mulheres estão sempre em condição periférica em relação aos homens. Pior ainda é a condição da mulher negra, imposta na maioria das vezes, como objeto e desejo “do outro”, do homem.

O poema *Song For Anninho* é uma narrativa contada em primeira pessoa pela protagonista Almeyda. Ela narra à sua história aliada à de Zumbi e dos habitantes do Quilombo de Palmares, descreve a luta e a resistência contra o colonizador, fala do tempo de glória e dos tempos difíceis, os momentos de ataque e destruição. Almeyda foi

capturada pelos guerreiros de Zumbi quando era escrava trabalhando em uma sapataria. Foi uma sobrevivente, uma mulher que sofreu maus tratos cometidos pelos soldados portugueses, como a mutilação de seus seios. Disse que além de cortá-los, os jogaram no rio. Assim tiraram sua condição de ser uma mulher inteira. Ela foi transformada pelo amor, pois no meio de todo o horror conheceu alguém que desejou amá-la. A *Canção para Anninho* é uma homenagem para o seu amado Anninho. Eles pretendiam contar suas histórias, suas versões dessa saga de Palmares juntos, mas eles se perdem um do outro na mata, durante a batalha final e ela então o homenageia contando, ou melhor, cantando essa canção. À medida que ela rememora os acontecimentos, narra-os à Zibatira, uma índia curandeira, que lhe dá atenção e cuida de suas dores.

A protagonista fala das tentativas de fuga dos palmaristas pela floresta, da captura de Zumbi e da exposição de sua cabeça em praça pública e etc. Há uma passagem importante que exemplifica bem a mestiçagem entre os habitantes, na qual ela relembra que Zumbi ficava rodeado por mulheres de cores diferentes e as que possuíam a pele clara, escureciam-na para agradá-lo. Ele era admirado por todos no Quilombo. Almeyda afirma também que a sua avó era africana e fala dos espíritos dos seus antepassados. Cita fatos históricos, mas sem nomear os vilões, como por exemplo: “Jorge Velho” a quem só se refere como “o velho”, numa estratégia de inversões de papéis. É um poema que fala da esperança e do amor, apesar de relatar uma batalha com tamanhos sofrimentos.

3 - Uma breve análise do poema Song For Anninho.

Como afirma Cevasco (2003), a poesia tem um grande destino: ligar a emoção à ideia e a ideia ao fato. Comungando desse pensamento apresentamos um tributo à memória de Palmares, um texto poético que privilegia o estado africano do século XVII, localizado na Serra da Barriga entre Alagoas e Pernambuco, no Brasil. Em 1670, Palmares teria entre vinte e trinta mil habitantes. Seu chefe (rei) chamava-se Zumbi, a existência de Palmares perdurou por quase cem anos, o Quilombo estava sob o ataque das forças coloniais portuguesas. Até então, a maioria das narrativas históricas foram baseadas em um registro fornecido pelas forças coloniais invasoras, mas o texto de Jones (1981) se diversifica dos demais, dando sentidos novos a Palmares, com uma

narrativa que inclui a história oral e os usos das tradições africanas. O poema *Song For Anninho* é narrativo. O poema narra a história de Almeyda e de seu amado Anninho, moradores do Quilombo de Palmares. Quando esse é invadido por soldados portugueses, os dois se perdem, e Almeyda só pode rever seu amor através da memória, através da arte, uma vez que eles estão separados. O poema se concentra no desejo como um tema positivo e mostra a possibilidade do amor. A personagem negra Almeyda, conta uma história que não consta dos registros oficiais, ela quer narrar mesmo em meio a tanta destruição e perseguição, a sua versão dessa história. Almeyda através do resgate de sua memória traça conexões entre o que viveu em Palmares e o que está vivendo no momento, em que narra sua história. Relembra a sua origem, tem consciência do seu pertencimento, afirma sua identidade e descreve como eram alguns homens que faziam parte do Quilombo:

“(...) I am the granddaughter of an African,

This my land. (...) “

(JONES,1981, p.13).

(...)

“(...) Eu sou neta de uma africana.

Esta é minha terra. (...)”

(...)

“(...) The trees are tall here.

The men are tall.

The men are the color

Of the black(...)”

(...)

(JONES,1981, p.1).

“(...) As árvores são altas aqui.

Os homens são altos.

Os homens são da cor

da casca preta(...)”

(...)

(JONES, 1981, p.1).

Almeyda conta sua história para Zibatra, uma mulher que lhe dá atenção e remédios, ela era uma índia curandeira que também era integrante do Quilombo de Palmares. A presença desta curandeira nos permite observar o encontro de raças e culturas diferentes, e o quanto esse encontro foi significativo, para os que viveram em meio às invasões, e às guerras contra o povo palmarino. Como Zibatra era uma estudiosa das ervas podia aliviar as dores do corpo e da alma de Almeyda:

“(…) I am Zibatra” She tells me,
“ a mystic and biblical scholar.
I’m an enchantress and a mixer of herbs.
I drunk from the vine before the vine
Was invented”.(…)
(JONES, 1981, p.7)
(…)

“(…) “Eu sou Zibatra”, me diz
“Uma estudiosa das coisas místicas e bíblicas
Eu sou feiticeira e misturadora de ervas
Eu bebia do vinho antes do vinho
Ter sido inventado (…)”
(JONES, 1981, p.7, tradução nossa)

Almeyda dedica sua narrativa (canção) a Anninho, o qual fora um dos soldados do rei Zumbi. O tom, a estrutura e as repetições íntimas do poema são reminiscentes das mesmas características de canções, como por exemplo, canções do blues. Muito lirismo e resistência permeiam essa canção. De acordo com Stelamaris Coser (2005), Gayl Jones (1981), imagina Palmares a partir das pessoas que lá viviam, entrelaça fatos históricos, folclore negro afro-brasileiro e norte-americano, recupera vozes do subalterno colonizado, a canção seria capaz de fazer emergir vozes silenciadas. E a partir daí, a autora vai mostrando a trajetória de subjugação de africanos no novo mundo, experiência diaspórica de opressão conecta Brasil e Estados Unidos. A respeito dessa experiência diaspórica que trouxe a mestiçagem, para Palmares há trechos que Almeyda descreve a existência de tipos diferentes mulheres, de mulheres indígenas, e de

outras com cabelos longos, e peles de cor clara como podemos perceber no trecho do poema:

“(...) She must have seen the Picture, too.
Who?
The other woman, the fair-skin one?
What do you mean?
She began to make her skin dark. She stayed in
The sun and made her skin darker, but there was
No way in the world I could make my hair long.(...)”
(JONES, 1981, p.106)

(...)

“(...) Ela deve ter visto a foto, também
Quem?
A outra mulher, a de pele clara
O que você quer dizer?
Ela começou a fazer a pele escurecer, mas não havia
Jeito nenhum no mundo que eu pudesse fazer meu cabelo crescer. (...)”
(JONES, 1981, p.106, tradução nossa)

Mulheres que falavam sobre dignidade que foi retomada após tanto sofrimento, mulheres que compartilhavam seus segredos, seus sentimentos umas com as outras que estavam se ajudando, se renovando, renascendo no Quilombo de Palmares como confirma o trecho retirado do poema a seguir:

(...) Everyone was in the circle, except Zumbi's women,
Talking about what it was like be treated
With dignity again. Even the Indian women
Had joined us, sharing the same feellig,
Sharing secrets with us. (...)
(JONES, 1981, p.95)

(...)

(...) Todas estavam no círculo, exceto as mulheres de zumbi,
Falando sobre como era ser tratada

Com dignidade de novo. Até as mulheres indígenas
Juntaram-se a nós compartilhando o mesmo sentimento,
Compartilhando segredos conosco.

(JONES, 1981, p.95, tradução nossa)

A diversidade feminina na comunidade Palmares era sempre destacada era destacada pela protagonista em muitos trechos: mulheres de físico e cores diferentes se transformavam através de pinturas corporais, tentavam escurecer as suas peles a partir de um tingimento e da exposição ao sol: mulheres brancas encobriam sua brancura. Havia também, algumas mulheres muito altas que usavam roupas feitas de juta:

“(...) I spend all my days in tobacco.

Tar on my body.

All this dark tar on my body.

In my clothes.

Staining the soles of my feet,

My toenails. Tobacco spirits.”

A tall , weed-long woman in a dress

Made of burlap, holes cut

For neck and sleeves. (...)”

(JONES, 1981, p. 63-64)

(...)

“(...) Eu passo todos os meus dias tabaco

Piche no meu corpo

Todo este escuro piche em meu corpo

Em minhas roupas.

Manchando as solas dos meus pés,

Minhas unhas dos pés. Espíritos de tabaco.

Uma mulher alta, cumprida como uma erva daninha em um vestido

Feito de juta, buracos cortados

Para o pescoço e as mangas. (...)”

(JONES, 1981, p. 63-64, tradução nossa)

Almeyda, a protagonista, torna-se uma cantora de blues, forma musical originada no extremo sul dos Estados Unidos em torno do fim do século XIX, que se desenvolveu a partir de raízes das tradições musicais africanas. O poema, metaforicamente, é uma canção que Almeyda entoava sua história de amor, durante um tempo de batalha, repetindo todo o momento a dificuldade de manter vivo o amor, em um ambiente tão duro. Muitas canções clássicas de blues também transmitem essa mesma ansiedade contida na canção feita para Anninho. O poema-canção enfatiza a ambiguidade e a complexidade das relações humanas. Cantar em meio à resistência de Palmares, produzir uma voz capaz de comunicar a esperança e a força necessária para resistir a tantas batalhas e ainda tentar desesperadamente, expressar seu amor, em meio a toda devastação e perseguição, é, sem dúvida alguma, algo inovador. Em sua canção ao passo que escrevia a sua história também sonhava com o novo Palmares onde recomeçaria sua vida, com seu amado:

“(...) This earth is my history, Anninho,
none other than this whole earth.
we build our houses on top
of history. (...)”
(JONES, 1981, p. 5).

(...)

“(...) Esta terra é minha história, Anninho,
Nem mais nem menos que
“(...) Nós construímos nossas casas em cima do topo da história (...)”
(JONES, 1981, p. 5, tradução nossa).

(...)

“(...) At the new Palmares, we’ll
trade manioc and hide
for houses, and ride through these mountains (...)”
(JONES, 1981, p. 89).

(...)

“(…) No novo Palmares, nós
comercializaremos mandioca e esconderemos
por cavalos e cavalgaremos através destas montanhas (…)”
(JONES, 1981, p. 89, tradução nossa).

Almeyda ressalta a brutalidade dos colonizadores na sua canção, apela para a necessidade de relatar a história de maneira verdadeira, evitando assim a natureza enganosa das histórias europeias, escritas apenas por conquistadores. Tudo que os palmaristas têm são suas memórias e esses soldados planejam escrever essa história a sua maneira, mas Almeyda também cantará sua versão. Para evitar a má interpretação, a narradora incluirá o nome dos negros, mesmo dos traidores como o de Ganga Zumba, mas dos caçadores de escravos e dos conquistadores, não constarão da sua versão. Conforme testifica Coser (2005) todos eles deixarão de ser nomeados: os chefes militares, os governadores e vilões como Domingos Jorge Velho, pois como raciocinou Almeyda, eles mentiram sobre os negros nas versões deles abalando os códigos de ética e transformaram seus feitos covardes em atos nobres, não merecendo de forma alguma serem nomeados por ela, como confirma o trecho a seguir:

“(…) “We’ll write his chronicles in wars against
them, and in settling of accounts.
Ah. They think they can kill his immortality.
While I’m out writing his immortality.
While I’m out writing his chronicles in
expeditions against the Portuguese,
you’ll stay in the new place, writing
his chronicles to hold against theirs.
You see how they transform heroes into villains,
and noble actions into crimes, and elevated
codes into venality?
“I’ll write your chronicles, Anninho”.
He laughs.(…)”
(JONES, 1981, p. 78).

(…)

“(…) Nós escreveremos suas crônicas em guerras contra

eles, e no acerto de contas.

Ah. Eles pensam que eles podem matar sua imortalidade.

Enquanto eu estou longe escrevendo suas crônicas em
expedições contra o Português,

você estará no novo Palmares escrevendo
crônicas dele para manter-se contra as deles

Você vê como eles transformaram heróis em vilões.

e nobres ações em crimes, e elevados
códigos em venalidade?

“Eu escreverei suas crônicas, Anninho.”

Ele ri.(...)”

(...) (JONES,1981, p. 78, tradução nossa).

Almeyda ruma a linguagem que será usada para contar a história de Palmares, ela inventa a própria linguagem, palavra por palavra, como ela mesma destaca, serão as mesmas palavras, mas com outro significado - o híbrido, linguagem que habita o Quilombo - a língua dos nativos com o colonizado, seria a interconexão: influências portuguesas, africanas, norte-americanas. O que exemplifica bem esse processo de interconexão e mestiçagem é o caso de Zibatra que fala línguas que Almeyda não conhece, mas mesmo assim entra em contato com elas. Essa é a rearticulação de uma nova canção, utilizando uma nova linguagem que fala de frustrações, contrapõe-se à imposição linguística que a escravidão trouxe para os que foram escravizados. Cantar em primeira pessoa é testemunhar a colonização e a escravidão, é o ponto de vista do subalterno, compartilhando a ideia contida em Spivak (2010) que discorre sobre a importância da mulher ter voz e falar por si mesma, agenciar esse espaço social é o papel da mulher negra como intelectual, e Jones (1981), faz isso, rearticulando a canção-poema, imagina o espaço, o leitor e canta para que ele possa ouvir o que foi silenciado por muito tempo. A protagonista ressalta nesta canção uma característica única das mulheres. Elas podiam ser de outras cores ou vir de lugares diferentes da floresta, para morar no Quilombo, mas pelo fato de serem mulheres, se importavam mais com as coisas e podiam se tornar parte do que quisessem como podemos perceber no trecho do poema:

“(...) The women are different, the men tell us,

The women become a part of whatever people

They come among. It does not matter if
The woman is blanca or negra, women are different,
The become where they are. She's from one
Of different. It does not matter (...).”
(JONES, 1981, p.91-92)

(...)

“(...) As mulheres são diferentes, os homens nos dizem,
As mulheres tornam-se parte de quaisquer pessoas
Com as quais se envolvam não importa se
A mulher é branca ou negra, mulheres são diferentes
Elas se transformam onde quer que estejam. Ela é de uma
das famílias da floresta com quem nós negociamos. Mulheres são
diferentes. Isso não importa. (...)”
(JONES, 1981, p.91-92, tradução nossa)

Essa música serve como uma linguagem subversiva, capaz de testemunhar e representar o legado fundamental da escravidão. Como observa Coser (2005), é uma canção que de fato se aproxima do blues, devido a sua forma de narrar: ela narra os traumas que sofreu, fala da construção social da história, das tradições culturais e do discurso hegemônico, fatores que tentam silenciar as vozes negras, e canta sobre o maior Quilombo de escravizados fugidos e libertos no Brasil que constitui o símbolo de resistência nas Américas. Comunica o passado reprimido, recupera a história da diáspora africana, oralidade, folclore e músicas híbridas. Ela denuncia as atitudes cruéis dos soldados portugueses como podemos perceber a partir do seguinte trecho do poema:

“(...)The Portuguese soldier tore my necklace
Of seeds and shells and then he cut
Off my breasts. He was Without a name,
as I had no name for him.
This is an age that doesn't allow names,
Anninho, only eyes.(...)”
(JONES, 1981, p. 79-80).

(...)

“(...) O soldado Português rasgou meu colar
de sementes e conchas e então ele
cortou meus seios. Ele era sem um nome,
como eu não tinha nome para ele.(...)”
(JONES, 1981, p. 79-80, tradução nossa).

Sabemos que a visibilidade que é negada à mulher negra é contestada quando essas mulheres negras escrevem. Elas problematizam questões, preocupam-se com a transformação de silêncios em linguagens, em ações, lutam para que todas as mulheres possam reconhecer o poder dentro de si mesmas, valorizando a autoestima, lutando contra o racismo, a despersonalização, recuperando lugares que o sistema já está instituído para excluir. Não aceitando mais serem coisificadas, estereotipadas, ou manipuladas, não se deixando mais se expressar por ninguém, reivindicam um protagonismo e, como enunciadoras, deixam um aviso que ainda restam muitos silêncios para serem rompidos. Como nos alerta Bernd (1988), nós precisamos deslocar as falsas proposições, pois já é tempo de questionar esses espaços atrelados à cor, ao gênero, ou às temáticas por eles utilizadas.

