

A construção e re-configuração da identidade negra no Brasil

Tassia Nascimento¹

RESUMO: Neste trabalho observaremos duas formas de representação e significação da identidade negra no Brasil, quais sejam: a que se refere a ela enquanto anacronismo de uma cultura etnocêntrica e a reconhecedora desta como sujeito histórico e responsável por uma produção cultural. Observar a poética afro-brasileira é localizar a expressão da singularidade histórica e cultural de uma comunidade subjugada por uma sociedade etnocêntrica. Este sujeito, através de seu contra-discurso, inverte valores e estigmas construídos acerca de sua imagem e corrobora o processo de re-configuração e afirmação de sua identidade calcada em um histórico de resistência e fruto de uma herança simbólica africana. Através do entendimento de suas particularidades, delinearemos o *lócus* específico de produção desta comunidade e sua expressão através da literatura.

ABSTRACT: In this work we will observe two forms of representation and meaning black identity in Brazil. The first, referred him as anachronism of an ethnocentric culture and the second recognized him as a historical subject and responsible for a cultural production. Observe the african-brazilian poetry is to locate the expression of historical and cultural uniqueness of a community overwhelmed by an ethnocentric society. This subject, through its counter-speech, inverts values and stigmas construct about his image and supports the process of re-configuration and affirmation of their identity grounded in a history of resistance and the result of a symbolic african heritage. By understanding their particularities, we will observe the specific locus of production of this community and its expression through literature.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade negra; Literatura; Negritude.

KEYWORDS: Identity; Literature; Blackness.

"[...] a resistência é um efeito da heterogeneidade cultural num mesmo território político"
Muniz Sodré

INTRODUÇÃO

Observar o processo de construção ou re-configuração da identidade negra no Brasil significa reconhecer a existência de um território atrelado a uma cultura, memória e ascendência distintas da noção que as atrela tão somente ao sistema escravocrata enquanto raiz identitária. Neste processo, verifica-se o estabelecimento de rupturas com os sistemas de representação ocidentais que posicionaram o negro na marginalidade utilizando-se, para tanto, de um sistema classificatório e essencialista que o transformou em objeto e anacronismo de uma cultura etnocêntrica.

Ao normatizar o seu processo de formação social, o Ocidente excluiu a presença de outras formas de organização, estabelecendo um tipo de relação com o continente

¹ Doutoranda em Ciência da Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da UFRJ, desenvolvendo projeto intitulado: Vozes-mulheres: memórias e significados.

africano e suas colônias que os remetia a um mundo retrógrado, característico de uma sociedade ainda primitiva em sua forma de pensar. Esta visão sobre o que significava o negro relegou-o ao lugar do outro na cultura, transformando-o, portanto, em anacronismo de um modelo universalizado do Ocidente.

Muniz Sodré, em sua obra *A verdade seduzida*, fala a respeito deste processo. De acordo com ele, universalizar “significa reduzir as diferenças a um equivalente geral, a um mesmo valor. É a universalização racionalista do conceito de homem que inaugura, no século XIX, o racismo doutrinário” (SODRÉ, 1988a, p. 34). A noção de racismo coincide com este processo de concentração das formas de cultura nos domínios ocidentais. Dizer quem pertence ou não a este mundo tem a ver com este fato:

O racismo consiste, na passagem forçada da biologia darwinista para um *monogenismo do sentido*, onde a universalização do conceito de homem cria necessariamente o *inumano* universal (ou seja, uma identidade gerando a sua alteridade) a partir de um centro equivalente geral europeu. Homem inferior seria o desigual, aquele que não se assemelha ao *mesmo* centrado na Europa (SODRÉ, 1988a, p. 36, **grifo do autor**).

As denotações atribuídas ao negro surgiram como resultado das demandas históricas e serviram como aparato de um argumento útil para a continuidade de um sistema em que de um lado se encontrava um grupo detentor dos meios de produção e do outro suas “propriedades”: africanos escravizados. Houve a apropriação do negro e sua conseguinte transformação em objeto, retirando-lhe a humanidade e estabelecendo uma leitura ocidentalizada sobre sua cultura, seus valores e formas de representação.