A protagonista enuncia um discurso de primeira pessoa que se faz presente por um eu enunciativo que se quer negro, que assume a sua condição de mulher negra. Ela exprime o seu modo de ver e sentir os acontecimentos no Quilombo e reivindica um espaço que ainda é negado às mulheres afrodescendentes. Almeyda e Anninho planejavam contar juntos essa história sobre o Quilombo, narrar do ponto de vista daqueles que habitaram em Palmares, para que o nome de Zumbi e seus guerreiros fossem marcados na História e não somente o dos soldados portugueses e suas “distorções históricas”, sempre destacando e refletindo sobre as formas de resistência, usando novas vozes e construindo novas formas de significado. A protagonista Almeyda afirma que viu nos olhos de Zumbi a imortalidade dele:

“(...) “I saw his eyes. (...)”.
He had The eyes of immortal man (...)”.
(JONES, 1981, p.114)

(...)

“(...) “Eu vi os olhos dele. (...)”.

Ele tinha olhos de um homem imortal. (...)”

(JONES, 1981, p.114, tradução nossa).

Quando Anninho chegou, ela não era mais uma mulher como antes, não podia gerar mais filhos, pois seu útero havia secado, murchado, devido à violência que sofrera. Ela queria que ele pudesse crescer de novo para Anninho e queria conhecer o amor que ele oferecia, mas seu útero estava “zangado”. Ela queria amar, apesar do momento em que vivia. Eles se uniram por amor, um amor que sobrepôs toda opressão, toda crueldade, apesar de toda dificuldade confiavam no futuro e nas possibilidades de uma nova jornada que passaria por estradas as quais eles mesmos criariam. Ela sofreu muitas violências, entre outras, teve seus seios arrancados, porém sobrevive à batalha final de Palmares. Agonizante, relembra seu passado e vai contando à índia Zibatra a qual era conhecedora das ervas, uma curandeira que dominava as línguas tupi e português. A mistura de línguas obedece à ideia da criação de um texto multicultural que resgata línguas outrora esquecidas, como o caso da avó de Almeyda, que era de origem islâmica e perdera sua língua original. Era o que acontecia com os escravos, perdiam sua língua e suas histórias. Almeyda, uma sobrevivente, além de narrar, assina seu nome ao final de seu relato, colocando o lugar (Serra da Barriga) e a data (1697):

“It is indeed true that force and stronghold of the Negroes of Palmares located in famous Barriga range is conquered... and that their king was killed (by a party of men from the regiment of the petitioner, which came upon the said King Zumbi on the twentieth of November, 1695) and the survivors scattered.

Yet one should not therefore think that this war is ended. No doubt it is close to being terminated if we continue to hunt these survivors through the great depths of these forests, and if the regiment of the petitioners is kept along the frontier. If not, another stronghold will suddenly appear either here in Barriga or in any other equally suitable place....”

Petition presented to His Majesty by Domingos Jorge Velho, “field master” in the Campaign against Palmares, 1695 (JONES, 1981, não paginado)

(...)

“É de fato verdade que a força e a Fortaleza dos negros de Palmares localizado na famosa Serra da Barriga é conquistada e que o rei deles é morto (por um grupo de homens de um regimento do requerente, o qual deparou com o dito Rei Zumbi em vinte de Novembro de 1665) e os sobreviventes dispersaram-se.

Ainda não deveria por isso pensar que esta guerra está acabada. Sem dúvida, ela está perto de ser finalizado, se continuarmos sobreviventes através das grandes profundidades dessas florestas, e se o regimento dos peticionários é mantido ao longo da fronteira. Se não, outro reduto vai aparecer de repente, quer aqui na Barriga ou em qualquer outro lugar tão adequado...”

Petição apresentada a Sua Majestade por Domingos Jorge Velho, “mestre de campo” na campanha contra Palmares, 1695. (JONES, 1981, não paginado, tradução nossa).

Quando Almeyda se dispõe a contar sua própria história, acaba reescrevendo o seu passado e no bojo dessa narração, reconta a história dos habitantes do Quilombo. Nesse lugar de refúgio, muitas culturas se cruzam, chocam-se e se encontram, redefinindo-se e se readaptando. A proposta da poeta é a de apropriação de um espaço social que seja concedido à mulher negra. Ela traz na sua canção a importante ancestralidade africana e das ricas simbologias. Recupera muitas vozes quando conta sua versão desse episódio, mostrando que devemos buscar o passado para lembrar nossos heróis e recordar suas ações excepcionais, para que não sejam esquecidos. Tudo o que fizeram com Zumbi e seu exército não passaram de tentativas de controlar o espírito imortal de luta que eles possuíam, mas não obtiveram sucesso, já que seriam incapazes de destruir essa fibra, pois Zumbi dos Palmares e seus generais eram negros valentes e corajosos. Por isso, seus herdeiros irão sempre persistir, sempre continuarão seu caminho, como fizeram Almeyda e Anninho:

“ (...)”We should go on, Anninho”(...)”.

(JONES, 1981, p. 18)

(...)

“ (...) “Devemos continuar, Anninho”(...) “

(JONES, 1981, p. 18, tradução nossa).

Jones (1981) incorpora no poema-canção o discurso negro como um dispositivo estético, deixando de lado os modelos hegemônicos, brancos dominantes e adota formas ricas de suas próprias tradições. Sua escrita tem uma qualidade lírica. Seu poema aborda a capacidade humana de redenção e regeneração através de uma canção. A escritora negra apropria-se da História Colonial Brasileira para contar uma nova versão da História. Reescreve a saga de Palmares através de uma voz (Almeyda) que surge a partir de um poema, que narra a história em primeira pessoa.

O texto de Gayl Jones, segundo Coser (2005) às vezes é ambíguo e delirante, pois ela imagina o cotidiano, os amores, disputas, traumas, sonhos e contradições das pessoas comuns que integravam o Quilombo. Reescreve assim a saga de luta e resistência palmarina como uma canção intimista, escolhendo uma mulher negra do século XVII. Problematiza a história e a conta como forma de recuperar a memória. É uma combinação poderosa entre subjetividade e objetividade, utilizando intuições e paixões, mitos e folclore a serviço de sua revisão histórica.

O texto de Jones (1981) fala sobre deslocamento e travessias, sobre as alegrias e as tristezas, língua e linguagem. Coloca em lugar de destaque personagens apagados ou pouco retratados muitas vezes, representados por estereótipos negativos ou visto de maneira folclórica. A literatura aqui é tida como aquela que reescreve as histórias, contextualizada e criticamente, de acordo com o pensamento contemporâneo. Tem como objetivo pensar o conhecimento histórico, como um processo interpretativo. De acordo com Hutcheon (1991), devemos considerar que tanto a Literatura como a História são “construções humanas”, discursos que trazem grandes contribuições e significados, para essa pretensão de verdade, ou seja, é no momento em que essas duas naturezas discursivas se encontram, é nessa linguagem comum que nasce uma interpretação de possibilidades. O passado vai sendo reescrito e reinventado no discurso literário, com o intuito de alcançar o que o tempo pode ter perdido, durante esse longo percurso. Assim as lacunas vão sendo preenchidas. Dessa aliança, nasce uma força que possibilita a entrada no estudo das culturas: como a diáspora negra.

Gayl Jones, em seu poema conta “histórias” dos personagens apagados da História. É uma forma de desconstrução desse discurso hegemônico instaurado na nossa história brasileira. O protagonismo que foi negado ao negro e sua contribuição positiva são reivindicados nesse poema, pois Almeyda visa uma inversão do valor simbólico.

A escritora negra estadunidense parte de uma pesquisa da História Colonial Brasileira para contar uma nova versão da História. Reescreve a saga de Palmares através de sua personagem feminina (Almeyda) que narra em primeira pessoa. Apresenta-a como uma heroína e mostra sua condição de mulher negra no período da colonização: “sou uma mulher, ou uma memória de uma mulher?” (JONES apud COSER, 2005, p. 640). No dizer de Coser, “Almeyda apresenta fragmentos de memórias misturadas a sonhos, medos, visões, uma identidade e um tempo marcados por dilemas e impulsos contraditórios.” (COSER, 2005, p. 640).

A narradora negra, Gayl Jones, acaba escrevendo uma história de resistência ao período colonial, mostrando pessoas e sentimentos que jamais foram resgatados, pelos documentos da tradição hegemônica. A história de Almeyda tem ligação com outras histórias da diáspora negra e com outros grupos quilombolas que resistiam à dominação colonial. Conforme observa Coser:

A história de Almeyda entra em confluência com muitas histórias da diáspora negra; a narrativa de Gayl Jones se configura, ela mesma, como uma estratégia quilombola ou maroon ao mostrar a resistência dos quilombos e expor mecanismos de dominação da estrutura colonial. (COSER, 2005, p. 638).

O texto poético é uma reflexão sobre um episódio que, até então, era visto a partir da linguagem circunscrita por oficiais portugueses. A relevância desse texto se dá por mostrar a importância da linguagem oral como construção discursiva, enfatizando a luta dos integrantes do Quilombo mais famoso do Brasil. É a valorização de um povo que luta pelos seus sonhos e, até então, tem ficado à margem da história brasileira, na total invisibilidade. No dizer de Coser (2005):

Almeyda quer omitir os nomes de vilões como Domingos Jorge Velho e os governantes e chefes militares. Afinal, raciocina ela, os portugueses tinham apagado e mentido sobre os negros, transformando ‘heróis em vilões’, atos nobres em crimes, códigos de ética em corrupção. (COSER, 2005, p. 640).

Através dessa ficção literária, Gayl Jones resgata a memória de uma mulher e na voz desta personagem é reconstruída toda a tragédia e violência provocada pelo período

colonial. A poeta e romancista americana, faz parte de um grupo que conta “histórias” dos personagens apagados, como estratégia de recuperação da memória, interligando a Literatura e a História, possibilitando a reinvenção do passado e o acréscimo de força às vozes do tempo presente. De outra maneira, os representantes dessa perspectiva literária “imaginam pessoas, emoções e circunstâncias que os documentos jamais registraram.” (COSER, 2005, p. 632).

No poema, a mulher deixa de ser pano de fundo como na maioria das obras que retratam mulheres. A mulher em *Song For Anninho* sai do lugar subalternizado, pois Almeida é uma narradora em primeira pessoa. Jones (1981) explora conexões entre a experiência da escravidão e a habitação em Palmares. A canção é a tentativa de resistência diante das batalhas e da grandeza de sobreviver para cantar com a própria voz a sua história. Ao narrar os acontecimentos e suas repercussões explora e reivindica um lugar nessa história de opressão.

A autora tenta articular subjetividades e re-imaginar identidades, o percurso que é traçado através da memória faz um exercício de seleção e filtragem do passado, uma prática que, ao invés de definir uma verdade promove interpretações, memórias. A narração passa por um processo de reinvenções. Essa representação literária funciona como ponto de partida, a partir do qual é possível repensar as singularidades e as identidades de mulheres negras.

Jones (1981) mostra a dor da mulher negra através de Almeyda, a personagem que foi marcada por opressões e resistências. As mulheres não tinham autonomia sobre seus corpos e essas experiências que viviam no período da escravidão as traumatizaram. Almeyda tem pontos em comum com outras mulheres negras tais como: os horrores, as fissuras, as fraturas e fragmentações da escravidão. As torturas e as humilhações que sofriam no período da escravidão deixaram muitas marcas, mas não foram suficientes para calar suas vozes. Almeyda também sofreu muitos abusos, seus silêncios tornaram-se *flashbacks* e revelaram todos os horrores que sofreu.

Nessa retomada histórica, a autora criou uma linguagem através da voz de Almeyda, que toma a palavra e fala de suas memórias, da dor de ter perdido seu amado Anninho e também da beleza de ter amado. Essa voz feminina faz um confronto incessante do passando memorando-o através de suas lembranças, a protagonista traz para sua história as relações de imposições sobre o seu corpo e relata que teve sua sensualidade perdida pelos abusos, pois o seu corpo foi usado com desprezo e

desvalorizado pelos soldados. Ela foi estuprada e mutilada, por isso guardava em sua mente sentimentos confusos: o ódio, o amor, a esperança e o desejo. Almeyda queria voltar a existir como mulher na presença de Anninho, mas seu estado de fragmentação a incomodava, por não ser mais uma mulher inteira, o que dificultava a entrega total ao amor que desejava viver com ele. Porém, como uma mulher forte, ela sobrevive para dar o seu testemunho, como prometera a seu amado.

Segundo Coser (2005), Jones realça a presença feminina, enfatiza e valoriza a importância desse quilombo brasileiro para diáspora africana como um todo. O Quilombo é percebido como um lugar verde e belo, semelhante à África. Lugar em que as diferenças são respeitadas e línguas e etnias, entrelaçadas. Almeyda medita sobre o lugar mágico onde isso ainda é possível, apesar do ódio e das guerras. Diferentemente de outras narrativas sobre o tema, o poema abandona um tom épico e privilegia a subjetividade, a sutileza e a reflexão na voz da mulher que narra, abraçando a terra e a história. Almeyda diz que desejava que Palmares fosse o seu lugar, sua terra que seu corpo se unisse a terra - nova possibilidade de vida e percepção:

“(...) I wanted my body to become
one with earth,
to become the earth.
And I saw it do so, Anninho,
the earth, the earth was me.
The flesh of the earth was my flesh. (...)”
(JONES, 1981, p. 3)

(...)

“(...) Eu queria que o meu corpo se tornasse
um com a terra.
E eu vi isso acontecer também
a terra, a terra era eu.
A carne da terra era minha carne (...)”
(JONES, 1981, p. 3, tradução nossa).

Conclusão

Para concluir nossas ideias apresentadas neste artigo, gostaríamos de relembrar as palavras de Santos (2015) sobre a desculpa daqueles que dizem que não se pode escrever uma história dos negros, por falta de documentos e que isso não passa de um mito, pois dos cinco séculos de existência do Brasil, Palmares ocupou sozinho um século inteiro, situação que vai de encontro a muitos boatos existentes por aí. E prosseguindo com a conclusão, gostaríamos de expor o pensamento de um teórico muito importante na área dos Estudos Culturais o qual discorre sobre a trajetória do negro e o período escravocrata, Gilroy (2012), afirma que a escravidão foi uma coisa terrível, por isso, jamais devemos deixar que isso aconteça novamente. Além do massacre físico, o espírito também foi aleijado por pessoas que controlavam as vidas dos negros. Só mesmo muita resistência para vencer esse tipo de situação. E Palmares foi o nosso maior exemplo de resistência. Diante disso, nós hoje que articulamos essa memória, esse passado, ao recapitulá-lo, devemos torná-lo ferramenta contra as classes dominantes. Essa experiência negra deve nos fazer sempre pensar, no conceito de tradição que deve ser invocado, para sublimar as continuidades históricas, conversações subculturais, fertilizações, cruzadas intertextuais e interculturais que fazem parecer plausível a noção de uma cultura brasileira na qual não se nega a historicidade e a integridade cultural daqueles que fazem parte do processo de formação deste país. Como problematiza Homi K. Bhabha (2013) é preciso rever as construções ideológicas e passarmos a questionar o modo de representação da alteridade.

Percebemos que o texto de Jones não se prende apenas em dizer que é preciso resistir, ele vai além, busca o lugar da enunciação através de Almeyda e desafia noções hegemônicas até então instituídas. O poema em análise oferece uma oportunidade de ouvir outras vozes que negociam suas subjetividades e identidades, reconhecendo esse processo de opressão que marcam as histórias em um ato de subversão. O poema narrativo mostra que a reconstrução literária não é só feita a partir do sofrimento, mas principalmente, da resistência e das forças dos escravizados. Esses locais de memória remetem à enraizamentos, e fortalecem a identidade cultural, são revisitados como símbolos de esperança, de liberdade e de resistência coletivas. Tais processos tornam-se urgentes, para fortalecer os afrodescendentes contra o apagamento e a fragmentação provocados pela cultura hegemônica.

O resgate da memória reforça a tradição e a história nacional e ainda contribui, para conferir à comunidade negra a condição de pertencimento e poder. Palmares foi

uma comunidade que por ter sobrevivido por muito tempo e possuir um modelo de organização política expressiva é bastante revisitada, por várias perspectivas. Lá viveram brancos, mestiços de índios, negros, caboclos e africanos. Os sujeitos que se enunciavam de formas diferentes, que tinham hábitos diferentes, culturas e cores diferentes, já não eram mais tão diversos, pois ao dividiam um espaço de convivência que fazia parte de um ideal maior. As múltiplas estratégias de sobrevivência foram os aproximando cada vez mais, e as desigualdades que os separavam não faziam mais sentido. E sendo assim, uniram-se num misto que fez o colorido tão diverso da nossa Nação. Com isso a mestiçagem foi ganhando espaço, a convivência humanística ganhou um valor intenso, a alteridade tornou-se um lema e a hibridação cultural uma festa, na qual todos os diálogos eram possíveis. E como consequência dessa união, Palmares tornou-se um símbolo de força que sempre impulsionava as lutas pela liberdade, pela justiça social e racial.

Portanto, Jones (1981) ao fazer esse exercício de imaginação, após sua pesquisa sobre a diáspora brasileira e o quilombo de Palmares, traz uma contribuição singular com essa recriação histórica aliada à Literatura que se transformou num poema, seus versos valorizam a importância do resgate da memória, para o conhecimento da nossa mestiçagem, na voz dessa personagem que viveu e sobreviveu às invasões feitas ao Quilombo. Diante disso, textos como o da referida autora, tornam-se essenciais, pois fortalecem a história dos negros contra a fragmentação e o apagamento provocado pela cultura hegemônica. Trazem luz, novos conhecimentos e novas possibilidades de interpretação da história que se validava por um discurso pautado na narração dos vencedores. A presença desse texto vai de encontro com a exclusão feroz, dos que ignoravam o valor da importância da mestiçagem para todos os brasileiros. Nas palavras de Glissant (2005) seria um texto que não foi escrito em suspensão, mas que provém de um lugar o qual estabelece relações de permutação com a humanidade. É missão do escritor não deixar que os povos percam suas identidades e tenham suas vozes sufocadas.

O poema apresenta o orgulho quilombola, mostra o heroísmo e a resistência do povo negro, enfatiza a importância do continente africano, para os que foram obrigados a abandonar a África - Terra mãe - e para os seus descendentes. É uma versão poética que destaca, acima de tudo, valoriza, o que o Brasil herdou dos africanos e como estes influenciaram nossa cultura, e continuando com as ideias Glissant (2005), percebemos que precisamos fazer uma reflexão, sobre qual seria a tarefa das Artes como a literatura

e a poesia. Assim concluímos que é a de contribuir para que, pouco a pouco, as humanidades admitam o “inconsciente”, que o outro não é o inimigo, que o que nos difere não nos corrói e que se nos transformamos em contato com esse “outro”, isso não significa que me diluo nele, mas que com isso podemos nos aproximar do imaginário do mundo, das ideologias, das visões do mundo, das previsões, tratando-se então não mais de sonhar um mundo, mas de penetrar nele.

Em diálogo com Fanon (2008) é abrir-se para aceitar desconstruções, pois o homem é mais que a possibilidade de recomeço. O homem é um “sim” vibrando com as harmonias cósmicas. Desenraizado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem uma após outras, as verdades que elaborou, é obrigado a deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é inerente. Mas para isso precisamos do pensamento poético de Glissant (2014) que nos conduz para uma mudança de concepção que temos, de ser e viver neste mundo. Ele diz que o que nos falta é a utopia, que devemos pensar e agir no inextricável do mundo, sem reduzi-lo às nossas próprias pulsões ou interesses. Aponta para a mudança através de uma contaminação: “um mundo em que os seres humanos, e os animais, e as paisagens, e as culturas e as espiritualidades, se contaminam mutuamente.” (GLISSANT, 2014, p. 136). Ou seja, não há lugares maiores e nem menores.

Devemos lembrar que o nosso caminho não deve se pautar em ações preconceituosas e que a sociedade não deve nos impor limites, como salienta Ramos (2017):

(...) Às vezes não seguimos adiante porque paramos nos limites impostos pela sociedade, e nós temos que caminhar mais, temos que entender a complexidade das coisas, das pessoas, temos que ter liberdade. Até onde uma ação ou uma resposta ao preconceito? Estou buscando a liberdade ou respondendo aos limites que o racismo me impõe? Quero crer que escolhi a maneira de não viver pela demanda do racismo. Ao não aceitar caixas que seriam mais facilmente adaptáveis, busco libertação. (...) (RAMOS, 2017, p.102)

Portanto, cabe a cada um de nós nos questionarmos sempre, aprendermos a caminhar e não aceitar as imposições alheias, em nenhuma instância. Prezar pela nossa liberdade acima de tudo, lutando por uma sociedade mais igualitária e eliminando o racismo, não se deixando manipular pelos caminhos mais fáceis, mas seguindo por aqueles que nos edificarão. E finalmente, termino parafraseando Jones (1981) na voz da

heroína Almeyda: Temos que construir nossas estradas e escrevermos a nossa própria História!

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, W. R. de FILHO, W. F. *Uma História do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

BERND, Zilé. *Introdução à literatura negra*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BHABHA, Homi K. *O local da cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006.

CARNEIRO, Edison. *O Quilombo dos Palmares*. 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

CEVASCO, Maria Elisa. *Dez lições sobre Estudos Culturais*. São Paulo: Boitempo, 2003.

COSER, Stelamaris: Imaginando Palmares: a obra de Gayl Jones. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 629-644, set-dez. 2005.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. *Os condenados da terra*. Tradução Enilce do Carmo Albergaria da Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

FIGUEREDO, Euridice; Noronha, Jovita (2005). *Conceitos de literatura e Cultura*. Niterói: Editora UFF.

FILHO, Domício Proença. A trajetória do negro na literatura brasileira. In: *Um tigre na floresta de signos: Estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010, p. 43-72.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. 2. ed. São Paulo: 34, 2012.

GLISSANT, Édouard. *O pensamento de tremor. La cohée du lamentim*. Tradução Enilce do Carmo Albergaria da Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Gallimard, UFJF, 2014.

_____. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução Enilce do Carmo Albergaria da Rocha. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

HAESBAERT, R. O mito da desterritorialização e as “regiões-rede”. *ANAIS DO V CONGRESSO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA*. 1994. Curitiba: AGB, pp. 206-214.

HALL, Stuart. *Da diáspora*. Tradução Adelaide La Guardia Resende. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

JONES, Gayl. *Song For Anninho*. Boston: Beacon Press, 1981.

NASCIMENTO, Rômulo Luiz Xavier. *Palmares: os escravos contra o poder colonial*. 1. ed. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

PAIXÃO, Fernando. *Zumbi dos Palmares*. Ilustrações Kazane-Fortaleza: MEPH, 2009.

POLLACK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212. Disponível em: <http://www.pgedf.ufpr.br/downloads/Artigos%20PS%20Mest%202014/Andre%20Capraro/memoria_e_identidade_social.pdf>. Acesso em: 27 jan. 2016.

RAMOS, Lázaro. *Na cor da minha pele*. 1º edição. Rio de Janeiro: Objetiva 2017.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTANA, K. C. E. Por trás das paliçadas de Palmares: uma reescritura da história de Zumbi por Leda Maria de Albuquerque Noronha. In. *Simpósio em Literatura, Crítica e Cultura – Disciplina, Cânone: Continuidades e Rupturas*. 6., 2012, Juiz de Fora. *Anais*. Juiz de Fora: Darandina Revisteletrônica, 2012. Disponível em: <http://www.ufjf.br/darandina/files/2012/09/Por-tr%C3%A1s-das-pali%C3%A7adas-de-Palmares-Artigo-de-Comunica%C3%A7%C3%A3o-do-Simp%C3%B3sio.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2013.

SANTOS, Joel Rufino dos, *Zumbi*. 9. ed. São Paulo: Moderna, 1985.

_____. *Saber do negro*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

Qual a cor do negro nos livros de Literatura Infantil?

Cristiane Veloso de Araujo Pestana/UFJF⁵⁰

Introdução

Este estudo faz parte de minhas pesquisas iniciais no doutorado. Trata-se de uma questão que ainda deve ser melhor analisada e, assim, apresentar uma hipótese consistente. No entanto, proponho aqui algumas observações, indagações e possíveis respostas com base nos aportes teóricos selecionados. Apresentarei nestas linhas iniciais um breve histórico de como se deu todo o percurso que nos trouxe até a referida pesquisa.

Após lecionar 15 anos para crianças entre 5 e 9 anos em escolas públicas da periferia, pude perceber dois aspectos marcantes relacionados a Literatura Negra Infantil. O primeiro era a escassez de livros com personagens negros, situação esta, amenizada em parte, pela lei 10.639/03⁵¹ que estimulou o mercado editorial e possibilitou a publicação de vários livros com temática étnico-racial, inclusive, trazendo crianças negras como personagens principais das narrativas. O segundo ponto observado era ver alunos e alunas negros ou mestiços envergonhados de sua cor. Ao se depararem com personagens ou temáticas negras ou africanas, se encolhiam, abaixavam a cabeça e evitavam comentar qualquer coisa durante ou após a contação das histórias, numa tentativa clara de se manter invisível.

Inicialmente não conseguia entender tal fato, porém a inquietação era tão intensa que decidi estudar o assunto e procurar mais informações sobre o que poderia causar tal estranhamento e repulsa por parte das crianças.

A partir de um curso de especialização em Literatura e Cultura afro-brasileira vários de meus questionamentos foram respondidos e o assunto me motivou tanto que decidi estendê-lo ao mestrado e, agora, ao doutorado.

⁵⁰ Doutoranda em Estudos Literários pela Universidade Federal de Juiz de Fora, pesquisando a representação das personagens negras na Literatura Infantil; Mestra em Estudos Literários, área pesquisada: A mulher negra dos poemas de Cristiane Sobral; Especialista em Literatura e Cultura Afro-brasileira; Graduada em Letras e Professora efetiva da rede pública de ensino de Juiz de Fora - MG.

⁵¹ Lei Federal que torna obrigatório o ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira nas escolas públicas e privadas.

Neste percurso cheguei a algumas conclusões: as imagens dos negros sempre estiveram atreladas ao processo de escravidão e, portanto, era desta maneira que se davam suas representações na literatura, inclusive nos livros didáticos. Somente alguns anos depois da promulgação da lei 10.639/03 é que começaram a surgir alterações significativas nos materiais didáticos e literários que circulam pelas escolas. O processo é recente e percebemos que ainda há um caminho longo a se percorrer para que seja possível solucionar todos os entraves que envolvem a questão da representatividade e da identidade fomentada através da literatura.

Dentro da minha proposta de tese para o doutorado, cujo tema é Representação Feminina Negra na Literatura Infantil, vários pontos foram observados e se tornaram alvo de investigação, muitos deles ainda sem uma hipótese fechada. Um destes pontos estudados trata das ilustrações. Como são pensadas e realizadas? Quão significativa é a participação do autor no processo de ilustração? Os aspectos artísticos e estéticos envolvidos no desenho? A relação do texto imagético em que, muitas vezes as imagens chegam antes do texto escrito (principalmente para crianças ainda não alfabetizadas) e, sobretudo, o que tais imagens provocam nos pequenos leitores?

Neste contexto das ilustrações, um fato observado se tornou intrigante e acabou se tornando pauta para o presente artigo: a cor dos negros nos livros de literatura infantil. Questão que será apresentada e discutida nos capítulos seguintes.

1 – A Literatura Infantil e a lei 10.639/03

Com o advento da criação e implementação da lei 10.639/03, o debate sobre as ações afirmativas se consolidou e ganhou maior visibilidade nos espaços educacionais. Foram criadas políticas públicas para a promoção da igualdade racial na sociedade brasileira, entre elas o sistema de cotas nas universidades e a criação das *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais*(2003). Esta última teve seu texto original publicado e distribuído pelo Ministério da Educação MEC a todos os sistemas de ensino.

Além de várias outras ações promovidas a partir desta lei, está o projeto A Cor da Cultura (2005), criado em parceria com a Fundação Roberto Marinho, que trata-se de um kit com livros teóricos, destinados à formação docente, livros literários voltados ao público infantil e DVDs com informações adicionais e livros animados. Em 2009,

foram distribuídos 18.750 kits às Secretarias de Educação Estaduais e Municipais de todo o Brasil.

Contudo, todo este empenho positivo em criar estratégias de valorização da cultura afro-brasileira e combater o racismo, estimulou e aqueceu o mercado editorial brasileiro.

Numa busca de atender a demanda do mercado, muitas editoras publicaram livros com temática racial, contemplando contextos envolvendo as africanidades e utilizando crianças negras como personagens centrais. Porém, notamos que nem todos os materiais publicados possuem alicerces essenciais para promoverem o que objetiva a lei, ou seja, o combate ao racismo e ao preconceito.

Muitos livros abordam as temáticas negras de forma rasa e sem embasamento teórico-crítico, muitos apresentam problemas graves relacionados às ilustrações, sendo estas muitas vezes caricatas, estereotipadas e até, desumanizadas. Além destes pontos apresentados, podemos notar uma “morenização” dos personagens negros. Fato este que trataremos com mais profundidade nos capítulos seguintes.

Sobre o enfrentamento do racismo e dos preconceitos estabelecidos, entendemos a literatura como uma forte aliada, tendo em vista seu caráter lúdico, simbólico e reflexivo. Pensar na relação entre literatura infantil e negritude, é também, refletir sobre um contexto de ausências, afirma a pesquisadora Regina Dalcastagné. A pesquisa da autora é muito relevante para o cenário literário étnico, pois faz um estudo quantitativo sobre a falta de representação das personagens negras e sobre a representação estereotipada.

De acordo com a pesquisa e o mapeamento feito pela pesquisadora Eliane Debus, a visão etnocêntrica dos livros infantis, calou a voz dos negros, o que ocorreu através da ausência de personagens protagonistas negros e pela construção de um discurso hegemônico. Para a autora, o caráter simbólico da literatura pode contribuir para reflexões que rompam a visão construída através da desigualdade étnica e que possam ser repensadas através de uma visão que contemple a valorização da diversidade. “A identificação com narrativas próximas de sua realidade e com personagens que vivem problemáticas semelhantes as suas leva o leitor a re-elaborar e refletir sobre o seu papel social e contribui para a afirmação de uma identidade étnica” (DEBUS, 2007, p.1).

A literatura, de uma forma geral, auxilia na compreensão do mundo e das relações humanas através da exposição dos contextos sociais existentes. Ou seja, através

do contato com uma realidade, por meio do texto literário, o indivíduo pode ser capaz de elaborar e reelaborar melhor suas questões a respeito de si, do outro, do mundo e da vida.

Portanto, é de suma importância que os livros infantis com temática étnico-racial prezem por uma qualidade estética, imagética e narrativa. Pois, ao contrário, poderá auxiliar na manutenção dos estereótipos e perpetuar o racismo entre a sociedade brasileira.

Conforme salienta a pesquisadora Maria Anória Oliveira (2015), o trabalho com a arte literária, seja no âmbito da produção, ou da seleção e difusão dos livros de literatura infantil sob a temática étnico-racial, requer um olhar crítico para não endossar o que se deseja desconstruir. Segundo ela, a escola pode multiplicar essas “nódoas emocionais” caso não haja as devidas intervenções.

2 – Literatura infantil e representação

Os personagens negros dentro da literatura infantil surgiram no final da década de 1920 e início da década de 1930, apresentados em situações de subalternidade, descreve a pesquisadora Andréa Lisboa de Sousa (2005). A partir de 1975 surge uma literatura comprometida com uma representação mais realista, porém ainda, em muitas vezes, estereotipada e discriminatória. Os conflitos apresentados não eram capazes de desconstruir as amarras sociais do racismo. Da década de 80 em diante, surgem alguns livros que rompem com as formas de representações, sobretudo das personagens femininas, assim como nos mostra sua pesquisa:

Primeiro, esses livros mostram a resistência da personagem negra para além do enfrentamento de preconceitos raciais, sociais e de gênero, uma vez que retomam sua representação associada a papéis e funções sociais diversificadas e de prestígio. Segundo, eles valorizam a mitologia e a religião de matriz afro, rompendo, assim, com o modelo de desqualificação das narrativas oriundas da tradição oral africana e propiciando uma re-significação da importância da figura ancestral em suas vidas. Terceiro, soma-se a isso, o fato de elas serem personagens femininas negras principais, cujas ilustrações se mostram mais diversificadas e menos estereotipadas. (SOUSA, 2005, p. 5)

Em vários livros observados, encontramos pontos positivos e negativos, levando em consideração a perspectiva de tentar promover o objetivo idealizado pelas políticas afirmativas, ou seja, o combate ao racismo e o preconceito racial no Brasil. No geral, percebemos que as personagens femininas são maioria entre os livros de literatura negra voltada para crianças, e, em sua maioria, abordam temas relacionados à identidade e ao cabelo. Poucos são os livros que não abordam a questão racial e apresentam as personagens em contextos diversos, narrando situações do cotidiano.