Refletir a respeito de nossa heterogeneidade cultural significa localizar um “contralugar” (em face daqueles produzidos pela ordem hegemônica) concreto de elaboração de identidade grupal e de penetração em espaços intersticiais do bloco dirigente. A existência desse outro território reflete o que consta em nossa epígrafe: o processo de resistência materializa um espaço penetrado por réplicas e estratégias cotidianas para contornar as adversidades, asseverando a existência de um jogo duplo característico de nossa formação social. Ainda de acordo com Muniz Sodré, neste jogo duplo interpenetram-se duas culturas: a branca e a negra, “funcionando esta última como fonte permanente de resistência a dispositivos de dominação, e como mantenedora do equilíbrio efetivo do elemento negro no Brasil” (SODRÉ, 1988a, p. 123).

Neste trabalho, observaremos dois tipos de modelização representativa, quais sejam: a que se refere ao negro enquanto anacronismo de uma cultura etnocêntrica e a Revista Crioula USP – No. 16 – Dezembro de 2015.

reconhecida deste como sujeito histórico e responsável por uma produção cultural. Através de desconstruções e reconfigurações, pontuaremos a reiteração de estruturas que remetem à especificidade histórica e cultural da comunidade negra no Brasil, deixando de considerá-la como mero reflexo controverso e anômalo da norma. A especificidade contextual servirá como elemento para a localização da conjuntura particular referente à identidade e papel do negro na nossa sociedade. Particularidade que não limita a noção desta comunidade ao trabalho forçado nos latifúndios, concebendo-a, sim, enquanto *lócus* específico de produção cultural.

IDENTIDADE NEGRA E A CONSTRUÇÃO DE NOVOS SIGNIFICADOS

“Aconteceu num debate, num país europeu. Da assistência, alguém me lançou a seguinte pergunta: - Para si, o que é ser africano? Falava-se, inevitavelmente, de identidade versus globalização. Respondi com uma pergunta: - E para si, o que é ser europeu?”
Mia Couto

“Eu que sou exótica gostaria de recortar um pedaço do céu para fazer um vestido”
Carolina Maria de Jesus

Pensar os elementos que constituem a nossa nacionalidade significa refletir a respeito de uma gama desmesurada de formas de cultura, assim como das distintas identidades concernentes a cada uma delas. A noção de cultura brasileira – ou culturas, como será discutido brevemente - tem a ver com certas discursividades e jogos políticos envolvendo relações de poder. A cultura estabelece sistemas de representação e significados permitindo aos indivíduos a tomada de “posições-de-sujeito”. Ela vale como a metáfora de jogos ou dispositivos de relacionamento com o sentido e o real e, enquanto jogo, refere-se a uma representação, uma forma de significar a atmosfera circundante, refletindo o modo como uma comunidade estabelece seus valores, práticas, instituições, etc. (SODRÉ, 1988, p. 51). O universo simbólico resulta das formas como um grupo metaforiza o real e se utiliza das práticas significantes. Se a caracterização dos sujeitos de uma comunidade não é natural, tampouco serão os elementos constitutivos da cultura.

As “novas” identidades refletem a produção de outras discursividades amparadas em práticas e particularidades silenciadas pela ordem simbólica predominante. A legitimação destas outras formas ocorre 1) a partir da renúncia a uma maneira exclusiva de legitimação e 2) através da superação das crises e paradigmas imprescindíveis para sua conseguinte desconstrução. Este segundo processo aproxima-se da lógica da dispersão conceituada por Luiz Costa Lima em sua obra *Pensando nos trópicos*. De acordo com o Revista Crioula USP – No. 16 – Dezembro de 2015.

autor: “[...] o exame das formas discursivas necessita doutros parâmetros que, sem abolir o parâmetro da verdade, rompa com o seu monopólio” (LIMA, 1991, p. 129). “A função deles é, entretanto, bastante clara: evitar o imperialismo da verdade, base sobre a qual se sustentam todas as hegemonias, desde a científica até a política” (idem).

O rompimento com as normas de significação ocidentais abre lacunas permitindo o estabelecimento de outras raízes-referências. A produção da identidade negra tem como parâmetro a violação aos princípios de significação ocidentalizados, relativizando-os e colocando à prova a unilateralidade da forma de relacionamento com o real:

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão [...] (HALL, 2007, p. 109).