Um destaque positivo nesta perspectiva, de sair do contexto africano e racial, e trazer as narrativas para a contemporaneidade, seria a coleção *Sara e sua Turma*, onde a personagem Sara aparece em vários contextos distintos (escola, rua, família...), que no nosso modo de entender, se aproxima mais das crianças de hoje. Mesmo com tantos pontos positivos, a ilustração desta coleção nos chama atenção. A personagem Sara é a representação de uma menina real. Sara existe fora dos livros de literatura, que foram escritos por sua mãe Gisele Gama. Porém, nas imagens, Sara aparece mais clara do que é na realidade.



A menina Sara (à direita) não se identifica com nenhuma personagem, então sua mãe criou uma que a representasse



Fonte: Google imagens *Sara e sua Turma*

Sara é uma menina negra, de pele bem escura e com cabelos crespos. Nos livros pertencentes à coleção *Sara e sua Turma*, ela aparece mais clara e com cabelos cacheados. Os cachos são largos, o que é mais comum nas mulheres morenas, mais claras, do que nas negras retintas. Fica a questão: porque tal fato ocorreu? O que será que acontece na parte gráfica desses livros? Por que Sara teve seus traços modificados pelo desenho?

A maioria dos livros analisados numa pesquisa inicial para a escolha do corpus da tese (cerca de 35, todos publicados pós lei 10.639/03) apresentam personagens negros coloridos com a cor marrom. As personagens femininas, geralmente, apresentam questões identitárias envolvendo o cabelo, porém, em sua grande maioria são cabelos cacheados e não crespos.

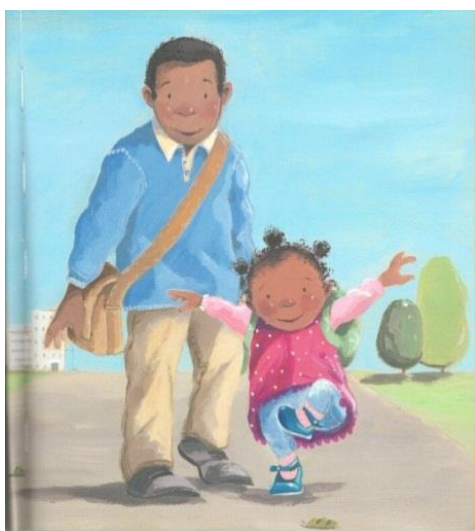
É sabido que o negro brasileiro é fruto de uma miscigenação que envolveu a diáspora africana, a influência indígena e a cultura dos povos imigrantes, inclusive dos colonizadores. O que resultaria, pelo imaginário social, num ser híbrido (Glissant, 2005) e de pele mesclada, ou seja, de tom variado, em sua maioria marrom ou bege claro. Por outro lado, não podemos esquecer que há muitos negros de pele preta, os chamados negros retintos, que fazem parte deste mesmo povo brasileiro e que, por muitas vezes não se vê representado. De acordo com a pesquisadora Lília Moritz Schwarcz “definir a cor do outro ou a sua é mais do que um gesto aleatório; o ato vincula outros marcadores fundamentais para a conformação e o jogo das identidades” (2012. p. 102). Para a pensadora Nilma Lino Gomes, a identidade negra é construída com base na aceitação das características físicas como o cabelo e a cor da pele. Daí a relevância das representações dos negros, especialmente crianças negras, se darem de forma mais realista possível.

Fica aqui uma questão: substituir a cor preta pela marrom seria uma forma de racismo?

3 – A morenização dos personagens negros nas narrativas infantis

Como já mencionado, analisando os livros com temática étnico-racial com personagens negros, constatamos que a cor marrom é utilizada nas ilustrações para colorir meninos negros e meninas negras. Fato que descreveremos neste estudo como sendo uma “morenização”⁵² dos personagens.

Alguns destes personagens são descritos como negros e possuem características físicas de negros retintos, ou seja, negros de pele escura. Traços fenotípicos como cabelos crespos, lábios grossos e nariz alargado são mais predominantes nas pessoas de pele preta e não em mulatos ou morenos. Vejamos alguns exemplos:



A personagem Lulu e seu pai. Do livro *Lulu adora histórias*. (MC'QUINN, 2014, não paginado)

Nesta ilustração, retirada do livro *Lulu adora histórias* (2014), podemos perceber nitidamente, através dos traços físicos dos personagens que se tratam de pessoas de pele mais escura, o que contrapõe a cor utilizada na representação. O nariz, o cabelo, e até o penteado utilizado pela menina comprovam a ideia de que a cor de sua pele não corresponde à realidade.

⁵² Termo utilizado por Darcy Ribeiro no livro *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (2006) e recuperado aqui para explicar a tendência dos livros de literatura infantil utilizarem, predominantemente, a cor marrom para representar personagens negros.

Outro exemplo que nos causa estranhamento, está no livro *O menino Nito* (2011), em que todos os personagens são exatamente da mesma cor (pai, filho, mãe e o médico que vem atender o menino). Todos coloridos com o mesmo tom de marrom, sem que haja nenhuma variação sequer, o que seria na prática um fato quase impossível de acontecer.

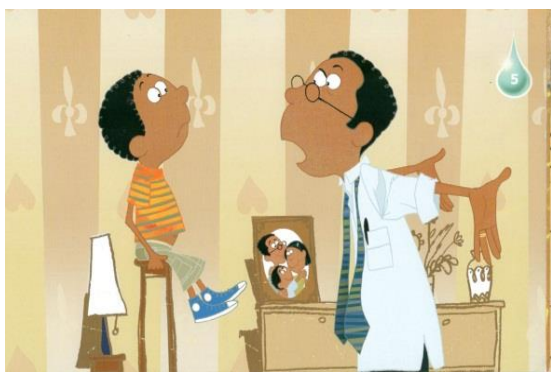
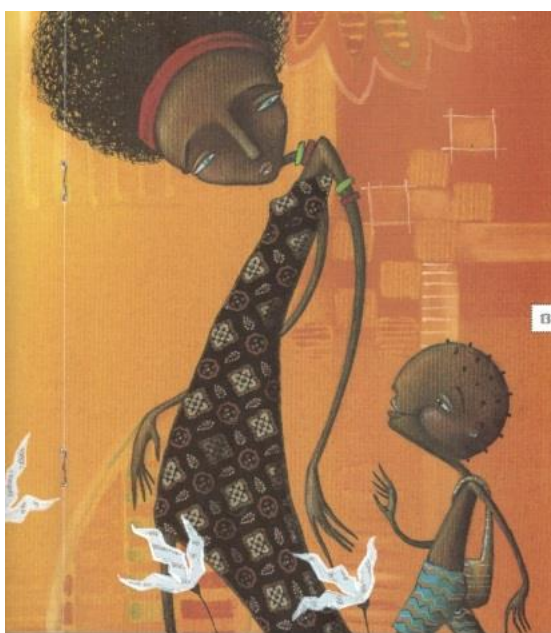


Ilustração do livro *O menino Nito*. (ROSA, 2011, p. 5)

Um outro exemplo desse branqueamento dos personagens negros ocorre no livro *O colecionador de pedras* (2014), em que a mãe do personagem principal tem olhos azuis. Fenômeno genético que ocorre em algumas pessoas negras de pele preta, e não marrom.



Personagens do livro *O colecionador de pedras*. (AGUSTONI, 2014, p. 13)

É importante salientar que o objetivo deste estudo não é criticar a arte da ilustração, mas sim entender a recorrência do fato de branquearem a cor dos negros em quase todos os livros infantis, inclusive nos livros que retratam a África.

Não há, nos mais de 30 livros analisados, nenhuma representação de personagens africanos de pele preta. Todos são marrons.

Não é que todo negro africano deva ser preto, pelo contrário, é necessário desmistificarmos o continente africano e apresentar às crianças todas as Áfricas existentes. O que nos incomoda é o fato de não haver nenhuma representação africana colorida de preto.

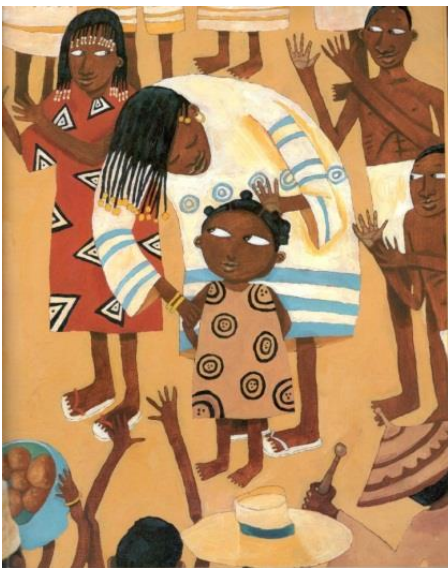
Desta forma, observamos novamente o fenômeno da padronização, em que todos os personagens ilustrados, sejam da mesma família ou não, possuem o mesmo tom de pele. O mesmo tom de marrom. Vejamos:



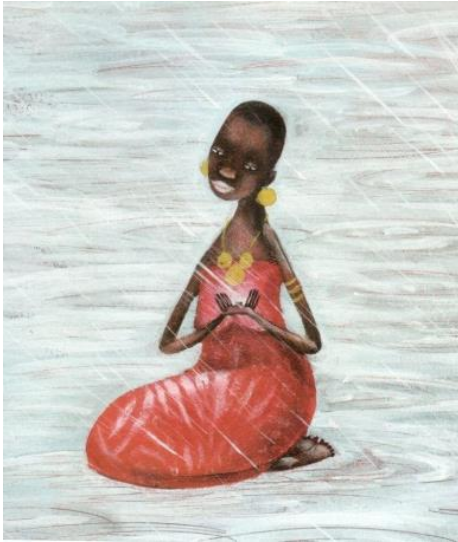
Representação de um rei africano no livro adaptado *A princesa e a ervilha*. (ISADORA, 2010, não paginado)



Representação de uma família real africana, rei, rainha e princesa, personagens do livro *Princesa Arabela, mimada que só ela!* (FREEMAN, 2008, p. 9)

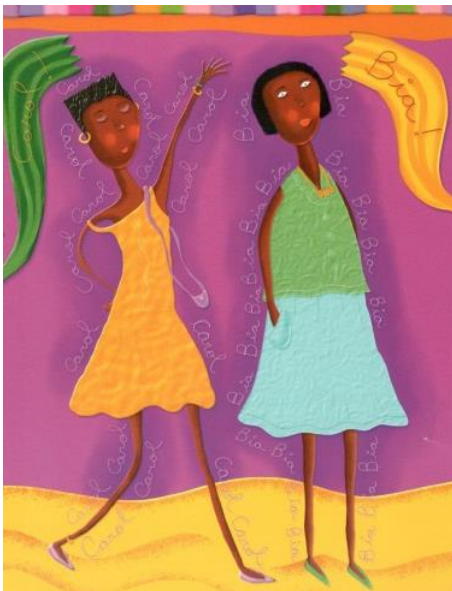


Representação de um povoado africano no livro *As tranças de Bintou*. (DIOUF, 2010, não paginado)



Abena é uma princesa africana, personagem do livro *O casamento da princesa*. (SISTO, 2009, p. 27)

Já no livro *Ana e Ana* (2009), que narra as subjetividades de duas irmãs gêmeas desde a infância até a fase adulta, as personagens possuem um cabelo extremamente crespo, típico das mulheres de pele mais escura. Porém, mais uma vez, o tom da pele é clareado, transformando mulheres pretas em marrons.

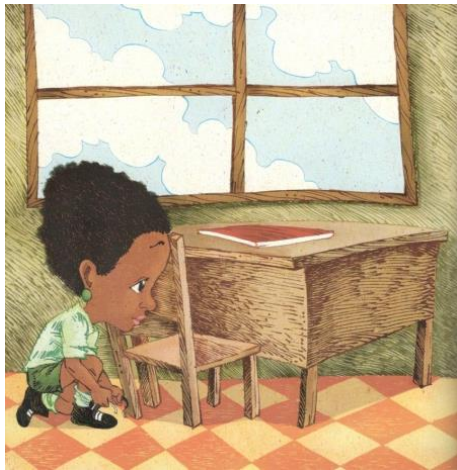


Representação das gêmeas Ana Carolina e Ana Beatriz no livro *Ana e Ana*. (SILVA, 2007, p. 15)

No tocante ao cabelo observado na ilustração acima, é importante ressaltar que se trata de uma rara ilustração que referencia o cabelo crespo, classificado como 4b ou 4c dentro dos estudos sobre curvatura dos fios capilares. No geral o cabelo das meninas negras são retratados como cacheados. Porém, é sabido que muitas mulheres negras não possuem cachos naturais, principalmente cachos largos como no cabelo da personagem Sara (imagem já apresentada anteriormente).

Para as mulheres o cabelo é uma parte do corpo muito visível e significativa, é um aspecto estético muito relevante para a sua autoestima. No entanto, para as mulheres negras ele se torna um problema sério quando as definições de identidade e ancestralidade não estão bem consolidadas. O cabelo crespo não consta das definições de beleza estabelecidas socialmente, é tido como ruim e feio, se tornando alvo de ofensas, rejeição e preconceito. “A rejeição do cabelo, muitas vezes, leva a uma sensação de inferioridade e de baixa autoestima contra a qual faz-se necessária a construção de outras estratégias” (GOMES, 2008, p. 189)

Um outro exemplo positivo que apresenta o cabelo crespo e sem cachos das meninas negras está no livro *Cadarços desamarrados* (2009) da autora Madu Costa.



Mariana, personagem principal do livro *Cadarços desamarrados*, da autora Madu Costa. (COSTA, 2009, não paginado)

O impacto das ilustrações podem auxiliar na construção de uma identidade negra positiva ou reforçar atitudes e imaginários preconceituosos. Vejamos abaixo dois exemplos negativos de ilustrações que podem ser deturpadas pelas crianças, especialmente aquelas que ainda não estão alfabetizadas, pois neste ponto, o texto

imagético se sobrepõe ao texto escrito e a mensagem transmitida nem sempre chega da forma como o autor ou o ilustrador pensaram.

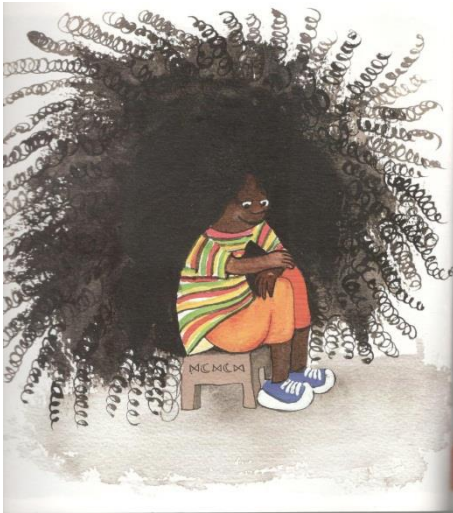


Ilustração da personagem Lelê no livro *O cabelo de Lelê*. (BELÉM, 2012, p. 8)

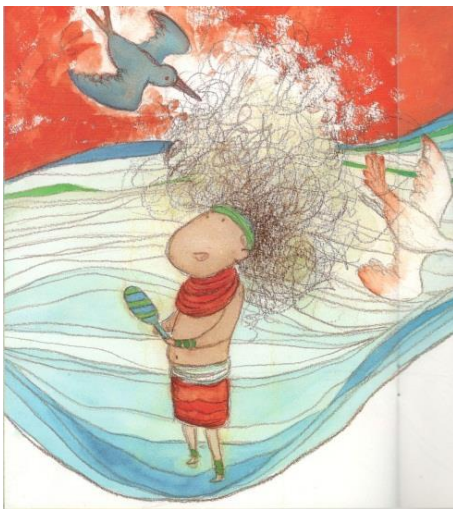


Imagem retirada do livro *O mundo começa na cabeça* (AUSTONI, 2011, p. 16)

Com base no exposto, é extremamente urgente que se repense a forma de ilustrar um livro infantil com personagens negras, para que as imagens utilizadas não reforcem os estereótipos e possam contemplar com dignidade a população negra que não se enquadra na política de morenização dos indivíduos.

Portanto, fica praticamente impossível não recordarmos Octavio Paz no livro *Introdução a uma Literatura Negra* de Zilá Bernd, em que o autor afirma que não devemos ser ingênuos a ponto de ignorar os processos de manipulação que sofrem os

textos literários. Ele estava se referindo ao contexto histórico, social e político na Literatura, mas, nos atrevemos a ir além, e pensar neste mesmo contexto, as ilustrações das narrativas infantis.

Será ingenuidade nossa achar que a cor marrom dos livros infantis não deixa de marcar, em certo ponto, uma identidade negra e foi apenas uma escolha estética dos profissionais envolvidos na confecção dos livros? Ou deixemo-nos ser lançados a um pensamento mais radical, com um viés mais político, histórico e social, que nos leva à tentativa do branqueamento histórico (Nina Rodrigues) e à existência dos cidadãos de segunda classe (Jessé de Souza)?

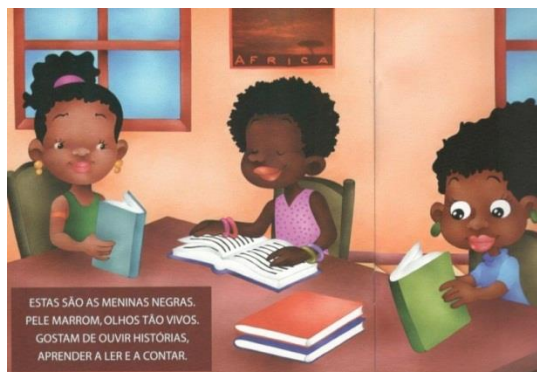
De acordo com o pensamento de Darcy Ribeiro “prevalece, em todo o Brasil, uma expectativa assimilacionista, que leva os brasileiros a supor e desejar que os negros desapareçam pela branquização progressiva. Ocorre, efetivamente, uma morenização dos brasileiros” (RIBEIRO, 2006, p. 206). E o fato de querermos padronizar a cor do indivíduo brasileiro através de um tom de marrom, deixando de lado as representações de personagens pretos, é um ato de racismo, pois nitidamente, há um apagamento da identidade negra. De acordo com Ribeiro (2006), nessa cultura assimilacionista, a negritude é diluída em várias escalas de gradações, ou seja, há um apagamento dessa negritude.

Com base em dados do IBGE analisados em 2017, cerca de 44,2% da população brasileira se declara branca, enquanto 46,7% se autodenomina parda e, somente 8,2% se entende como preta. Um número muito discrepante tendo em vista que, muitas das pessoas que se autodeclararam pardas são negras, mas ainda não se percebem assim. E tal discrepância continuará recorrente se as representações destes negros, seja na mídia, na literatura ou em qualquer outro setor, não se derem de forma mais realista, respeitando as cores de pele das pessoas.

Uma demonstração dessa variação de tons de negro, que levam as pessoas a se autodeclararem de formas distintas pode ser notada nas ilustrações do livro *Meninas negras* (2010) da autora Madu Costa.

Já no título fica claro que a narrativa se dará em torno de meninas negras e ao longo do texto são apresentadas cada uma, individualmente. O tipo de cabelo e os tons de pele são distintos, o que observamos como um ponto positivo, tendo em vista a recorrência da padronização na paleta de cores. Na imagem selecionada, podemos verificar três cores diferentes, inclusive um tom bem mais escuro que quase se

assemelha ao preto. As ilustrações estão, no nosso entendimento, adequadas e bem próximas da realidade étnica brasileira.



As *Meninas negras* de Madu Costa. (COSTA, 2010, não paginado)

O que nos chama atenção aqui é o texto: “estas são meninas negras, pele marrom...”. Por que negros e negras precisam ter pele marrom? Por que a tendência a omitir ou branquear a pele preta?

A identidade negra precisa ser resgatada e valorizada. Esse racismo baseado na teoria do colorismo precisa ser destruído. Portanto é preciso que haja representatividade dessas pessoas. Os autores e ilustradores precisam rever essa questão, a fim de que suas obras sejam portadoras de significado e identidade. E possa, enfim, promover alguma mudança social.

As crianças são capazes de perceber as sutilezas do discurso e das ilustrações. Bem como, infelizmente, também podem reproduzir atitudes racistas que aprendem em casa, na rua ou que permeiam seus imaginários, mesmo que inconscientemente.

Nossos pequenos leitores, sejam de textos ou de imagens, são questionadores e percebem quando um texto é pobre de significado, quando algum elemento falta ou é mal representado nos livros. Inocente quem acredita que na imaturidade e ingenuidade desses meninos e meninas que povoam o Brasil de agora.

4– Lápis cor de preto

É muito comum nas escolas, alunos e professores rotularem um lápis de cor rosa claro como lápis cor de pele. É muito difícil desconstruir um hábito que acompanha alunos e alunas desde a educação infantil. Segundo questionamento feito com algumas professoras é para que o desenho fique “mais bonitinho”.

De acordo com Munanga (2005), alguns professores não sabem atuar em situações de discriminação e racismo dentro das escolas porque não foram preparados ou porque estão dominados pelos preconceitos que neles foram introjetados ao longo de sua vida. É preciso apresentar aos educandos a diversidade existente em nossa sociedade e ajudar àqueles que, por algum motivo, ainda é discriminado, a se colocar e assumir com dignidade e orgulho os atributos de sua diferença.

Não existem leis no mundo que sejam capazes de erradicar as atitudes preconceituosas existentes nas cabeças das pessoas, atitudes essas provenientes dos sistemas culturais de todas as sociedades humanas. No entanto, cremos que a educação é capaz de oferecer tanto aos jovens como aos adultos a possibilidade de questionar e desconstruir os mitos de superioridade e inferioridade entre grupos humanos que foram introjetados neles pela cultura racista na qual foram socializados. Apesar da complexidade da luta contra o racismo, que conseqüentemente exige várias frentes de batalhas, não temos dúvida de que a transformação de nossas cabeças de professores é uma tarefa preliminar importantíssima. (MUNANGA, 2005, p. 17)

Com muito empenho, embasamento, discurso e muita literatura de qualidade, é possível mostrar às crianças que a maioria das pessoas não possui a pele cor de rosa, e que, várias outras cores podem ser usadas como o bege, o amarelo, o marrom e o preto.

O problema é que elas reproduzem o que veem. E, tendo contato apenas com ilustrações onde os personagens são coloridos de marrom, elas não querem usar o preto. E, quando questionadas sobre o motivo, elas respondem: “é que assim fica mais bonitinho”. Está evidente aqui a falta de representatividade do negro retinto (aquele de pele preta) nos livros de literatura infantil, gerada muitas vezes pela ausência de uma ilustração adequada.

Se o famoso lápis cor da pele, que na verdade é rosa, consegue ser substituído pelo marrom, é muito possível, que o marrom seja, em alguns casos, substituído pelo preto. Basta que os alunos possam observar isso através dos livros de literatura que lhes são apresentados.

Dentre os livros selecionados e pesquisados, encontramos apenas cinco que trazem personagens coloridos com a cor preta. São eles:



Luan, personagem do livro *Lápis de cor*. (COSTA, 2012, não paginado)



Capa do *Pretinha, eu?* de Júlio Emílio Braz. (BRAZ, 2008)



Personagens do livro Rosa Morena. (BORGES, 2009, não paginado)



Representação de Zumbi dos Palmares criança. Está no livro *Zumbi dos palmares em cordel*. (COSTA, 2013, p. 12)



Ilustração do livro: O segredo da Chita voadora (EVELYN, 2017, não paginado)

5 – Algumas considerações sobre o Racismo no Brasil e o Mito da Democracia Racial

É função do texto literário, além de entreter e despertar o imaginário infantil, promover situações em que sejam derrubadas as bases que sustentam, até hoje, o racismo no Brasil. Um racismo que se dá, muitas vezes de forma sutil e inconsciente, pois se encontra enraizado na cultura social. Ninguém se assume racista. Todas as práticas excludentes são justificadas por outras questões que não envolvam o aspecto racial.

Para Nilma Lino Gomes, o racismo em nossa sociedade ocorre de maneira muito particular, pois se sustenta através de sua própria negação. Para a autora “O racismo no Brasil é alicerçado em uma grande contradição” (GOMES, 2012 p. 46), pois a sociedade brasileira sempre negou insistentemente sua existência e do preconceito racial. No entanto, as pesquisas atestam que os negros ainda são discriminados e vivem em situações de profunda desigualdade racial quando comparados com outros segmentos raciais do país, sejam estes brancos ou mulatos, sobretudo quando se constata que o racismo atua de maneira diferente quando se trata da pigmentação da pele, tendo em vista que quanto mais escura ela for, mais forte e cruel se dá o preconceito. Quanto mais clara for o tom da pele, mais aceito é o indivíduo. O que corrobora com o pensamento

do antropólogo Darcy Ribeiro, no tocante à sua afirmação de que “A característica distintiva do racismo brasileiro é que ele não incide sobre a origem racial das pessoas, mas sobre a cor de sua pele” (RIBEIRO, 2006, p. 206)

A década de 20 encontrou uma população negra imobilizada por duas poderosas forças ideológicas: o branqueamento, que se tornou o ideal a ser atingido principalmente pela burguesia e se manifestou pela imitação do “estilo” branco tanto a nível dos caracteres físicos quanto morais e culturais, e a democracia racial, que fazia com que todos acreditassem que vivíamos em um país livre de preconceitos ou discriminações e onde todas as raças tinham igualdade de oportunidades. (BERND, 1988, p. 63)

O imaginário social construído acerca da ausência do racismo na sociedade brasileira se deu por vários motivos, mas principalmente pelas narrativas do intelectual Gilberto Freyre. Tido como ambíguo e contraditório, Freyre é um espelho da sociedade de seu tempo, preso a ideia do racismo científico como tantos outros. A interpretação cultural do pensador descrita em sua obra máxima *Casa Grande e Senzala (1993)*, auxiliaram na construção e manutenção de que brancos e negros, ricos e pobres conviviam em harmonia no Brasil, o que gerou a chamada Democracia racial. Fato que nunca ocorreu em tempo algum, desde o início da escravização dos povos africanos até os dias atuais, sobretudo nos últimos tempos que envolveram questões políticas e preconceituosas muito sérias em nosso país.

É importante salientar que o objetivo da obra não era perpetuar as desigualdades, mas sim criar uma identidade nacional, onde as desigualdades fossem suprimidas pelas relações de cordialidade e pacifismo (mesmo que no fundo de suas intimidades os indivíduos não fossem tão cordiais assim, muito menos pacíficos). Porém ao fazer isso, Freyre esvazia a discussão em torno das desigualdades sociais e raciais e idealiza uma sociedade sem conflitos.

Como não percebia o principal, que é a assimilação de pressupostos implicitamente racistas no coração do próprio culturalismo, Freyre lutou bravamente dentro do paradigma do culturalismo, para tornar ao menos ambígua e contraditória a condenação prévia das sociedades ditas periféricas em relação às virtudes reservadas aos americanos e europeus. Freyre procurou e conseguiu criar um sentimento de identidade nacional brasileiro que permitisse algum orgulho nacional como fonte de

solidariedade interna. Foi nesse contexto que nasceu a ideia de uma cultura única no mundo, luso-brasileira, percebida como abertura cultural ao diferente e encontro de contrários. (SOUZA, 2018, p. 13)

O sociólogo e pesquisador brasileiro Jessé de Souza, em sua obra *Subcidadania brasileira: para entender o país além do jeitinho brasileiro* (2018), analisa a formação de uma identidade nacional brasileira a partir das ideias de alguns pensadores relevantes para o período, como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda. De acordo com Souza (2018) foi Freyre quem criou e sistematizou a versão dominante de identidade nacional num país que até então não tinha nada eficaz nesse sentido. Freyre influenciou muitos outros escritores e artistas, que seguiram essa trilha de encontrar o típico sujeito brasileiro. Porém Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* utiliza todos os aspectos levantados por Freyre como positivos e os reconfigura como negativos. O homem “emotivo” de Freyre se torna o “homem cordial” para Holanda, numa crítica à singularidade desse sujeito brasileiro criado no imaginário social e que afeta fortemente em relações humanas, de identidade e de classe.

Sérgio Buarque opera duas transformações essenciais no paradigma inventado por Freyre que irão possibilitar ao culturalismo racista, agora na versão “vira-lata” de Buarque, tornar-se a versão oficial do liberalismo conservador brasileiro. Essa visão absurda e servil do brasileiro como lixo do mundo, que retira a autoestima e a autoconfiança de todo um povo, só logrou se tornar a ideia hegemônica entre nós porque se traduz em dinheiro e hegemonia política para a ínfima elite do dinheiro que nos domina há séculos. Essa ideia possibilita a união do desprezo das elites internacionais em relação à periferia do capitalismo, com o desprezo das elites nacionais pelo seu próprio povo. (SOUZA, 2018, p. 15)

Ainda de acordo com Souza (2018), o contraponto de Buarque não foi suficiente para romper com os enganos identitários cometidos por Freyre. Pelo contrário, para o autor, essa sociologia do brasileiro como vira-lata, ou sem raça, justifica os conflitos sociais, políticos e ideológicos do Brasil contemporâneo.

Para o teórico Edouard Glissant, a função dos artistas, escritores e poetas é a de revelar, através da Poética da Relação, o imaginário das humanidades, impedindo, assim, que esta seja conduzida a partir de modelos tidos como universais e válidos para todas as culturas. Segundo ele, “a questão atual colocada às culturas particulares é a de

como renunciar à mentalidade e ao imaginário movido pela concepção de uma identidade-raiz única, para entrar na identidade-relação” (ROCHA, 2003, p. 34). Por isso, essa busca por uma identidade única brasileira que apaga as identidades dos povos indígenas e africanos, colocando todas numa mesma mistura que não dá conta de explicar ou representar as individualidades do povo é uma falácia fadada do fracasso. Acreditamos que o ideal seria encontrar um equilíbrio, onde todas as identidades convivessem juntas em respeito mútuo, num processo relacional de aprendizado, ressignificações e novos comportamentos e onde a cultura do povo negro não fosse apagada, o que nos aproximaria do conceito de Identidade Relação proposto por Glissant.

Esta anulação e incorporação das identidades culturais negras numa identidade nacional única é uma forma de controle que pressupõe uma falsa ideia de integração. Fato que gerou um conflito muito grande entre a população negra brasileira e um sentimento de inferioridade quando associada a teorias racialistas e à tentativa do branqueamento ocorrida no início do século XX, através dos estudos e teorias do médico e antropólogo Nina Rodrigues.

A elite “pensante” do país tinha clara consciência de que o processo de miscigenação, ao anular a superioridade numérica do negro e ao alienar seus descendentes mestiços graças a ideologia de branqueamento, ia evitar os prováveis conflitos raciais conhecidos em outros países, de um lado, e, por outro, garantir o comando do país ao segmento branco [...]
(MUNANGA, 2008, p. 75)

Para o antropólogo e professor kabengele Munanga (2005), o reflexo do mito da democracia racial, compromete, sem dúvida, o objetivo fundamental da nossa missão no processo de formação de nossas crianças “futuros cidadãos responsáveis de amanhã”.

Conclusão

A existência de uma identidade nacional, que mantenha o mulato (ou moreno) como elemento central, cria uma hierarquização de cores e raças e uma visão pejorativa dos traços fenóticos dos negros, favorecendo a exclusão desse povo, que, sendo considerados seres inferiores aos mulatos, vão buscar de todas as formas o branqueamento de seus corpos, numa tentativa de aceitação e inclusão. Inicia-se aqui um grave problema de autoestima e negação de identidade. “É na recriação cultural que os sujeitos negros, expostos às situações de exploração econômica, encontram forças para reelaborar sua vida e atribuem significados novos às suas expressões culturais” (GOMES, 2008, p. 184).

Portanto, é inadmissível que livros voltados para crianças, principalmente nas publicações mais recentes, posteriores à publicação da Lei 10.639/03, reforcem esse posicionamento, seja ele consciente ou não, artístico ou político. Esse mulato, fruto da miscigenação, típico brasileiro, ocupa uma posição indefinida dentro da sociedade racista, pois é concebido, de maneira ilusória, como superior aos negros, mas também, inferior aos brancos. Mesmo tendo sido utilizado por este último grupo como arma para contrapor o primeiro. O que nos faz entender como é conflitante a experiência do mestiço, que é a “de carregar no corpo e na aparência a confluência e o confronto de duas raças que se construíram historicamente de maneira antagônica” (GOMES, 2008, p. 160).

Contudo, esse mulato não é capaz de representar uma nação inteira, tão permeada de culturas e etnias diversas. É preciso que cada segmento étnico seja representado de forma independente e mais fidedigna. É inconcebível que um livro voltado para crianças, menospreze tanto sua capacidade interpretativa, trazendo todos os personagens, sendo da mesma família ou não coloridos com a mesma cor, ou pior ainda, com o mesmo tom, sem trocar o lápis.