Compreender inicialmente o imaginário legitimador da associação entre o negro e o macaco é recorrer a uma construção histórica ancorada no determinismo biológico. A desconstrução desta associação permite o estabelecimento de outros paradigmas e referências. Rasurar as prescrições ocidentalizadas e essencialistas significa repensar paradigmas que ainda não foram dialeticamente superados, mas que, no entanto, não condizem com as necessidades contemporâneas de significação. Nossa noção de nacionalidade é constituída através de construções arbitrárias nem sempre equivalentes às demandas cotidianas.

Renato Ortiz em sua obra *Cultura brasileira e identidade nacional* versa a respeito da assimetria entre aquilo que permeia objetivamente as noções de memória coletiva e a ideia de nacionalidade. De acordo com o autor, a memória coletiva - particularizada e próxima do mito – manifesta-se ritualmente ocupando o espaço da vivência. A memória nacional, por sua vez, caracteriza-se como produto de uma história social e não da ritualização da tradição. Esta forma de memória – universal, histórica e pertencente ao domínio da ideologia – refere-se a uma história que transcende os sujeitos e não se concretiza imediatamente no seu cotidiano (ORTIZ, 1994, p. 135). Ortiz ainda afirma: “[...] o que caracteriza a memória nacional é precisamente o fato de ela não ser propriedade particularizada de nenhum grupo social, ela se define como um universal que se impõe a todos os grupos” (ORTIZ, 1994, p. 136). Assim, nacional e coletivo não equivalem a extensões ambivalentes. O nacional, mais precisamente, refere-se a um

discurso de segunda ordem, que nem sempre se concretiza na cotidianidade dos membros de uma mesma nacionalidade.

O novo Estado Nacional, por exemplo, colocou em pauta questões relativas à nossa identidade nacional e o projeto de construção desta deu vazão à perspectiva determinista. A *intelligentsia* brasileira formada por intelectuais como Silvio Romero, Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Alberto Torres, João Batista Lacerda, Francisco José de Oliveira Viana e Gilberto Freyre procuraram teorizar a questão racial no Brasil e problematizar o processo de formação da nossa nacionalidade, alimentando-se do referencial teórico desenhado pelos cientistas europeus.

Procurando uma justificativa para nossa suposta “inferioridade”, a intelectualidade lançou mão de um argumento pautado nas questões culturais resultantes da mistura entre as diferentes raças aqui instaladas: “[...] o conceito de povo que predominava junto aos intelectuais do final do século XIX era o da mistura racial, o brasileiro se apresentando como raça mestiça” (ORTIZ, 1994, p. 127). Em 1930, os escritos de Gilberto Freyre revisitaram as preocupações dos intelectuais do final do século, caracterizando o brasileiro como homem sincrético, produto do cruzamento de três culturas distintas: a branca, a negra e a índia (ORTIZ, 1994, p. 128). A mestiçagem surgiu, portanto, como alternativa para uma sociedade que ansiava a noção de “civilização” construída pelos europeus. Rasurando este conceito, torna-se ímpar compreendermos o conteúdo simbólico e político da mestiçagem. De acordo com Kabengele Munanga:

[...] a mestiçagem não pode ser concebida apenas como um fenômeno estritamente biológico, isto é, um fluxo de genes entre populações originalmente diferentes. Seu conteúdo é de fato afetado pelas idéias que se fazem dos indivíduos que compõem essas populações e pelos comportamentos supostamente adotados por eles em função dessas idéias (MUNANGA, 2004, p. 18).

Este tipo de ideologia procurava dissolver as diferenças e especificidades culturais e históricas na tentativa de promover um discurso da igualdade que solapava as diferenças e silenciava o debate a respeito da diversidade. Aqui é interessante pontuar a noção de linhas de casta discutida por Octavio Ianni (1995) em sua obra *Labirinto Latino-americano*. De acordo com ele:

[...] nas estruturas de classes subsistem as linhas de casta. O índio e o mestiço, assim como o negro e o mulato, sabem e sentem que a

discriminação que os atinge não é apenas a de classe, do mercado, da sociedade competitiva, mas de raça, isto é, de casta. É como se um remanescente arqueológico, pretérito de longe, fosse recriado cotidianamente na trama das relações de classes (IANNI, 1995, p. 53).

Assim, o mito da democracia racial não impediu que as desigualdades e os antagonismos se manifestassem por dentro e por fora das diversidades. A ideia de multiplicidade apareceu em nossa organização de Estado enquanto ideologia folclorizada. Ela não só esconde desigualdades como pode ser manipulada em favor dos que detêm o poder econômico, político, militar. Por isso a história das formas da nação esconde-se na história das formas do Estado (IANNI, 1995, p. 53).

A discursividade construída pela *intelligentsia* brasileira e legitimada enquanto projeto político instituiu para a memória nacional a ideia de uma suposta harmonia entre as distintas etnias pertencentes a esta mesma territorialidade. Como contrapartida, a memória coletiva constituiu-se dentro de um campo concreto e intersticial. A suposta harmonia não se concretizava, portanto, na cotidianidade dos grupos marginalizados em nossa sociedade. Corroborando este pensamento, podemos mencionar como exemplo as crises e divergências de uma personagem negra presente na obra infanto-juvenil *A cor da ternura*, de autoria de Geni Guimarães. Nesta as indagações acerca da identidade e história afro-brasileira se evidenciam em uma narrativa que contesta os referenciais tradicionais. Quando a professora de Geni decide abordar o tema da escravidão, a personagem entra em conflito entre o discurso da oficialidade e as histórias que lhe contava Vó Rosária:

[...] assim que entramos na classe, ela se pôs a falar sobre a data:
- Hoje comemoramos a libertação dos escravos. Escravos eram negros que vinham da África. Aqui eram forçados a trabalhar, e pelos serviços nada recebiam. Eram amarrados nos troncos e espancados às vezes até a morte. Quando...
E foi ela discursando por quinze minutos.
Vi que sua narrativa não batia com a que nos fizera a Vó Rosária. Aqueles eram bons, simples, humanos, religiosos. Eram bobos, covardes, imbecis, estes me apresentados então. Não reagiam aos castigos, não se defendiam, ao menos (GUIMARAES, 1991, p. 64-65).

Sendo assim, rasurar as prescrições ocidentais significa concomitantemente compreender o projeto político de um Estado que pretendia refletir as demandas de uma normatização pautada em parâmetros estabelecidos na Europa. Apesar da conjuntura do final do século XIX promulgar o fim do trabalho escravo no Brasil, esta política não

permitiu necessariamente que a noção de identidade negra desvinculasse essa figura das imagens estigmatizadas. Durante o período escravocrata

(...) a 'intelectualidade' se recusava a valorizar o negro porque o negro era o escravo e o escravo era o trabalho, a camada inferior da população. A classe dominante repudiava essa face africana, escondia essa face como se escondem as mazelas, as coisas inconfiáveis, as máculas (SODRÉ, 1999, p. 15).

Apesar de o projeto político afirmar uma suposta harmonia entre as diferentes etnias, verificamos que a recusa construída inicialmente revela-se também na contemporaneidade, porém em moldes distintos. As linhas de casta subsistem e a questão de classe não dá conta de compreendê-las em suas especificidades. Recentemente, por exemplo, vivenciamos um episódio em que estas divergências tornaram-se evidentes.

No dia quatro de julho de dois mil e catorze, o jogador de futebol brasileiro, Neymar da Silva Santos Junior, saiu gravemente ferido do campo após ter sido lesionado pelo jogador colombiano Camilo Zúñiga – ambos afro-descendentes. Era dia de disputa entre as duas nacionalidades latino-americanas e a saída do brasileiro causou furor no território daqueles que presidiam a vigésima Copa do Mundo. Mais que isso: a exaltação dos torcedores abriu as lacunas de um território vulnerável, permitindo-lhes expor as feridas do discurso racial impregnado em nossa memória e imaginário. Nas redes sociais e páginas do jogador colombiano, transbordaram ofensas que agrediam inclusive sua linhagem, revelando a já reconhecida incompletude da abolição da escravatura no Brasil.

Zúñiga deixou de ocupar o espaço do jogador que lesionou Neymar para ocupar o lugar das mazelas e máculas que permeiam a imagem do negro no Brasil, estendendo-a inclusive à esposa, à filha e à mãe, compreendidas, a partir do ocorrido – ou sempre – como objetos sexuais pertencentes a uma estirpe merecedora da dizimação. Apesar da campanha do Mundial estampar “*Say no to racismo*” como lema, durante muitos dias rememoramos a associação entre a imagem do negro ao macaco e aos atributos pejorativos engessados há séculos em nosso imaginário. A fala: “Não sou racista, mas Zúñiga é um macaco” – traduz a divergência entre dois discursos; a conjunção adversativa deixa transparecer a tentativa de compensação da ofensa proferida contra o jogador.