Reiteramos que o presente artigo é fruto de uma indagação inicial que precisa ainda de mais investigação. É preciso entender melhor como se dá o processo ilustrativo dos livros infantis e até que ponto a arte pode prejudicar ou não o entendimento e o objetivo da obra.

De qualquer modo, é preciso valorizar mais a Literatura Infantil e respeitar o seu público, que é o futuro da humanidade. Preparar e educar nossas crianças, para serem

pessoas menos preconceituosas, mais humanas e conscientes de sua verdadeira identidade é função de todos os envolvidos no processo educacional, inclusive daqueles que produzem os materiais a serem utilizados nesta empreitada, ou seja, os livros.

Referências bibliográficas

- AGUSTONI, Prisca. *O colecionador de pedras*. São Paulo: Paulinas, 2014.
- _____. *O mundo começa na cabeça*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BELÉM, Valéria. *O cabelo de Lelê*. São Paulo: IBP, 2012.
- BERND, Zilá. *Introdução à Literatura Negra*. São Paulo. Brasiliense, 1988.
- BRASIL, *Plano nacional de implementação das Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Brasília: MEC, SECADI, 2013.
- BRAZ, Júlio Emílio. *Pretinha, eu?* São Paulo: Scipione, 2008.
- BORGES, Iris. Rosa Morena. São Paulo: Callis, 2009.
- COSTA, Madu. *Cadarcos desamarrados*. Belo Horizonte, Mazza edições, 2009.
- _____. *Lápis de cor*. Belo Horizonte: Nandyala, 2012
- _____. *Meninas negras*. Belo Horizonte, Mazza edições, 2010.
- _____. *Zumbi dos Palmares em cordel*. Belo Horizonte, Mazza edições, 2013.
- DALCASTAGNÈ, Regina. *A personagem negra na literatura brasileira contemporânea*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- EVELYN, Márcia. *O segredo da chita voadora*. Teresina: Nova Aliança, 2017.
- FREEMAN, Mylo. *Princesa Arabela, mimada que só ela!* Tradução Ruth Salles. São Paulo: Ática, 2008.
- DEBUS, E.S.D. *A literatura infantil contemporânea e a temática étnico-racial: mapeando a produção*. Anais do 16º Congresso de Leitura do Brasil - Seminário de Literatura Infantil e Juvenil, 2007.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma Poética da Diversidade*. Tradução Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- GOMES, Nilma Lino. *Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão*. Disponível em: www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/2012/10. Acesso em 27 out. 2015.

_____. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

IBGE, Agência de notícias. *População chega a 205,5 milhões, com menos brancos e mais pardos e pretos*. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/18282-pnad-c-moradores> Acesso em 12 nov 2018.

ISADORA, Rachel. *A princesa e a ervilha*. Tradução Thaisa Burani. Edições Jogo de Amarelinha. São Paulo: Farol literário, 2010.

McQuinn, Anna. *Lulu adora histórias*. Tradução Lis Dornelas. 1.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. (org). *Superando o racismo na escola*. 2. Ed. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

OLIVEIRA, Maria Anória de Jesus. *Educação, Literatura infanto-juvenil e relações étnico-raciais*. Cadernos Imbondeiro. João Pessoa, v.4, n.2, dez.2015. Disponível em: [file:///C:/Users/User/Downloads/28117-61010-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/28117-61010-1-PB%20(1).pdf). Acesso em 09 set. 2017.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ROCHA, Enilce Albergaria. *A noção de Relação em Édouard Glissant*. Ipotesi-Revista de Estudos Literários. Universidade de Juiz de Fora v.6 n. 2, Jul/dez/2002. Juiz de Fora: UFJF, 2003.

ROSA, Sonia. *O menino Nito*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma, 2012

SILVA, Célia Cristina. *Ana e Ana*. 2. Ed. São Paulo: DCL, 2007.

SISTO, Celso. *O casamento da princesa*. São Paulo: Prumo, 2009.

SOUSA, Andréia Lisboa. ***Representação afro-brasileira em livros paradidáticos***.

Disponível em: <http://150.164.100.248/literafro/data1/artigos/artigoandreialisboa.pdf>.

Site Literafro, 2005. Acesso em 09 set. 2017.

SOUZA, Jessé. *Subcidadania brasileira: para entender o país além do jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro: LeYa, 2018.

Ensaio inicial sobre a experiência da concha exposta na *escrevivência* das escritoras afro-brasileiras Maria Firmino dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo

Sueli de Jesus Monteiro/IFPR-UEL⁵³

INTRODUÇÃO

A produção literária de uma escritora negra comumente expressa a visão de mundo dela, experiências vivenciadas e, em dado momento, o texto é colorido com uma ideia, um ideal, uma causa, batalhando em prol não de si mesmo, mas sim, de uma coletividade, tornando-se uma voz no meio do silêncio da injustiça social. E assim, conclama entre toda a sociedade a fim de destruir os paradigmas deixados para trás pelos colonialistas europeus.

A *escrevivência*, termo cunhado por Conceição Evaristo, expressa exatamente essa característica do discurso literário da escritora afro-brasileira.

A nossa “*escrevivência*” conta as nossas histórias a partir das nossas perspectivas, é uma escrita que se dá colada à nossa vivência, seja particular ou coletiva, justamente para acordar os da Casa Grande. [A *escrevivência*] seria escrever a escrita dessa vivência de mulher negra na sociedade brasileira. Eu acho muito difícil a subjetividade de qualquer escritor ou escritora não contaminar a sua escrita. De certa forma, todos fazem uma *escrevivência*, a partir da escolha temática, do vocabulário que se usa, do enredo a partir de suas vivências e opções. A minha *escrevivência* e a *escrevivência* de autoria de mulheres negras se dá contaminada pela nossa condição de mulher negra na sociedade brasileira. Toda minha escrita é contaminada por essa condição. É isso que formata e sustenta o que estou chamando de *escrevivência*. (LIMA, 2017)

⁵³ Possui Graduação em Letras pela Universidade Federal do Paraná, Mestrado em Literatura Brasileira pela Universidade Federal de Santa Catarina / UFSC. Doutorado em Teoria Literária na área de Literatura Brasileira pela Universidade Federal de Santa Catarina / UFSC e Pós-Doutorado em Literatura Brasileira pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Ainda nesta Universidade realiza o segundo Pós-Doutorado, desta vez em Literatura Afro-Brasileira e participa também como pesquisadora externa do projeto: Literatura afro-brasileira e sua divulgação em rede. Possui experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura Brasileira e Literatura Portuguesa, atuando, principalmente, nos seguintes temas: crítica literária, com destaque para o envolvimento desta com a produção de Dalton Trevisan. Outras áreas de interesse: textos, contextos, análise do discurso e tessitura poética.

Compreender e expor como essa “escrevivência” venceu paradigmas sociais em épocas diferentes, o presente artigo se propõe à análise do discurso literário de três escritoras afro-brasileiras: Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo. A escolha dessas três notáveis escritoras se dá pela notoriedade que conquistaram pela sua produção literária, abrangendo os séculos XIX, XX e XXI.

Analisar a escrevivência na produção textual dessas escritoras é importante para observar se houve alguma diferença, devido ao espaço temporal vivenciado, na visão de mundo de cada uma. Afinal, são mais de 100 anos de contato com uma sociedade que se encontra em constante transformação pela luta dos direitos de igualdade não só da raça negra, como também, da mulher brasileira.

A construção do artigo envolve o método de revisão bibliográfica trazendo mediante pesquisa em documentos científicos, dados que sustentam a hipótese inicial de que, apesar do tempo, ainda há muito a se alcançar no que se refere à igualdade de direitos, demonstrado pela escrevivência apresentada nos textos das escritoras negras pesquisadas.

A primeira romancista brasileira: Maria Firmino dos Reis

Maria Firmina dos Reis nasce no Maranhão em 1822, filha da união de uma mulher branca com um negro, provavelmente escravo, pois a abolição só ocorreu em 1888. Apesar da ilegitimidade de seu pai, Maria Firmina teve uma educação branca, conviveu como igual dentro de uma “Casa Grande”, tornando-se professora. Seu primeiro contato com a literatura se deu em 1830 quando se mudou para a casa de uma tia mais abastada e entrando em contato com parentes famosos do meio cultural como Sotero dos Reis, gramático. A partir desse contato inicial, fez-se o autodidatismo dela e o gosto pela literatura, emergindo em 1859, o primeiro romance “Úrsula” cuja essência evocava indiscutivelmente uma crítica à escravidão.

Importa salientar também que uma mulher negra, ilegítima, em plena sociedade escravagista, torna-se professora e militante da causa abolicionista em 1847 e se torna a primeira romancista brasileira em 1859. Inegável, portanto, é o talento dessa mulher guerreira que conseguiu se sobressair em uma sociedade, cujo costume era escravista, por sua qualidade literária.

Diferente dos escritos de mulheres da época, o romance não era “de perfumaria”, nem algo sem profundidade. Ao contrário: foi o primeiro livro brasileiro a se posicionar contra a escravidão e a partir do ponto de vista de escravos – antes do famoso poema Navio negreiro, de Castro Alves (1869), e de A Escrava Isaura (1875), de Bernardo Guimarães. (D’ANGELO, 2017)

O romance *Úrsula* conta a história de uma mulher branca, a vida em sociedade e o relacionamento dos escravos com os senhores. A princípio, uma mulher negra contar a história de uma branca é contraditório, principalmente, no que se refere à questão de escrevivência, mas não é esse o caso de Maria Firmina dos Reis, sua mãe é branca e assim, sua vivência, criação e educação, deram-se junto à Casa Grande e não na senzala. De fato, Maria Firmina é única, sobressaindo-se como mulher pela sua intelectualidade, como demonstra o próprio prólogo do livro *Úrsula*:

Mesquinho e humilde livro é esse que vos apresento, leitor. Sei que passará entre o indiferentismo glacial de uns e o riso mofador de outros, e ainda assim o dou a lume. Não é a vaidade de adquirir nome que me cega, nem o amor-próprio de autor. Sei que pouco vale este romance, porque escrito por uma mulher, e mulher brasileira, de educação acanhada e sem o trato e conversação dos homens ilustrados, que aconselham, que discutem e que corrigem, com uma instrução misérrima, apenas conhecendo a língua de seus pais, e pouco lida, o seu cabedal intelectual é quase nulo. (REIS, 2017, p.1)

As premissas inclusas no texto acima indicam a manipulação do leitor, homem cujo poder patriarcal transcende o valor da vida humana, enaltece um ego em ascendência que precisa ser enganado para o alcance do clamor da escritora. Praticamente diz: “Leia-me, não chego aos seus pés, mas o meu discurso expressa o conhecimento que adquiri com vocês homens, a raça superior”.

O romance *Úrsula* demonstra a condição da mulher, independente da raça ou cor, o quanto era pressionada e “escravizada” pelo poder patriarcal, não possuindo desejos ou anseios, apenas possuindo valor como troca por títulos na sociedade imperialista.

— Sim, senhor — tornou-lhe a mãe de Úrsula — e um desvelado irmão foi ele. Conhececi-lo talvez pela sua **reputação de fereza de ânimo; mas esse homem tão implacável, como o vedes, era um terno e carinhoso irmão.** Amou-me na infância com tanto extremo e carinho que o enobreciam aos

olhos de meus pais, que o adoravam, e depois que ambos caíram no sepulcro ele continuou sua fraternal ternura para comigo. Mais tarde, um amor irresistível levou-me a desposar um homem, que meu irmão no seu orgulho **julgou inferior a nós pelo nascimento e pela fortuna**. Chamava-se Paulo B. (...) Paulo B. não soube compreender a grandeza de meu amor, **cumulou-me de desgostos e de aflições domésticas, desrespeitou seus deveres conjugais, e sacrificou minha fortuna em favor de suas loucas paixões**. (...) **E ele teria sido bom; sua regeneração tornar-se-ia completa**, se o ferro do assassino lhe não tivesse cortado em meio à existência! (grifo nosso) (REIS, 2017, p. 61-62)

Maria Firmina apresenta as características da mulher do século XIX, submissa ao homem, independente do vínculo sanguíneo ou matrimonial. E o que mais surpreende é que essa mulher defendia e justificava as atrocidades cometidas pelos seus algozes.

Além da questão da repressão ao sexo feminino, Maria Firmina dos Reis, inova expondo o negro, escravo, como ser humano, detentor de sentimentos e de índole pura e dócil. A saudade da terra natal, expressa pela personagem Preta Suzana, demonstra claramente a emoção sentida por aquela mulher ao ser retirada abruptamente de seu País.

– Sim, para que estas lágrimas?!... Dizes bem! Elas são inúteis, meu Deus; mas é um tributo de saudade, que não posso deixar de render a tudo quanto me foi caro! Liberdade! Liberdade... ah! eu a gozei na minha mocidade! Túlio, meu filho, ninguém a gozou mais ampla, não houve mulher alguma mais ditosa do que eu. Tranquila no seio da felicidade, via despontar o sol rutilante e ardente do meu país, e louca de prazer a essa hora matinal, em que tudo se respira amor, eu corria às descarnadas e arenosas praias, e aí com minhas jovens companheiras, brincando alegres, com o sorriso nos lábios, a paz no coração, divagávamos em busca das mil conchinhas, que bordam as brancas areias daquelas vastas praias. (REIS, 2017, p. 70-71).

A crítica direta à escravidão é demonstrada por Maria Firmina dos Reis em toda a produção literária, não apenas no romance *Úrsula*. O conto denominado “A escrava”, publicado em 1887 pela Revista Maranhense, fala sobre uma mulher branca, dama da sociedade, que milita contra a escravidão em uma reunião social:

Por qualquer modo que encaremos a **escravidão, ela é, e sempre será um grande mal**. Dela a decadência do comércio, porque o comércio e a lavoura caminham de mãos dadas, e o escravo não pode fazer florescer a lavoura,

porque o seu trabalho é forçado. Ele não tem futuro; o seu trabalho não é indenizado. Ainda dela nos vem o opróbrio, a vergonha, porque de frente ativa e desassomburada não podemos encarar as nações livres; por isso que o **estigma da escravidão, pelo cruzamento das raças, estampa-se na fronte de todos nós. Embalde procurará um dentre nós convencer ao estrangeiro que em suas veias não gira uma só gota de sangue escravo.** (...)

Um homem apeou-se à porta do Engenho, onde juntos trabalhavam meus pobres filhos – era um **traficante de carne humana**. Ente abjeto, e sem coração! (...) Que espetáculo! Tinham metido adentro a porta da minha pobre casinha, e nela penetrado o meu senhor, o feitor, e o infame traficante. Ele e o feitor arrastavam, sem coração, os filhos que se abraçavam a sua mãe. (grifo nosso). (REIS, *apud* SILVA, 2009, p. 15-16).

Discutir abertamente sobre a causa abolicionista, expondo o seu caráter mercenário e desumano, não era comum à mulher, muito menos à mulher negra do século XIX. Mais uma vez é importante salientar que a vida de Maria Firmina dos Reis envolve uma história de luta, não contra o branco, mas contra um ideário construído pela economia colonial imperialista da época. A luta era contra a negação da miscigenação racial: “Embalde procurará um dentre nós convencer ao estrangeiro que em suas veias não gira uma só gota de sangue escravo”.

Por mais que seja sugerido um processo de embranquecimento de Maria Firmino dos Reis, devido a sua vivência na Casa Grande, inegavelmente esta valorosa mulher afro-brasileira tinha orgulho de sua cor, não esquecendo suas origens, ao mesmo tempo em que apresenta o escravo como ser humano, educando e preparando a sociedade brasileira para transcender o modelo imperial escravagista, onde o negro era considerado menos que um animal, apenas uma ferramenta de trabalho substituível.

Mediante a esta superficial análise sobre a produção literária de Maria Firmina dos Reis, observa-se a escrevivência da autora apresentada nos temas a cultura branca, a escravidão e o levante abolicionista. Ora, Maria Firmina dos Reis foi criada como branca, mas não era branca, e em nenhum momento sua família branca buscou seu embranquecimento, ao contrário, a escritora vivia em um período de crítica maciça da escravatura, ocorria um levante abolicionista, levando a debates entre a realeza, os intelectuais, os senhores feudais e a própria sociedade brasileira. Efervescia em todo o Brasil a ânsia por liberdade, seja esta dos escravos, como também a libertação do império, da opressão e repressão política e social.

Destruindo barreiras sociais: Carolina Maria de Jesus

A escritora Carolina Maria de Jesus nasce no início do século XX, em 14 de março de 1914, em Minas Gerais, na cidade de Sacramento. Filha de negros recém-libertos e oriundos do processo de migração para áreas de agropecuária recém-criadas. Alguns autores, como Palmares (2016), indicam uma migração da cidade do Desemboque para Sacramento em face da alteração da economia extrativista do ouro para a agropecuária.

Carolina Maria de Jesus teve acesso a uma parca educação, em colégio espírita assistencialista, aprendendo o básico da leitura e da escrita, o qual foi suficiente para aquecer o seu coração, nascendo uma paixão pela literatura que jamais desapareceu.

No início de 1923, foi matriculada no colégio Allan Kardec – primeira escola espírita do Brasil –, na qual crianças pobres eram mantidas por pessoas influentes da sociedade. Lá estudou por dois anos, sustentada pela Sra. Maria Leite Monteiro de Barros, para quem a mãe de Carolina trabalhava como lavadeira. (LITERAFRO, 2018)

Em 1947, Carolina Maria de Jesus, muda-se para São Paulo visando ter acesso a melhores oportunidades de trabalho. Acaba fixando residência na favela do Canindé, iniciando sua vida profissional como catadora de recicláveis. Foi nessa atividade, de vasculhar o lixo para encontrar materiais para o reaproveitamento, que Carolina Maria de Jesus aprimora o seu conhecimento com livros, revistas e cadernos que encontrava na rua rotina diária de recicladora. (PALMARES, 2016)

Leitora voraz de livros e de tudo o que lhe caía nas mãos, logo tomou o hábito de escrever. E assim iniciou sua trajetória de memorialista passando a registrar o cotidiano do “quarto de despejo” da capital nos cadernos que recolhia do lixo e que se transformariam mais tarde nos “diários de uma favelada”. (LITERAFRO, 2018)

Em 1960 o jornalista Audálio Dantas lança, a partir dos diários de Carolina Maria de Jesus, a obra “Quarto de Despejo – Diário de uma favelada”, com uma tiragem inicial de dez mil exemplares, os quais se esgotaram na primeira semana. Esse livro foi traduzido em 13 idiomas e vendido em mais de 40 países.

Essa literatura documentária, pela narrativa feminina, em contestação, tal como foi conhecida e nomeada pelo jornalismo de denúncia dos anos 50-60,

é considerada uma obra atual, pois a temática dá conta de problemas existentes até hoje nas grandes cidades. (PALMARES, 2016)

Carolina Maria de Jesus teve três filhos e apesar de todas as dificuldades conseguiu uma vasta produção, “mais de 5 mil páginas, encontram-se 7 romances, 60 textos curtos, 100 poemas, 4 peças de teatro e 12 letras para marchas de carnaval”. (PALMARES, 2016)

Em vida Carolina Maria de Jesus publicou além do premiado Quarto do Despejo, mais três livros, Casa de Alvenaria (1961), Pedacos de Fome (1963), Provérbios (1963). Há ainda, uma publicação póstuma, Diário de Bitita (1982), editado inicialmente em Paris, sob o título *Journal de Bitita*, recebendo o título de “Um Brasil para brasileiros”. Em 1977, Carolina Maria de Jesus, falece em seu sítio, localizado na periferia de São Paulo, já esquecida pela imprensa e pelo seu público. (LITERAFRO, 2018)

Carolina nunca foi tratada como uma mulher inteligente e à frente do seu tempo”, lamenta Tom Farias. “O aspecto da pobreza, da favela, da falta de estudos chamou mais a atenção como produto midiático, de puro marketing. Causou também ‘ciumeira’ na ‘classe’ literária, muito elitizada: o boicote a Carolina foi feio, sem sentido, colonial e assustador. (BELÉM, 2018)

Como lamenta acima o jornalista Tom Farias, percebe-se que houve certo sensacionalismo no caso Carolina Maria de Jesus. Afinal, a escritora afro-brasileira favelada quebrava vários paradigmas que a sociedade brasileira ainda não estava disposta a abolir.

Entretanto, recentemente sua produção literária vem chamando a atenção da academia e das universidades, tornando-se objeto de estudos de literatura da chamada “escrita do eu”. (LITERAFRO, 2018)

Incautos são aqueles que anularam a inteligência e o conhecimento de Carolina Maria de Jesus. No poema Vidas é possível observar que a escritora, apesar de uma educação deficiente, possui um excepcional conhecimento de história:

Vidas
Nem sempre são ditosas
Vidas das pessoas famosas
Edgar Alan Poe morre na sarjeta
Na guilhotina Maria Antonieta
Luis de Camões teve que mendigar
Gonçalves Dias morre ao mar

Casimiro de Abreu morre tuberculoso
Tomaz Gonzaga, louco furioso
Getúlio para impedir outra revolução
Suicida-se com um tiro no coração
Santos Dumont inventor do avião
Que foi utilizado na revolução
Para ver o Brasil independente
Morre na forca nosso Tiradentes
Luís XVI, rei incidente
Morre tragicamente
Sócrates foi condenado a morrer
Ciente lhe obrigaram a beber
João Batista repreendia os transviados
Foi preso e decapitado
Abraão Lincoln abolindo a escravidão
Foi morto à traição
Euclides da Cunha escritor proeminente
Sua morte foi cruelmente
Joana D'Arc vendo a França oprimida
Defendendo-a pagou com a vida
Camilo Castelo Branco foi escritor
Ficou cego, suicidou-se
Kennedy desejava a integração
Reprovaria a segregação
Foi morto à bala
Na cidade de Dallas
Jesus Cristo não foi julgado
Foi chacinado e crucificado
Com requinte de perversidade
O pior crime da humanidade. (JESUS, 1996, p. 23-24)

No poema acima, Carolina Maria de Jesus, nada no mar histórico de escritores e políticos, todos marginalizados por defenderem mudanças no ideário hedonista humano, culminando com a maior injustiça da humanidade. Carolina Maria de Jesus possuía um leque altamente diversificado de conhecimento, talvez não letrado esteticamente, mas indubitavelmente abrangente.

Sobre a questão escravidão, igualmente Carolina Maria de Jesus, demonstra conhecimento histórico para expor a condição do negro no início do século XX.

A maioria dos negros eram analfabetos. Já haviam perdido a fé nos predominadores e em si próprios.

O tráfico de negros iniciou-se no ano de 1515. Terminou no ano de 1888. Os negros foram escravizados durante quase 400 anos.

Quando o negro envelhecia ia pedir esmola. Pedia esmola no campo. Os que podiam pedir esmolas na cidade eram só os mendigos oficializados. (...) (JESUS, 1986, p. 27)

(...) A escravidão era como cicatriz na alma do negro. Quando um negro dizia: – Eu sou livre!, ninguém acreditava e zombavam dele. (...)

(...) Se o negro passava cabisbaixo, o branco xingava!

– Negro, vagabundo! Eu não gosto desta raça! Eu tinha esta raça para o comércio.

Eu pensava: “Meu Deus! Quem foi que começou esta questão, foi o preto ou o branco? Quem procurou o preto? Se foi o branco quem procurou o preto, ele não tem o direito de reclamar. O negro não invadiu suas terras, foram eles que invadiram as terras dos negros.” Ninguém para me explicar. A minha mãe já estava saturada com as minhas perguntas. (JESUS, 1986, p. 59-60)

Carolina Maria de Jesus sabia que a escravidão no Brasil destruiu a autoestima do afrodescendente. Os negros se sentiam perdidos, longe de suas raízes e ainda sem nação. A sociedade brasileira, no ver de Carolina Maria de Jesus, ainda não considerava o negro cidadão brasileiro e por consequência, o negro vivia à margem.

A peculiar sabedoria de Carolina Maria de Jesus é com certeza, inata; a autora encontra na obviedade do simples as leis intrínsecas da vida humana, como pode ser observado no seu livro *Provérbios*:

O que pertence a Deus é dos homens. O que é dos homens é vendido ex.:

O ar que respiramos pertence a Deus. Nós respiramos o ar gratuitamente.

A terra que pisamos. A casa que o homem constrói, o automóvel, são vendidos.

Eis aí o comprovante, que Deus é superior aos homens.

Se o homem pudesse vender o sol, venderia o seu calor.

A lógica de Carolina Maria de Jesus é simples, clara e objetiva. Impossível de ser contradita. O primeiro paradigma quebrado por Carolina Maria de Jesus é: sabedoria não depende de dinheiro, *status* ou academia; portanto há sabedoria na pobreza e na simplicidade. E mesmo nadando contra a correnteza da ideologia branca, Carolina Maria de Jesus, segue o seu sonho: escrever.

Eu disse: o meu sonho é escrever!
Responde o branco: ela é louca.
O que as negras devem fazer....
É ir pro tanque lavar roupa. (JESUS, 1996, contra capa)

O branco, colocado como o antagonista no texto acima, na realidade se refere a uma cultura, um ideário elitista excludente do afrodescendente para Carolina Maria de Jesus.

Assim, como pode ser observada pela sintética biografia de Carolina Maria de Jesus sua experiência de vida evocava o negro, a pobreza e a marginalidade. Sua escrevivência, portanto, não poderia se exhibir outro cenário.

Nós somos pobres, viemos para as margens do rio. As margens do rio são os lugares de lixo e dos marginais. Gente da favela é considerado marginais não mais se vê os corvos voando as margens do rio perto dos lixos. Os homens desempregados substituíram os corvos. (JESUS, 2001, p. 48)

A favela é o quarto de despejo de uma cidade. Nós os pobres, somos os trastes velhos. (...) Escrevo a miséria e a vida infausta dos favelados (...)" (JESUS, 2001, p. 171, 173)

Ser negra não era o problema de Carolina Maria de Jesus, mas a fome, sim! “Eu sou negra, a fome é amarela e dói muito.” (JESUS, 2001)

Que efeito surpreendente faz a comida no nosso organismo! Eu que antes de comer via o céu, as arvores, as aves tudo amarelo, depois que comi, tudo normalizou aos meus olhos.

A comida no estômago é como combustível nas máquinas. Passei a trabalhar mais depressa. Meu corpo deixou de pesar. (...) Eu tinha a impressão que eu deslizava no espaço. Comecei a sorrir como se eu estivesse presenciando um lindo espetáculo. E haverá espetáculo mais lindo do que ter o que comer? Parece que eu estava comendo pela primeira vez na minha vida (JESUS, 2001, p. 36).

(...) É quatro horas. Eu já fiz almoço - hoje foi almoço. Tinha arroz, feijão e reponho e linguiça. Quando eu faço quatro pratos penso que sou alguém. Quando vejo meus filhos comendo arroz e feijão, o alimento que não está no alcance do favelado, fico sorrindo a tóa. Como se eu estivesse assistindo um espetáculo deslumbrante (JESUS, 2001, p.44).

(...) E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome! (JESUS, 2001, p. 27).

A produção textual de Carolina Maria de Jesus é totalmente influenciada por sua

vivência, a exposição ficcional da realidade é a sua temática ... esta é a sua escrevivência: a escravidão, a marginalização e a fome.

O século XXI apresenta um novo ideário para o negro? A luta continua em Conceição Evaristo...

A romancista, contista, poeta e doutora em literatura Conceição Evaristo nasce em 29 de novembro de 1946, em Minas Gerais, e é batizada como Maria da Conceição Evaristo de Brito. Oriunda de lar humilde, vive na favela da zona sul de Belo Horizonte com seus nove irmãos. Sua mãe incentiva desde cedo o gosto pela literatura, mesmo entrando tardiamente para o colégio, aos 12 anos de idade. Um desejo crescente nasce no coração da menina Conceição: a luta pela igualdade racial. Conceição fala que desde cedo não se conformava com a exclusão do negro “quando tinha entre 12 e 13 anos fui estudar em um colégio de aplicação, tinha normalmente, uns 43 alunos na turma sendo apenas dois negros. Eu queria entender o porquê daquilo acontecer”. (MARICÁ, 2017)

Para sobreviver, Conceição Evaristo atua como doméstica para sobreviver e bancar a sua educação, seguindo os passos de sua mãe e tias, todas profissionais domésticas:

Mãe lavadeira, tia lavadeira e ainda eficientes em todos os ramos dos serviços domésticos. Cozinhar, arrumar, passar, cuidar de crianças. Também eu, desde menina, aprendi a arte de cuidar do corpo do outro. Aos oito anos surgiu meu primeiro emprego doméstico e ao longo do tempo, outros foram acontecendo. Minha passagem pelas casas das patroas foi alternada por outras atividades, como levar crianças vizinhas para escola, já que eu levava os meus irmãos. O mesmo acontecia com os deveres de casa. Ao assistir os meninos de minha casa, eu estendia essa assistência às crianças da favela, o que me rendia também uns trocadinhos. Além disso, participava com minha mãe e tia, da lavagem, do apanhar e do entregar trouxas de roupas nas casas das patroas. Troquei também horas de tarefas domésticas nas casas de professores, por aulas particulares, por maior atenção na escola e principalmente pela possibilidade de ganhar livros, sempre didáticos, para mim, para minhas irmãs e irmãos. (LITERAFRO, 2018)

Em 1973 se muda para o Rio de Janeiro, é aprovada em um concurso público para atuar como educadora ao mesmo tempo em que adentra no curso de Magistério na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em consequência, abandona a profissão

de doméstica. A partir de então, Conceição Evaristo não para de se aprimorar academicamente se formando em 1996 na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ) como Mestre em Literatura Brasileira. Em 2011 se forma em doutorado na Universidade Federal Fluminense (UFF) ao defender a tese Poemas Malungos – Cânticos Irmãos. (ITAÚ CULTURAL, 2017; LITERAFRO, 2018)

A partir da década de 1980, Conceição Evaristo começa a se engajar politicamente, militando em prol da afrobrasilidade, por meio de participação e publicação de artigos em revistas nacionais e internacionais. Graças a entrada ao Grupo Quilombhoje, em 1990, insere-se na vida literária com publicações de artigos, poesias e prosas, na série dos Cadernos Negros. A temática central da sua produção literária envolve a discriminação do trinômio discriminatório raça, gênero e classe. (ITAÚ CULTURAL, 2017)

Forte é a influência da ancestralidade nos textos dela, devido, principalmente, à educação recebida, na qual a história era passada oralmente, nas reuniões familiares. Segundo Conceição Evaristo, a infância dela foi numa época quando não havia televisão e, portanto, contar histórias era a diversão da família. Essa influência é demonstrada no poema:

Vozes-Mulheres

A voz de minha bisavó

ecoou criança

nos porões do navio.

Ecoou lamentos

de uma infância perdida.

A voz de minha avó

aos brancos-donos de tudo.

A voz de minha mãe

ecoou baixinho revolta

no fundo das cozinhas alheias

debaixo das trouxas

roupagens sujas dos brancos

pelo caminho empoeirado

rumo à favela.

A minha voz ainda

ecoa versos perplexos

com rimas de sangue

e

fome.

A voz da minha filha
recorre todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.
A voz de minha filha
recolhe em si
a fala a ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
o eco da vida-liberdade. (NASCIMENTO, 2008, p.59)

Inegável é a mensagem exposta no poema acima, uma luta em prol da justiça social, da igualdade e da liberdade do afrodescendente. Afinal, como salientou Carolina Maria de Jesus, “a escravidão é uma cicatriz na alma do negro” e essa cicatriz, em pleno século XXI ainda está aberta, fazendo com que o afrodescendente sofra pela carga emotiva que carrega a história de sua ascendência. Conceição Evaristo tem a sua militância exposta abertamente, demonstrando onde dói e porquê dói.

Conseguir algum dinheiro com os restos dos ricos, lixos depositados nos latões sobre os muros ou nas calçadas, foi um modo de sobrevivência também experimentado por nós. E no final da década de 60, quando o diário de Maria Carolina de Jesus, lançado em 58, rapidamente ressurgiu, causando comoção aos leitores das classes abastadas brasileiras, nós nos sentíamos como personagens dos relatos da autora. Como Carolina Maria de Jesus, nas ruas da cidade de São Paulo, nós conhecíamos nas de Belo Horizonte, não só o cheiro e o sabor do lixo, mas ainda, o prazer do rendimento que as sobras dos ricos podiam nos ofertar. Carentes de coisas básicas para o dia a dia, os excedentes de uns, quase sempre construídos sobre a miséria de outros, voltavam humilhantemente para as nossas mãos. Restos.

Minha mãe leu e se identificou tanto com o Quarto de Despejo, de Carolina, que igualmente escreveu um diário, anos mais tarde. Guardo comigo esses escritos e tenho como provar em alguma pesquisa futura que a favelada do Canindé criou uma tradição literária. Outra favelada de Belo Horizonte seguiu o caminho de uma escrita inaugurada por Carolina e escreveu também sob a forma de diário, a miséria do cotidiano enfrentada por ela.