Neste exemplo, observamos a constituição de um campo permissivo e visto como temporário para propalarem-se os conteúdos resguardados em nosso imaginário e memória. Dentro dele revelam-se os elementos que configuram de fato as controvérsias da disputa ideológica entre indivíduos que de certa forma ocupam lugares identitários distintos em nossa sociedade. É como recordar as imagens pejorativas afirmadas

cotidianamente e utilizá-las para despertar o próximo a respeito do lugar que ele de fato ocupa nesta suposta sociedade harmonizada racialmente.

A re-configuração de uma identidade perpassa distintas esferas e as narrativas reconstruídas e ressignificadas corroboram esse processo. O movimento negro e outras militâncias empreendem a construção de contranarrativas neste sentido. Olhá-las atentamente, compreendendo-os enquanto contra-lugares de atuação, é relevante no sentido de observar a construção de uma identidade baseada em parâmetros e demandas diversos aos moldados pela hegemonia discursiva. De acordo com Stuart Hall:

Elas (as identidades) surgem da narrativização do eu, mas a natureza necessariamente ficcional desse processo não diminui, de forma alguma, sua eficácia discursiva, material ou política, mesmo que a sensação de pertencimento, ou seja, a “suturação à história” por meio da qual as identidades surgem, esteja, em parte, no imaginário (assim como no simbólico) e, portanto, sempre, em parte, construída na fantasia ou, ao menos, no interior de um campo fantasmático (HALL, 2007, p. 109).

A eficácia discursiva, material e política das contranarrativas corroboram a construção de outras formas de identidade. O que ocorre, por exemplo, na literatura afro-brasileira é justamente este processo. Esta poética pressupõe narrativas que rompem com os sentidos fixados pela literatura canônica, re-configurando a identidade negra a partir de outra perspectiva literária e reterritorializando o uso da literatura enquanto espaço de re-significação de uma identidade:

Cada vez mais, culturas ‘nacionais’ estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias marginalizadas. O efeito mais significativo desse processo não é a proliferação de ‘histórias alternativas dos excluídos’ produzindo, como pensam alguns, uma anarquia pluralista (BHABHA, 1994, p. 8).

A identidade não se caracteriza como uma inteireza, bem como a noção de história distancia-se de uma possível linearidade. Stuart Hall em artigo intitulado *Quem precisa da identidade?* fala a respeito de um processo de sutura correspondente justamente ao ponto de junção/convergência entre discursos e práticas e os elementos configuradores de subjetividades. Nesta conceituação, os pontos de costura referem-se a circunstâncias delineadas a partir de especificidades culturais, históricas e políticas, permitindo uma relativização e conceituação distantes de qualquer concepção estanque e engessada. A mediação entre nacional e coletivo faz-se imprescindível. Somos interpelados constantemente pelos discursos, práticas e processos que produzem subjetividades. Deste processo de costura, culmina a produção daquilo que denominamos identidade, Revista Crioula USP – No. 16 – Dezembro de 2015.

caracterizada “pontos de apegos temporários às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós” (HALL, 2007, p. 112):

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós Próprios (HALL, 2007, p. 109).

Toda identidade é uma construção simbólica “[...] o que elimina, portanto as dúvidas sobre a veracidade ou a falsidade do que é produzido” (ORTIZ, 1994, p. 08). “A luta pela definição do que seria uma identidade autêntica é uma forma de se delimitar as fronteiras de uma política que procura se impor como legítima” (ORTIZ, 1994, p. 09). Sobre esse processo de construção simbólica, podemos pensar na africanização do Movimento Negro no Brasil durante a década de 1980. Neste período o MNU (Movimento Negro Unificado) colocou como uma das premissas a promoção de uma identidade étnica específica: “o discurso tanto da negritude quanto do resgate das raízes ancestrais norteou o comportamento da militância. Houve a incorporação do padrão de beleza, da indumentária e da culinária africana” (DOMINGUES, s/d, p. 116).

Maria Odila Leite da Silva Dias analisa em *Quotidiano e poder em São Paulo* justamente os papéis históricos de mulheres das classes “oprimidas”; mulheres que se utilizaram dos interstícios e teceram através deles elementos para a sobrevivência. Em sua pesquisa, a autora não se atém aos denominados “papéis sociais normativos e prescritos”, ou seja, aqueles estabelecidos e essencializados pelos valores morais judaico-cristãos, mas a papéis improvisados “no processo global de tensões e conflitos, que compõem a organização das relações de produção, o sistema de dominação e de estruturação do poder” (DIAS, 1984, p. 7). Trata-se de uma pesquisa que muito nos interessa no sentido de corroborar a descentralização da imagem de mulheres resguardadas unicamente no espaço da casa; se pretendemos desconstruir essa atribuição, precisamos localizar estes outros papéis sociais que ficaram à revelia, nos vãos e entrelinhas dos registros históricos oficiais. Mesmo considerando que a ação das mulheres “donas-do-lar” não tenha sido meramente passiva e que estas também encontraram formas de atuar dentro do espaço doméstico, precisamos abordar estes contra-lugares no

sentido de perceber outros espaços e funções que nos servem para a re-configuração da identidade da mulher brasileira, mais precisamente a mulher negra.

Maria Odila argumenta em seu trabalho a relevância do cotidiano, do “dia-a-dia”, enquanto fornecedor de saídas criadas a partir de outras demandas e de formas de luta e resistência que mulheres marginalizadas utilizaram. A memória coletiva e o espaço da vivência entram, neste caso, como ferramentas para a reconfiguração da noção de mulher dentro da nossa sociedade.

Quilombos, quilombolas e quilombagens

A produção da identidade negra surge a partir do momento em que a memória coletiva retira das entrelinhas da oficialidade histórica as especificidades culturais e históricas do negro. Os Quilombos – espaços das comunidades autônomas de africanos escravizados fugitivos - e os quilombolas emergem como sujeitos imprescindíveis neste processo. Dentro destes espaços de resistência, podemos localizar uma terceira noção apresentada no subtítulo deste capítulo: quilombagem, caracterizador dos movimentos de emancipação do negro na contemporaneidade. Dos precursores da quilombagem, podemos citar o poeta Cuti – pseudônimo de Luiz Silva - oriundo de Ourinhos/SP. Formado em Letras, o intelectual, poeta e militante de causa negra foi um dos fundadores do Quilombhoje Literatura e um dos criadores da série Cadernos Negros, iniciada em 1978. “É interessante observar, na obra de Cuti, momentos em que a autoconscientização se elabora a partir da focalização da situação vivida pelo negro na sociedade brasileira” (FONSECA, 2011, p. 13). Em seus poemas

a aceitação consciente de uma corporeidade negra, cujos significantes insistem em realçar detalhes que a sociedade repudia, faz parte de um processo de autoconscientização que visa a desarticular as marcas persistentes da escravidão do corpo discriminado. Ao afirmar-se “sou negro” e insistir em exibir no corpo os detalhes que o preconceito repudia, o poeta se expõe a um olhar outro que possa perceber o negro “sem mas ou reticências” (FONSECA, 2011, p. 14).

Circula em seus escritos um corpo em diferença, disposto a afrontar as imagens que ressaltavam o preconceito, “restaurando com o ferro em brasa da exclusão as marcas produzidas pelo sistema discriminatório posto em prática desde a escravidão” (idem). Sua literatura tem dupla significação: é voltada para a denúncia da situação vivida pelos afrodescendentes no Brasil, mas, ao mesmo tempo, postula um tipo de escrita que faz do poema e do conto um campo de experiências singulares no nível da criação. Em vários Revista Crioula USP – No. 16 – Dezembro de 2015.

poemas a principal motivação é a que concretiza um modo de ser que assume a negrura como um significante da diferença (ibidem).

A poética de Conceição Evaristo também nos serve como referência. Seu poema intitulado *De mãe* fala sobre as especificidades da mulher negra em nossa sociedade. Segue a transcrição de alguns versos do poema:

[...] A brandura de minha fala
na violência de meus ditos
ganhei de mãe
mulher prenhe de dizeres
fecundados na boca do mundo.

Foi de mãe todo o meu tesouro
veio dela todo o meu ganho
mulher sapiência, yabá,
do fogo tirava água
do pranto criava consolo.

Foi de mãe esse meio riso
dado para esconder
alegria inteira [...]

Foi mãe que me descegou
para os cantos milagreiros da vida
apontando-me o fogo disfarçado
em cinzas e a agulha do
tempo movendo no palheiro.

Foi mãe que me fez sentir
as flores amassadas
debaixo das pedras [...]
e me ensinou,
insisto, foi ela
a fazer da palavra
artifício
arte e ofício
do meu canto
de minha fala

(EVARISTO, In *Cadernos Negros* 25)

O eu-lírico revela características e formas de lidar com a cotidianidade herdadas e aprendidas com a mãe. Dela proveio a “brandura” da fala, ao mesmo tempo em que violenta. “A violência dos meus ditos”: a violência dos dizeres abrandados devido uma ordem que busca silenciar outras formas de cultura e a proclamação de outros discursos; discursos que tiveram que ser abrandados, que tiveram que ocupar as entrelinhas, o contra-lugar, mas que nem por isso foram extintos. A mãe representada neste poema era “mulher prenhe de dizeres” e estes não se extinguíram, foram “fecundados na boca do

Revista Crioula USP – No. 16 – Dezembro de 2015.

mundo”. De mãe herdou-se o “tesouro”, o “ganho” e o “meio-riso”; a metade de um sorriso que se refere menos a uma condescendência, que a uma estratégia para esconder uma alegria inteira: mulheres que souberam encontrar saídas e produziram outros espaços de atuação, lugares forjados nas entrelinhas. Assim, o eu-lírico afirma: “quando se anda descalço/ cada dedo olha a estrada”. Essa mulher, enquanto imagem/representação, simboliza a figura de uma mulher negra que teve que lidar com os interstícios. O poema não deixa de descrever essa característica, que é reflexo do jogo duplo enredado em nossa configuração sócio-cultural. Mulher “sapiência”, aquela que “do fogo tirava água/ do pranto criava consolo”, apresentando aos seus descendentes “o fogo disfarçado/ em cinzas e a agulha do/ tempo movendo no palheiro”. Mostrar o fogo diante das cinzas: revelar saídas diante das adversidades; simular o avesso, o inverso, o contra-lugar. Assim como as cinzas disfarçadas, esta mulher apresenta “flores amassadas/ debaixo das pedras” aos seus. Do rol de heranças, uma última: “fazer da palavra/ artifício”: a violência dos ditos através da brandura se torna uma arte, um ofício falado, cantado pelas vozes de afro-descendentes que ecoam memória e cultura.

O conto *Olhos d’água*, também de autoria de Conceição Evaristo, dá continuidade a este característico. A partir da indagação sobre a cor dos olhos de sua mãe, a narradora desencadeia uma série de lembranças acerca dela, recordações que nos remetem ao importante papel desta na constituição familiar. As descrições iniciam uma re-significação que nos remete desde o papel da mulher negra, à significação de sua cor, seu cabelo. Neste conto, sua cabeleira não é estereotipada, ela é uma “cabeleira crespa e bela” e sua mãe, de mucama, passa a Senhora, a Rainha: “Ela se sentava em seu trono, um pequeno banquinho de madeira” (EVARISTO, In *Cadernos Negros* 28). Suas artimanhas nos remetem àquela organização intersticial: “E era justamente nos dias de parco ou nenhum alimento que ela mais brincava com as filhas” (idem). A narradora deixa transbordar as características da organização que toma como tronco-referência a mãe:

Mas eu nunca esquecera a minha mãe. Reconhecia a importância dela na minha vida, não só dela, mas de minhas tias e todas as mulheres de minha família. E também, já naquela época, eu entoava cantos de louvor a todas nossas ancestrais, que desde a África vinham arando a terra da vida com as suas próprias mãos, palavras e sangue. Não, eu não esqueço essas Senhoras, nossas Yabás, donas de tantas sabedorias. Mas de que cor eram os olhos de minha mãe? (idem)

Neste mesmo sentido, podemos mencionar ainda o poema *Cabelos que negros*, de Oliveira Silveira, em que a re-significação se evidencia quando o eu-lírico se apropria de

termos que estereotipavam o cabelo crespo, mas que, no sentido empreendido por ele, saem na zona estereotipada e ganham novos contornos:

Cabelo carapinha,
engruvinhado, de molinha,
que sem monotonia de lisura
mostra-esconde a surpresa de mil
espertas espirais (...)
(SILVEIRA, *Cadernos Negros* três décadas, p. 151)

O “cabelo carapinha”, de “molinha” caminha em sentido diverso ao da “monotonia da lisura” e se revela em “espertas espirais”. A re-configuração do cabelo crespo nesta poética desenraiza a referência canônica e trabalha no sentido da consolidação de outras raízes-referência. Na contra-corrente literária afro-brasileira, desconstrói-se e desloca-se da figura do negro essas acepções estabelecendo uma série de referências que afirmam esta identidade. Nela existe a presença não de uma figura servil como a personagem Tia Anastácia, mas sim uma figura feminina que não se restringe à noção de corpo-objeto como observamos na relação entre Leôncio e Isaura, do romance *A escrava Isaura* (publicada em 1875) de Bernardo Guimarães. Sobre sua paixão por Isaura, Leôncio afirma: “Mas nem por isso desistia de sua tresloucada empresa, porque em fim de contos, - pensava ele, - Isaura era propriedade sua, e quando nenhum outro meio fosse eficaz, restava-lhe o emprego da violência” (GUIMARÃES, 1992, p. 23).

CONCLUSÃO

Entre os fatos culturais e as manifestações propriamente políticas é necessário definir uma mediação. Entre a cultura negra vivenciada em sua cotidianidade e o conhecimento apreendido pelas formas reivindicadas pelo Movimento Negro, o poeta Cuti estabeleceu essa mediação. Os novos projetos políticos caminham neste sentido.

Observar a poética afro-brasileira significa localizar a expressão da singularidade histórica e cultural de uma comunidade subjugada por uma sociedade etnocêntrica. Este sujeito, através de seu contra-discurso, inverte valores e estigmas construídos acerca de sua imagem e corrobora o processo de re-configuração e afirmação de sua identidade calcada em um histórico de resistência e fruto de uma herança simbólica africana.

A re-configuração da identidade negra ocorre ao deslocarmos as referências ocidentalizadas, apontando suas formas e funções e delimitando suas prescrições a um contexto histórico e a sanções que legitimam sua própria configuração. Deslocar essa

Revista Crioula USP – No. 16 – Dezembro de 2015.

referência significa questionar uma construção simbólica fornecedora de elementos que configuram identidades. A recorrência temática, assim como as opções vocabulares, participam desse processo maior que corrobora a quebra da linearidade presente no discurso canônico, afirmando a necessidade de abertura a outras possibilidades discursivas que desestabilizam as prescrições da oficialidade.

A poética delineada a partir desse processo nos mostra um *locus* de produção cultural que afirma o negro enquanto sujeito e não como o outro. As vozes que localizamos nos apontam um lugar específico e revelam o espaço de atuação de toda uma comunidade. Nela transbordam marcas de uma identidade significada a partir da posição histórico-cultural dos homens e mulheres negras em nossa sociedade e representa a especificidade da literatura afro-brasileira. Um novo sujeito se pronuncia no discurso deixando marcas que traduzem a reivindicação da afirmação da identidade negra no Brasil.

Referências Bibliográficas

CADERNOS NEGROS. *Contos e poemas*. Vol. 1 a 30. São Paulo: Quilombhoje; Ed. dos Autores.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

DOMINGUES, Petrônio. *Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos*. Disponível na internet via <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07>> Acesso em: 13 novembro 2014.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Cuti*. In: *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

GUIMARAES, Geni. *A cor da ternura*. São Paulo: FTD, 1991.

GUIMARÃES, Bernardo. *A escrava Isaura*. São Paulo: FTD, 1992.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade?. In *Identidade e diferença*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.

IANNI, Octavio. *O labirinto latino-americano*. Ed. Vozes: São Paulo, 1995.

LIMA, Luiz Costa. Pós-modernidade: contraponto tropical. In *Pensando nos trópicos*. Ed. Rocco: Rio de Janeiro, 1991.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

ORTIZ, Renato. Estado, cultura popular e identidade nacional. In *Cultura brasileira e identidade nacional*. Ed. Brasiliense: São Paulo, 1994.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988a.

_____. *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Literatura e história no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Graphia, 1999.