Importa salientar a influência de Carolina Maria de Jesus na vida de Conceição Evaristo e de sua mãe, pois possuíam vivências similares:

Conseguir algum dinheiro com os restos dos ricos, lixos depositados nos latões sobre os muros ou nas calçadas, foi um modo de sobrevivência também experimentado por nós. (...) Como Carolina Maria de Jesus, nas ruas da cidade de São Paulo, nós conhecíamos nas de Belo Horizonte, não só o cheiro e o sabor do lixo, mas ainda, o prazer do rendimento que as sobras dos ricos podiam nos ofertar. Carentes de coisas básicas para o dia a dia, os excedentes de uns, quase sempre construídos sobre a miséria de outros, voltavam humilhanamente para as nossas mãos. Restos. Minha mãe leu e se identificou tanto com o Quarto de Despejo, de Carolina, que igualmente escreveu um diário, anos mais tarde. Guardo comigo esses escritos e tenho como provar em alguma pesquisa futura que a favelada do Canindé criou uma tradição literária. (LITERAFRO, 2018)

A atuação militante de Conceição Evaristo é natural, para a escritora “toda literatura é militante”:

Ou é uma militância para conservar o status quo, as coisas como estão, ou é uma literatura para mudar as coisas. O meu texto busca apresentar outra realidade, busca mudar as coisas. Então, podemos chamar ele de militante, sim”, disse a autora. “A arte não pode ser só entretenimento. Ela tem função social, e eu não abro mão disso”. (SILVEIRA, 2017)

O termo *escrevivência* foi cunhado por Conceição Evaristo, demonstrando que a produção literária possui intencionalidade e expressa a visão de mundo e as vivências do escritor. Conceição Evaristo incorpora a questão do negro escravo, da raça negra, da discriminação e da pobreza. Estigmatizada desde a infância, Conceição Evaristo se apegou ao seu mundo fictício, onde a ficção imitava a realidade na voz de sua mãe e avó, trazendo para sua alma uma ânsia de justiça, de igualdade e de liberdade.

No decorrer de sua infância, ao ingressar na escola, percebe que o negro não é tratado como igual, sofre a discriminação e sente na pele a dor da exclusão. Um discurso hedonista não é viável para o negro. O negro possui um sentimento de coletividade e de empatia para com a sua ancestralidade que difere e muito, da cultura colonial imperialista. Essa é a visão de mundo para Conceição Evaristo. E assim, usa a sua escrita como forma de enfrentamento contra o preconceito e em busca da liberdade

de expressão do negro e da mulher negra. É necessário lutar, segundo Conceição Evaristo, contra a influência do branco na literatura:

A literatura, até hoje, está nas mãos de homens e homens brancos. Quebrar com esse imaginário que coloca as mulheres negras no lugar de subalternidade e não acreditar nessas mulheres como potentes também na escrita causam um desinteresse no mundo literário. (MACIEL, 2018)

Quais são as armas do escritor? A sua produção literária. E essa produção literária, para Conceição Evaristo, envolve expor o horror da escravidão, a discriminação e o racismo. Para ela “escrever é dar movimento à dança-canto que meu corpo não executa. A poesia é a senha que invento para poder acessar o mundo.” (MACIEL, 2018)

Porque quem dita o cânone com certeza não é o pobre, não é o negro, não é o índio, não é a mulher, entende? Então eu acho que essas vozes, elas são necessárias dentro do espaço acadêmico pra gente até tornar essa academia realmente mais democrática, onde todos saberes serão considerados importantes, serão assumidos com a mesma receptividade. (EVARISTO, 2010, p. 7)

A produção literária da escritora é vasta, só nos *Cadernos Negros*, entre 1990 a 2011, foram 28 poemas e 11 contos publicados em 13 volumes. Entre os livros publicados têm-se os romances *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Becos da Memória* (2006); a coletânea de Poemas de recordação e outros movimentos (2017); os contos *Olhos D'água* (2014), *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2016) e *Histórias de leves enganos e parencças* (2016).

Em todo esse período, Conceição Evaristo, foi e é uma voz lutando contra o racismo e da discriminação das minorias sociais. Assim, compreende-se que em pleno século XXI, a questão da escravidão ainda é uma ferida aberta no ideário do negro. Necessário é um número maior de vozes militantes na literatura visando a conscientização da sociedade contra o racismo e em busca da igualdade de direitos.

A mestiçagem na produção literária das escritoras

O termo mestiçagem implica na miscigenação de raças diferentes. No Brasil tal condição é direcionada ao casamento entre branco, negro e índio, gerando uma descendência “mestiça”. No discurso patriarcalista do colonizador europeu, ainda dominante na academia brasileira, apela-se para um discurso radical e preconceituoso com relação ao mestiço. Teóricos se erguem abordando as vertentes de valorização da identidade mestiça brasileira *versus* ao processo de embranqueamento do mestiço. A tentativa de tornar o brasileiro mais branco seria hilária se acaso não fosse absurdamente ridícula.

Entre os teóricos a favor da universalização e da valorização da identidade brasileira mestiça, encontram-se Paulo Freire e Gilberto Freyre. Ambos seguem a tendência de Michel Serres, autor do livro “Filosofia Mestiça”, onde afirma e prova ser benéfica a miscigenação, criticando a academia por não fomentar a mudança ideológica sobre o preconceito instaurado por uma minoria colonialista:

(...) as grandes instituições universitárias não são capazes de propor esse aprendizado que valoriza a mestiçagem. Cultivam condições contrárias ao exercício do pensamento, consomem redundâncias, repetem imagens velhas e vivem de impressos sucessivamente copiados. Ensinam ciências humanas que não falam do mundo e ciências naturais que silenciam sobre os homens. (SERRES, 1993)

Essa visão limitada de alguns se dá, segundo Paulo Freire, devido a um olhar micro, eixo sul-sudeste, ao invés de observar o País como um todo – um país de mestiçagem, rico em contrastes e desigualdades. As causas, segundo Paulo Freire, do caos social reinante derivam da desigualdade, não pela questão da mestiçagem, como promovido por uma mídia sectária. “Para se alcançar a meta da humanização, que não se consegue sem o desaparecimento da opressão desumanizante, é imprescindível a superação das “situações-limites” em que os homens se acham quase coisificados.” (FREIRE, 2005, p.110). Assim, a miséria existente na sociedade brasileira é uma violência e nada tem a ver com a expressão da preguiça popular ou fruto da mestiçagem. Sendo necessário ao brasileiro, enquanto indivíduo, buscar transcender esse modelo arcaico.

Paulo Freire sustenta que o ser humano necessita compreender a diferença para alcançar crescimento pessoal.

(...) quando eu compreendo o diferente descubro que há um diferente diferente, que há um diferente que é antagônico. Ou seja, ele é tão diferente de mim que não dá para dialogar comigo em termos profundos. Mas ao descobrir a possibilidade da existência do antagônico, que é o diferente mais radical, eu descubro também que até com o antagônico eu aprendo. E que, portanto, não posso me fechar sectariamente. No fundo, a minha briga não é contra contra os outros; é contra mim mesmo, no sentido de não me permitir cair na sectarização. E a sectarização é a negação do outro, é a negação do contrário, é a negação do diferente, é a negação do mundo, é a negação da vida. Quer dizer, ninguém pode continuar vivo se sectariza. Veja como o stalinismo era a antívida, como o nazismo é antívida. E a democracia só se autentica quando é vida. E esta só é vida quando é móvel, quando tem medo. É preciso se abrir ao máximo, às emoções, ao riso, aos desejos, inclusive a essa antívida que é o cientificismo. O cientificismo é uma antívida porque esse sonho de uma rigorosidade absoluta contra a não-rigorosidade do saber é a negação da vida também. (NOVA ESCOLA, 2018)

No discurso das escritoras Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo, não há citação sobre o tema. Ao contrário, as três escritoras demonstram um discurso militante em prol da busca da igualdade de direitos para o negro.

Maria Firmina dos Reis busca a conscientização da elite colonial, em pleno período escravagista, do caráter humano do negro, demonstrando que o escravo não é um objeto ou uma ferramenta de trabalho, mas sim, um ser humano com emoções tal como o branco.

Carolina Maria de Jesus apresenta a exclusão social, como uma violência contra o ser humano, em que a fome se torna o algoz. O afrodescendente, segundo a autora, não consegue ascender devido ao preconceito que inibe o acesso às oportunidades educativas e profissionais.

Conceição Evaristo, por sua vez, eleva a condição de afrodescendente, gritando em torno do silenciamento do branco, a justiça social.

O negro e o afrodescendente no discurso das escritoras são valorizados enquanto raça, em nenhum momento, observa-se a questão do embranqueamento, ao contrário, há sim, um clamor de conscientização da sociedade.

Para Gilberto Freyre, na sua tentativa de valorizar o mestiço e extinguir os estigmas existentes, explora a ideia da miscigenação natural ocorrida no processo de colonização.

Quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi-se misturando gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contacto, multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação civilizadora. (FREYRE, 1980, p. 9)

Os mulatos nascidos nas Casas Grandes eram alforriados e tinham oportunidades de crescimento intelectual, pois os senhores na época forneciam educação superior. Tanto é, que a aristocracia rural se transforma e é marcada pela ascensão de bacharéis e militares mulatos. Igualmente eleva a beleza do mulato, o qual era cobiçado pelas mulheres brancas. Em decorrência, o nascimento de mulatos se propagou. (FREYRE, 1980).

Essa visão ingênua e simplista de Gilberto Freyre é contestada por Conceição Evaristo, a qual afirma não haver escolha da mulher negra, a escrava, a qual se mantinha presa e era oprimida pelos desejos de seus senhores. Essa visão romantizada de Gilberto Freyre foge totalmente à realidade vivenciada nas senzalas da época. Conceição Evaristo defende a ideia de que a opressão vivida obliterou totalmente o livre-arbítrio do escravo. E, na realidade, acabou tornando o escravo um objeto a ser usado pelo seu senhor da forma que melhor lhe aprouvesse. Em decorrência, a miscigenação ocorre de forma impositiva.

Observa-se que a questão da mestiçagem não faz parte da escrevivência das escritoras. Importa salientar que essa sectarização existente, abominável aos olhos de Paulo Freire, só prejudica a possibilidade de identificação não só do afrodescendente, mas de todo o brasileiro. Atrapalha e coloca em risco o próprio desenvolvimento da sociedade brasileira.

O movimento social deve se pautar pela defesa da dignidade humana, a qual segundo Paulo Freire, é fiel à universalidade do ser humano em busca da incondicional valorização da justiça, da solidariedade, da democracia.

Considerações finais

A partir da análise do discurso literário de três escritoras, representando a cultura de três séculos (XIX, XX e XXI), observa-se que o período escravagista brasileiro deixou marcas muito profundas na sociedade e no negro. A literatura, militante em sua maioria, demonstrou por meio da escrivência de Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo, momentos temporais onde o negro ainda sofre com os resquícios da escravidão, como estigmas transformados em puro racismo.

Enquanto Maria Firmina dos Reis busca militar em prol da conscientização do negro como ser humano, possuindo um discurso claramente abolicionista; Carolina Maria de Jesus explora a questão da miséria vivida pelo negro, na qual a escravidão deixou marcas profundas na alma do negro, impedindo a este, uma vivência plena; Conceição Evaristo, por sua vez, sofre na pele a ação do racismo e a repressão do branco no meio acadêmico. O Brasil ainda tem um caminho a ser percorrido em busca da igualdade e da justiça racial. O Brasil é um país com maioria negra, todos possuem sangue africano, como Maria Firmina dos Reis afirmou. Há uma rebeldia na elite acadêmica que impede a conscientização de tal fato. Mas, a sociedade se encontra mais propensa a aceitar o cidadão afro-brasileiro, bem como, a própria ancestralidade africana.

A escrivência das três escritoras, ao descrever ficionalmente a realidade que as cerca, gritam em meio ao silenciamento branco a necessidade de transcendência de conceitos fornecendo a todos a igualdade de direitos. Apesar de séculos diferentes, as escritoras apresentam um mesmo conteúdo: o racismo, a injustiça e a miséria vivida pelo negro.

Reafirma-se ainda, que o negro não se vê mestiço, mas afrodescendente. O discurso literário produzido pelas três escritoras não se refere à mestiçagem, mas sim, à valoração do negro, sendo necessária a quebra do conceito de mestiçagem, buscando a construção de uma sociedade brasileira homogênea, a universalização das raças em uma única nacionalidade: a brasileira.

Referências bibliográficas

BELÉM, Euler de França. **Biografia apresenta revelações sobre Carolina de Jesus, autora de Quarto de Despejo**. Jornal Opção. Edição 2227. 17/03/2018. Disponível em: <https://www.jornalopcao.com.br/colunas-e-blogs/imprensa/biografia-apresenta-revelacoes-sobre-carolina-de-jesus-autora-de-quarto-de-despejo-119644/>. Acesso em: 03 nov. 2018.

D'ANGELO, Helô. **Quem foi Maria Firmino dos Reis, considerada a primeira romancista brasileira**. 10/11/2017. Revista Cult. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/centenario-maria-firmina-dos-reis/>. Acesso em: 03 nov. 2018.

EVARISTO, Conceição. Entrevista concedida a Bárbara Araújo Machado em 30 set. 2010, Rio de Janeiro, 2010, *in*: MACHADO, Bárbara Araújo. **A literatura em movimento (negro): Conceição Evaristo e a intelectualidade negra carioca (1982-2006)**. História Oral. Encontro 2012. Disponível em: http://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1340393199_ARQUIVO_TextocompletoENHO.pdf. Acesso em: 03 nov. 2018.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 42. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro: INL/MEC, 1980.

ITAÚ CULTURAL. **Biografia**. Conceição Evaristo. 28/09/2017. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>. Acesso em: 03 nov. 2018.

JESUS, Carolina Maria de. **Antologia Pessoal**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

JESUS, Carolina Maria de. **Diário de Bitita**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

JESUS, Carolina Maria de. **Provérbios**. São Paulo: s/ed., 1963.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo: diário de uma favelada**. São Paulo: Ática, 2001.

LIMA, Juliana Domingos. **Conceição Evaristo: “minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra”**. Nexo, 26/05/2017. Disponível em:

<https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3o-de-mulher-negra%E2%80%99>. Acesso em: 03 nov. 2018.

LITERAFRO. **Carolina Maria de Jesus**. 08/10/2018. Disponível em:

<http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/58-carolina-maria-de-jesus>. Acesso em: 03

nov. 2018.

LITERAFRO. **Conceição Evaristo**. 17/07/2018. Disponível em:

<http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>. Acesso em: 03 nov. 2018.

MACIEL, Nahima. **Conceição Evaristo: “A literatura está nas mãos de homens brancos”**. 15/07/2018. Correio Braziliense. Diversão e Arte. Disponível em:

https://www.correiobrasiliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2018/07/15/interna_diversao_arte,694873/entrevista-conceicao-evaristo.shtml.

Acesso em: 03 nov. 2018.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.) **Guerreiras da Natureza**. Mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NOVA ESCOLA. **Paulo Freire**: “Nós podemos reinventar o mundo”. 07 de Março de 2018. Notícias. Disponível em: <<https://novaescola.org.br/conteudo/266/paulo-freire-nos-podemos-reinventar-o-mundo>>. Acesso em: 11 dez. 2018.

PALMARES. **A vida e obra de Carolina de Jesus, um manifesto para a literatura periférica e da afro-brasileira**. 15/03/2016. Fundação Palmares. Disponível em:

<http://www.palmares.gov.br/?p=40983>. Acesso em: 03 nov. 2018.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**. Coleção Acervo Brasileiro. Volume 2. São Paulo: Cadernos do Mundo Inteiro, 2017.

SERRES, Michel. **Filosofia Mestiça**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

SILVA, Régia Agostinho da. **A mente, essa ninguém pode escravizar**: Maria Firmina dos Reis e a escrita feita por mulheres no Maranhão. ANPUH, XXV Simpósio Nacional de História, Fortaleza, 2009. Disponível em:

<http://encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/anpuhnacional/S.25/ANPUH.S25.0592.pdf>. Acesso em: 03 nov. 2018.

SILVEIRA, Felipe. **“Toda literatura é militante”, diz Conceição Evaristo na Feira do Livro**. 16/06/2017. Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades.

Disponível em: <https://www.ceert.org.br/noticias/genero-mulher/17681/toda-literatura-e-militante-diz-conceicao-evaristo-na-feira-do-livro>. Acesso em: 03 nov. 2018.

APOIO:

