



Expediente

Editor

Wilson do Nascimento Barbosa, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Edição & Revisão

Apoena Canuto Cosenza, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Duarte Luciano Antunes, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UNICAMP, Brasil

Danilo Luiz Marques, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP

Eduardo Januário, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Eva Aparecida dos Santos, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Flávio Thales Ribeiro Francisco, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Gabriel dos Santos Rocha, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Helena Wokim Moreno, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Márcia de Paiva Fernandes, Programa de Ciência Política - Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Brasil

Maria Rosa Dória Ribeiro, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Renata Ribeiro Francisco, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Simone Barboza de Carvalho, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil.

Thiago Sapede, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Conselho Editorial

Alexandre Vieira Ribeiro, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Alexsander Lemos de Almeida Gebara, Universidade Federal Fluminense, Brasil

Ana Mônica Henriques Lopes, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Carlos Moreira Henriques Serrano, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Celso Castilho, Universidade de Vanderbilt, Estados Unidos da América

Irinéia M. Franco dos Santos, Universidade Federal de Alagoas, Brasil

Kabenguelê Munanga, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Maria Cristina Cortez Wissenbach, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Brasil

Marina de Mello e Souza, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Marina Gusmão de Mendonça, Fundação Armando Álvares Penteado, Brasil

Mônica Lima e Souza, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Muryatan Santana Barbosa, Universidade Federal do ABC, Brasil

Nkolo Foé, Université de Yaoundé, Ecole Normale Supérieure, Camarões

Rodrigo Bonciani, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil

Ronilda Iyakemi Ribeiro, Universidade de São Paulo. Instituto de Psicologia, Brasil

Sebastião Vargas Ferreira Netto, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Valdemir Donizette Zamparoni, Universidade Federal da Bahia, Brasil

Wilson do Nascimento Barbosa, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil

Autor Corporativo

Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano X, NºXX, Dezembro/2017

NEACP – Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política

Sankofa - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana

Publicação semestral do NEACP – Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política.

Departamento de História (USP). Av. Professor Lineu Prestes, 338. Cidade Universitária.

Sala M-4. São Paulo – SP – CEP 05508-900. Telefone: (011) 3091-8599.

<http://sites.google.com/site/revistasankofa>

revistasankofa@gmail.com

<http://site.google.com/site/neacpusp>

neacp.usp@hotmail.com

Orientação para Autores:

Os textos enviados para publicação devem obedecer às seguintes normas:

1. Artigos: mínimo de quinze, máximo de trinta páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
2. Resenhas: mínimo de duas, máximo de seis páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
3. Entrevistas: mínimo de duas, máximo de dez páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
4. Documentação: mínimo de dez, máximo de vinte páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.
5. As citações, notas de referência e indicações bibliográficas devem seguir as normas atualizadas ABNT.
6. Os artigos devem vir acompanhados com resumo e palavras-chave em português e em língua estrangeira.
7. Todos os artigos devem vir acompanhados de bibliografia ou referências bibliográficas.
8. Serão aceitos artigos em espanhol ou inglês, acompanhados de resumo e palavras-chave em português.

Os textos devem ser enviados em formato doc ou rtf para o endereço eletrônico:

revistasankofa@gmail.com.

Juntamente com os mesmos, deverá ser encaminhado um resumo de até dez linhas sobre a qualificação acadêmica e profissional do(s) autor(es).

Aguardamos a vossa participação.

Os Editores.

FICHA CATALOGRÁFICA

SANKOFA - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana/Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política – Número XXII, Ano XIII, Abril. São Paulo, NEACP, 2020.

<http://sites.google.com/site/revistasankofa>

Semestral

1. História da África. 2. Diáspora Africana

Sumário

SOBRE A SANKOFA.....	5
EDITORIAL.....	6
ÔRÍ E MEMÓRIA: O PENSAMENTO DE BEATRIZ NASCIMENTO.....	9
MEMÓRIA DA ABOLIÇÃO NA MAÇONARIA PAULISTA.....	25
IFIGÊNIA: DE PROSTITUTA À HEROÍNA.....	51
NOTAS ACERCA DA INVENÇÃO DO NEGRO NO BRASIL.....	84
RESISTÊNCIA, CONFLITOS E COSTUMES NA BAHIA ESCRAVISTA SOB O OLHAR DA HISTÓRIA SOCIAL.....	104
A INVISIBILIDADE DA CRIANÇA NEGRA NA PROVÍNCIA DO PARANÁ.....	121
A BRANQUITUDE DE WHITE FACE AND BLONDE HAIR.....	141
A FOTOGRAFIA HOMOERÓTICA AFRICANA DE FANI-KAYODE.....	159
RESENHA: ÁFRICAS E SUAS RELAÇÕES DE GÊNERO, ORG. MARIANA BRACKS E FERNANDA CHAMARELLI. RIO DE JANEIRO: EDIÇÕES ÁFRICAS/ANCESTRE, 2019. 210 P. E-BOOK.....	178
RESENHA: MENDY, PETER KARIBE. AMILCAR CABRAL: A NATIONALIST AND PAN-AFRICANIST REVOLUTIONARY. ATHENS: OHIO UNIVERSITY PRESS, 2019.....	184
RESENHA: “FEMINIZAÇÃO DA POBREZA NO SENEGAL E A DINÂMICA DAS RELAÇÕES SOCIAIS NAS FAMÍLIAS: O CASO DO SUBÚRBIO DE DAKAR”.....	187
ENTREVISTA COM OSWALDO DE CAMARGO.....	191

SOBRE A SANKOFA

O conceito de Sankofa (Sanko = voltar; fa = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan “se wo were fi na wosan kofa a yenki” que pode ser traduzido por “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu”. Como um símbolo Adinkra, Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro. Também se apresenta como um desenho similar ao coração ocidental. Os Ashantes de Gana usam os símbolos Adinkra para representar provérbios ou ideias filosóficas. Sankofa ensinaria a possibilidade de voltar atrás, às nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar.

Sankofa é, assim, uma realização do eu, individual e coletivo. O que quer que seja que tenha sido perdido, esquecido, renunciado ou privado, pode ser reclamado, reavivado, preservado ou perpetuado. Ele representa os conceitos de auto-identidade e redefinição. Simboliza uma compreensão do destino individual e da identidade coletiva do grupo cultural. É parte do conhecimento dos povos africanos, expressando a busca de sabedoria em aprender com o passado para entender o presente e moldar o futuro.

Deste saber africano, Sankofa molda uma visão projetiva aos povos milenares e aqueles desterritorializados pela modernidade colonial do “Ocidente”. Admite a necessidade de recuperar o que foi esquecido ou renegado. Traz aqui, ao primeiro plano, a importância do estudo da história e culturas africanas e afro-americanas, como lições alternativas de conhecimento e vivências para a contemporaneidade. Desvela, assim, desde a experiência africana e diaspórica, uma abertura para a heterogeneidade real do saber humano, para que nos possamos observar o mundo de formas diferentes. Em suma, perceber os nossos problemas de outros modos e com outros saberes. Em tempos de homogeneização, esta é a maior riqueza que um povo pode possuir.

EDITORIAL

Caros leitores,

Seguindo os caminhos da interdisciplinaridade, a Sankofa traz nesta edição textos dos mais variados temas, de pesquisadores das diferentes áreas do conhecimento; mantendo foco nos estudos sobre a África e a diáspora africana, dimensões de espaço e tempo fundamentais para compreendermos a humanidade em seu processo histórico.

O historiador Rodrigo Ferreira dos Reis em *Ôri e Memória* revisitou os conceitos de *Ôri* e *Quilombo* na perspectiva da historiadora Beatriz Nascimento no documentário *Ôrí* (1989) de Raquel Gerber. Para tanto o autor se utilizou de textos da historiadora e passagens do referido documentário que registra atividades do movimento negro brasileiro entre 1977 e 1988.

A historiadora Renata Ribeiro Francisco em *Memória da abolição na maçonaria paulista* examinou o modo pelo qual as representações dos maçons se articularam com o desejo de construção da memória maçônica da abolição no espaço público. A autora analisou historicamente os caminhos percorridos pela maçonaria paulista, e a emergência de uma literatura nos anos 1970 cujo objetivo era difundir e consolidar as narrativas positivas e evocativas da organização maçônica.

A atriz e pesquisadora Josefa Rouse analisou a representação da mulher negra na dramaturgia a partir das peças *Sortilégio – Mistério Negro* (1951) e *Sortilégio II - Mistério Negro de Zumbi Redivivo* (1976/77) ambas de Abdias Nascimento, na perspectiva crítica do feminismo negro. A pesquisa desdobrou-se a partir de revisão bibliográfica, com a finalidade de apontar para certas modalidades de representação da mulher negra que se apresentam como estereótipos dominantes, a fim de repensar processos de desumanização vividos em especial por mulheres negras, e apontar caminhos emancipatórios que possam revelar suas subjetividades por meio da cena.

O sociólogo Caue Flor em *Notas acerca da invenção do negro* analisou como a antropologia, particularmente na figura de Gilberto Freyre, construiu o negro no Brasil como um objeto teórico autorizado e passou a proporcionar um vocabulário capaz de identifica-lo e representa-lo. Por meio das críticas de autores internos a própria antropologia e autores pós-coloniais, como Homi Bhabha, Stuart Hall e Franz Fanon acerca das representações ocidentais sobre o Negro, Flor conclui que, não diferente de outros contextos colonizados, a formulações de

Freyre e, grosso modo, a antropologia se desdobram e reproduzem as problemáticas relações epistemológicas que marcam a relação colonial.

Os pesquisadores Valéria Amim (autora) e Lismar Lucas Santos dos Reis (Coautor) em *Resistência, conflitos e costumes na Bahia escravista sob o olhar da história social* refletiram sobre aspectos do cotidiano da população escravizada, sua capacidade de negociar, de se mobilizar e de se expressar segundo seus valores religiosos e culturais. Utilizando-se de fragmentos de algumas obras de historiadores como Stuart Schwartz, João Reis, entre outros, descreveram algumas características fundamentais que são perceptíveis sob a ótica da história vista “de baixo” ao analisar, em específico, os desdobramentos históricos de duas regiões: o Sul da Bahia e Salvador, apontando uma perspectiva de compreensão mais ampla da história do Brasil em resposta às consequências teóricas e sistêmicas trazidas pela escravidão.

As pesquisadoras Gislaíne Gonçalves e Teresa Kazuko Teruya em *A invisibilidade da criança negra na província do Paraná* analisaram a história da província do Paraná desde a Lei do Ventre Livre (1871) ao pós-abolição para compreender as condições sociais na população negra naquele estado hoje, com atenção especial ao racismo manifestado na invisibilidade da criança negra e na construção de uma imagem de uma “Paraná branco”.

O pesquisador Rodrigo Severo dos Santos analisou a performance *White Face And Blonde Hair* (2012) da artista multidisciplinar Renata Felinto (1978) a partir do conceito de branquitude. Na performance, a artista se autorrepresenta como uma mulher loira, sedutora e sorridente para questionar os padrões de beleza branco e ocidental impostos como “universais”, e veiculados como naturais pela cultura de massa.

A pesquisadora Debora Armelin Ferreira em *A fotografia homoerótica africana de Fani-Kayode* analisou a produção artística do fotógrafo nigeriano Rotimi Fani-Kayode (1955-1989) que encontrou na fotografia um meio de expressar de forma sensível e transgressora a questão da homossexualidade, trazendo o seu próprio corpo nu como foco central das composições. A autora buscou compreender como a arte possibilita abrir caminhos para discussão sobre a questão de gênero nos tempos atuais, principalmente em países em que o número de mortes da população LGBTI+ ainda é alarmante.

O geógrafo Rosemberg Ferracini resenhou o livro *Áfricas e suas Relações de Gênero* (2019), organizado por Mariana Bracks e Fernanda Chamarelli. Obra que trata da temática do poder

feminino, participação política, ancestralidade, luta pela independência, relações de gênero, ritos de iniciação, patriarcado e a História das mulheres, dentre um universo de temas que abordam a importância espacial e temporal delas na construção das sociedades africanas.

A historiadora Camille Johann Scholl resenhou o livro de Peter Karibe Mendy. Amilcar Cabral: a Nationalist and Pan-Africanist Revolutionary (2019) o qual apresenta uma visão ampla da biografia do revolucionário marxista, pan-africanista, ícone da luta contra o colonialismo português, e pela independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde.

A pesquisadora Dayane Teixeira resenhou o artigo *Feminização da pobreza no Senegal e a dinâmica das relações sociais nas famílias* (2003) fruto de uma comunicação apresentada pela socióloga e jornalista Codou Bop no *Colloque International de la Recherche Feministe Francophone*, ocorrido na França em setembro de 2002.

E por fim, nesta edição reproduzimos uma entrevista da professora Ligia Fonseca Ferreira ao escritor Oswaldo de Camargo, publicada originalmente na revista *Via Atlântica*, Nº 18 (dez/2010).

Boa leitura!

ÔRÍ E MEMÓRIA: O PENSAMENTO DE BEATRIZ NASCIMENTO

Rodrigo Ferreira dos Reis ¹

RESUMO: Este artigo tem como objetivo pensar os conceitos de Ôrí e Quilombo produzidos pela historiadora Beatriz Nascimento e suas interlocuções com os conceitos de memória e história. Para a produção deste estudo usamos como fonte os textos produzidos pela autora e publicados em diferentes jornais bem como sua obra oral “Ôrí”, apresentada no documentário produzido por Raquel Gerber. Primeiramente foi feita uma contextualização da vida e estudos de Beatriz Nascimento e sua ligação com os estudos pós-coloniais e, posteriormente, analisamos particularmente o conceito de Ôrí como possibilitador de uma memória coletiva ancorada no corpo negro e o quilombo como território corporal. Ôrí nos convoca como historiadores e acadêmicos a pensar o corpo, seus gestos, seus modos e sua linguagem como materialidade central para a produção de memória, de identidade e, portanto, de História.

Palavras-Chave: Memória; Corpo; Documentário Ôrí; Narrativas.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo tem como propósito trazer a memória de Beatriz Nascimento através da análise de sua obra no que diz respeito ao conceito que ela nomeia como “Ôrí”, bem como o que ele apresenta como a ideia de quilombo. Busca-se articular o pensamento da historiadora Beatriz Nascimento e apresentar sua narrativa para pensarmos tradição e oralidade como recursos de transmissão de conhecimento.

A justificativa para trabalhar com os textos e, principalmente, com a narrativa oral de Beatriz Nascimento se fez a partir do contato com a obra de Paul Ricoeur (2007) intitulada “A Memória, A História e o Esquecimento”. Nesse trabalho, o autor defende a ideia de que a memória pode ser um dever, ou seja, uma obrigação de lembrança. A memória, dessa forma, também é justiça, é um lembrar que se relaciona a uma ordem “lembrar para não repetir”, relacionado a acontecimentos traumatizantes de nosso século, em especial à Shoah. O que o autor denomina “dever de memória” pode ser compreendido como um dever de fazer justiça à vítima, com a qual contraímos uma dívida

¹ Mestrando em História, no Programa de Pós-graduação em História na Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC. E-mail: rodrigodosreis76@gmail.com
Bolsista CAPES

que temos obrigação de saldar. Nesse sentido, trazer os escritos de Beatriz Nascimento, para além de seu aporte teórico, também se relaciona com a ideia do autor de pensar um fazer justiça tanto ao esquecimento da autora como também mostrar o racismo (assim como o Shoah) como trauma nacional que nunca foi lembrado de forma propriamente justa, para que de fato possa ser esquecido, ou seja, como bem nos mostra Beatriz Nascimento e Paul Ricoeur ao usar a psicanálise de Freud para pensar a história: o Racismo brasileiro é um recalque que não para de se reatualizar (RICOEUR, 2007).

Ainda nesse interim, é preciso pensar as narrativas de sujeitos subalternizados desde uma perspectiva pós-colonial, tal como propõe Bhabha na obra “O local da Cultura” (2007), pois é através delas que os sujeitos, na discussão de suas próprias histórias, sustentam uma crítica ao eurocentrismo. Tais sujeitos, ao vivenciarem a experiência colonial e os processos brutais que ela impõe – a dominação, a desumanização, a perda de identidade, o preconceito racial, enfim o aviltamento próprio da experiência de colonização – se tornam, a partir de suas narrativas, porta-vozes legítimos do pós-colonial.

toda uma gama de teorias críticas contemporâneas sugere que é com aqueles que sofreram o sentenciamento da história – subjugação, dominação, diáspora, deslocamento – que aprendemos nossas lições mais duradouras de vida e de pensamento. Há mesmo uma convicção crescente de que a experiência afetiva da marginalidade social – como ele emerge em formas culturais não – canônicas – transforma nossas estratégias críticas. Ela nos força a encarar o conceito de cultura exteriormente aos *objets d’art* ou para além da canonização da ‘ideia’ de estética, a lidar com a cultura como produção irregular e incompleta de sentido e valor, frequentemente composta de demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato da sobrevivência social (BHABHA, 2007, p. 240)

Aqui, compreendemos que as narrativas textuais e orais traduzem-se enquanto atos de narrar, interpretar o tempo presente-passado, cujos sentidos e significados são constituídos na maneira como compartilham um saber de si e sobre si e, por meio deles, de modos específicos², constroem-se histórias. Assim, este trabalho pensa a história do tempo presente tal como propõe Rousso “a própria definição da história do tempo presente é ser a história de um passado que não está morto, de um passado que ainda se serve da palavra e da experiência de indivíduos vivos” (ROUSSO, 2007, p. 63).

Dessa forma, na perspectiva de um presente que se conecta com um passado através das narrativas de Beatriz Nascimento, escolhemos as citadas fontes para realização deste artigo. Tal escolha também se justifica através de diferentes estudos como os Beatriz Sarlo (2007) e Henry

2 Aqui é preciso ressaltar que há todo um debate teórico sobre as dificuldades e potências da História do Tempo Presente, contudo por questões de limites que são próprios de um projeto esta discussão será feita na dissertação.

Rouso (2007) que apontam para o testemunho de autores silenciados pelas grandes narrativas históricas como fundamentais na construção de outras memórias. Assim, conceber as narrativas de sujeitos silenciados pelo “não lugar” em que Afro-Brasileiros foram colocados na história do ocidente pode apontar para uma forma de reorganizar esses sujeitos na produção de um saber sobre si, tal como propõe Sarlo: “A memória e os relatos de memória seriam a ‘cura’ da alienação e da coisificação. Se já não é mais possível sustentar uma Verdade, florescem em seu lugar verdades subjetivas [...]. Não há Verdade, mas os sujeitos, paradoxalmente, se tornaram cognoscíveis” (SARLO, 2007, p. 46).

Beatriz Nascimento tem sua trajetória mais reconhecida no campo acadêmico entre 1968 e 1971, quando cursava História na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). No mesmo período, fez estágio em Pesquisa no Arquivo Nacional, com orientação do historiador José Honório Rodrigues. Posteriormente, tornou-se professora de História da rede estadual de ensino do Rio de Janeiro. Como pesquisadora procurou continuar sua carreira acadêmica em nível de pós-graduação na Universidade Federal Fluminense (UFF), sob orientação de Muniz Sodré (RATTS, 2006).

Há registros seus em entrevistas e jornais de circulação nacional (Suplemento Folhetim da Folha de São Paulo) e artigos publicados em periódicos relevantes: “Revista Cultura Vozes”, “Estudos Afro-Asiáticos” e “Revista do Patrimônio Histórico”. Beatriz Nascimento também compôs o Conselho Editorial do Boletim do Centenário da Abolição e República, no qual era responsável pelas entrevistas. Seu trabalho mais conhecido e de maior circulação consiste na autoria e narração dos textos do filme *Ôrí* (1989), dirigido pela socióloga e cineasta Raquel Gerber. Essa película documenta os movimentos negros brasileiros entre 1977 e 1988, passando pela relação entre Brasil e África, tendo o quilombo como ideia central. Beatriz Nascimento foi assassinada em 1995, levou cinco tiros de Antônio Jorge Amorim Viana que alegou que a historiadora, que lutava por igualdade entre homens e mulheres, interferiu em sua vida privada ao sugerir que a esposa dele se separasse por sofrer violência doméstica (RATTS, 2006).

Os temas principais de preocupação da autora eram: a) compreender o negro, sua história e identidade a partir de sua experiência diaspórica em um Brasil racista; b) o corpo como território entre os negros em condição de exílio de uma terra já que não mais existe e de impossível retorno; c) a linguagem ocidental como substrato fundamental para a compreensão da opressão e “prisão” existencial vivida pelos negros no Brasil, já que não daria conta das suas experiências visto que suas palavras foram construídas dentro de um contexto colonial de subalternização do negro (CID; REIS JUNIOR, 2012).

2 CONTEXTUALIZANDO O TRABALHO DE BEATRIZ NASCIMENTO DENTRO DO MOVIMENTO DE NEGRITUDE

Beatriz do Nascimento foi inovadora ao apresentar África como um lugar imaginário e, ao mesmo tempo, concreto, de onde são construídas memórias e também de onde são produzidas histórias³. A autora tem sido contextualizada como uma das precursoras dos estudos pós-coloniais, pois já apresentava uma noção de “perspectiva africana” dentro dos estudos sobre África e Diáspora, que segundo Barbosa (2012) se caracterizam principalmente por dois aspectos fundamentais: a) o continente africano, apesar de sua heterogeneidade e diversidade, deve ser entendido como uma totalidade - já que as divisões atuais partem das fronteiras produzidas pela expansão colonial europeia; e b) a África deve ser vista desde o seu interior, partindo do próprio continente como centro de interesse, considerando os africanos como sujeitos e não meros objetos da história (BARBOSA, 2012).

É comum dizer que o negro tem uma cultura própria. É claro que tem. E essa cultura é vinda de nossa origem africana. Então, tem-se o candomblé, umbanda e determinadas formas de comportamento, maneiras de se organizar, modos de habitar e uma série de outras coisas... Existe uma cultura realmente histórica e tradicional que seria a cultura de origem africana e uma outra cultura também histórica, mas que foi forjada nas relações entre brancos e negros, no Brasil. [...] o negro tem uma história tradicional onde subsistem ainda resíduos das sociedades africanas, mas tem, também, uma cultura forjada aqui dentro e que esta cultura, na medida em que foi forjada num processo de dominação, é pernicioso e bastante difícil e que mantém o grupo no lugar onde o poder dominante acha que deve estar. Isto é o que eu chamo de ‘Cultura da Discriminação’. (NASCIMENTO, 1976, p. 04).

A citação introduz como Beatriz pensa a construção de identidade negra em diáspora enquanto permanência e transformação e, principalmente, aponta os fatores históricos das relações de poder dessas construções ao apontar a cultura de discriminação como própria dessa relação do negro no ocidente. Aqui, é importante contextualizar que, em relação aos africanos, os encontros com brancos europeus e seus descendentes, desde as interações mais iniciais, foram permeados por uma perspectiva eurocêntrica preconceituosa e colonizadora (KOSSOY; CARNEIRO, 1994).

Strother (1999) argumenta que houve um trabalho ativo e sistemático de produção de uma suposta identidade “tribal” africana caracterizada pelo descontrole, baixaza, bestialidade, preguiça,

3 Para Paul Ricoeur, Memória e História são esferas distintas, mas irremediavelmente entrecruzadas, a começar porque compartilham um objeto comum: o passado. Desse modo, constituem-se em representações sobre o passado, mas o fazem por regimes diferentes (RICOEUR, 2007).

agressividade, não-civilidade. Tais elementos foram utilizados de forma caricatural na construção de uma representação pejorativa dessas civilizações, representação que, de fato, se cristalizou no imaginário europeu no século XIX (STROTHER, 1999) e permaneceu no século XX com o racismo científico e, posteriormente, com o racismo estrutural. Assim, concordamos com Hall (1995)⁴ quando ele propõe que:

raça é um dos principais conceitos que organiza os grandes sistemas classificatórios da diferença que operam em sociedades humanas. E dizer que raça é uma categoria discursiva é reconhecer que todas as tentativas de fundamentar esse conceito na ciência, localizando as diferenças entre as raças no terreno da ciência biológica ou genética, se mostraram insustentáveis. Precisamos, portanto - diz-se - substituir a definição biológica de raça pela sócio-histórica (HALL, 2015, p. 01).

A relação entre brancos e negros sempre foi marcada por rupturas, descontinuidades, ressignificações, resistências, ou seja, mesmo que intensa e presente é marcada por tensões e não é homogênea, e pode ser caracterizada pelo que os estudos decoloniais tem nomeado como modernidade/colonialidade (QUIJANO, 1992). A argumentação principal apresentada por esses estudos nos volta à ideia de que a experiência da invasão e do processo de exploração e escravização das populações de origem africana e dos/as indígenas promovida neste continente ao longo de 500 anos construiu enunciados e práticas que classificaram, e ainda classificam, as populações do mundo por uma escala que identifica faltas e excessos em relação ao modo de vida europeu.

Esse olhar, produzido pela Europa e reproduzido no imaginário social brasileiro, apresenta a origem africana e também a África atual intimamente ligadas às ideias de escravidão; trabalho braçal; inferioridade intelectual; atraso tecnológico; falta de desenvolvimento cultural, moral, ético e estético (FANON, 2008). Nesse sentido, o eurocentrismo é também a base para o pensamento “intelectual” e produção do imaginário social brasileiro sobre o continente africano como o “Outro” da Europa. Aqui, é importante pensar o eurocentrismo tal como aponta Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p. 18):

A partir do século XVI iniciou-se, portanto, a formação do eurocentrismo ou, como nomeia Coronil (1996), do ocidentalismo, entendido como o imaginário dominante do mundo moderno/colonial que permitiu legitimar a dominação e a exploração imperial. Com base

4 Uma conferência proferida por Stuart Hall em 1995 em Goldsmith College - University of London e reproduzida em documentário por Sut Jhally © Media Education Foundation, 1996. Está disponível na íntegra, em inglês, ilustrada por fotos e diagramas, no YouTube. Começa no minuto 6’40” da parte 2 do documentário “*Race, the Floating Signifier*”. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=SIC8RrSLzOs&list=PL9DB8464B43CFAC14> e foi traduzido por Liv Sovik em: HALL, S. Raça, o significante flutuante. Tradução de Liv Sovik. Z Cultural, ano VIII, v. 2, 2015. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%EF%80%AA/#_edn4>. Acesso em: 21 jan. 2019.

nesse imaginário, o outro (sem religião certa, sem escrita, sem história, sem desenvolvimento, sem democracia) foi visto como atrasado em relação à Europa. Sob esse outro é que se exerceu o "mito da modernidade" em que a civilização moderna se autodescreveu como a mais desenvolvida e superior e, por isso, com a obrigação moral de desenvolver os primitivos, a despeito da vontade daqueles que são nomeados como primitivos e atrasados (Dussel, 2005). Esse imaginário dominante esteve presente nos discursos coloniais e posteriormente na constituição das humanidades e das ciências sociais. Essas não somente descreveram um mundo, como o "inventaram" ao efetuarem as classificações moderno/coloniais. Ao lado desse sistema de classificações dos povos do mundo houve também um processo de dissimulação, esquecimento e silenciamento de outras formas de conhecimento que dinamizavam outros povos e sociedades.

É nesse tecido social que Achille Mbembe (2014) na obra "A Crítica da Razão Negra" argumenta que a categoria "Negro" produzida também na modernidade/colonialidade seria um exemplo total do "ser-outro", um símbolo de inferioridade que, de acordo com o ideal colonialista, devia ser ajudado e protegido. A África, da mesma forma, representaria um "não-lugar", signo de atraso, de ausência de civilização e sem nenhuma contribuição à humanidade. Na visão eurocêntrica do colonizador, todas as contribuições africanas, sua obra e conhecimento, assim como a luta de seus povos na diáspora e sua contribuição para o desenvolvimento histórico das Américas, por exemplo, foram não só desconsideradas, mas absolutamente desconstruídas, ocultadas ou simplesmente apagadas.

Como apresenta Dussel (1993), a modernidade tem sua gênese numa relação dialética que o povo europeu estabeleceu com o não-europeu, o último, por sua vez, efeito dessa relação (a construção da ideia de "não-europeu"). A Europa só pode começar a construir uma narrativa sobre si na medida em que se deparou com o/a outro/a do descobrimento, controlando-o, violentando-o, dominando-o (DUSSEL, 1993). A modernidade, então, é conceituada a partir da violência, do genocídio dos povos encontrados na invasão das Américas. O genocídio é, inclusive, epistemológico, o que Sueli Carneiro chama de epistemicídio (CARNEIRO, 2005). Assim, a percepção moderno/colonial tem como ponto central e constituinte a definição de um ego descobridor, conquistador e colonizador da alteridade (DUSSEL, 1993; 2005). Aqui, é preciso apontar que um dos pilares do eurocentrismo e da colonialidade do poder tem sido as classificações raciais produzidas pelos homens da ciência em fins do século XIX ou como aponta Quijano:

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. (QUIJANO, 2005, p. 117).

Em resposta a esse processo de colonização, escravização e inferiorização dos africanos e, posteriormente, dos seus descendentes em diáspora que foram então nomeados como negros, surge em meados do século XX um movimento de ressignificação positiva das identidades raciais negras nomeado como negritude. Esse conceito aqui é entendido tal como propõe Munanga, ou seja, como fundamento da identidade negra, “a história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que o olhar do mundo ocidental ‘branco’ reuniu sob o nome de negros” (MUNANGA, 2009, p. 20). E neste texto, apresentamos Ôrí como a proposta de Beatriz do Nascimento de construção de negritude.

3 ÔRÍ E QUILOMBO COMO CONSTRUÇÃO DE MEMÓRIA E IDENTIDADE

Uma das obras fundamentais de Beatriz Nascimento foi o Filme “Ôrí”, trabalho que documenta os movimentos negros brasileiros entre 1977 e 1988, passando pela relação entre Brasil e África, além da própria história de vida e acadêmica da autora e que possui quilombo como ideia central para a compreensão do passado dos negros e projeto de futuro para uma resistência e permanência de culturas negras. O título do filme “Ôrí” tem sua origem na língua Yorubá, que significa “cabeça” ou “centro” e que é um ponto chave de ligação do ser humano com o mundo transcendental. Contudo, a autora propõe “Ôrí” como uma forma de produção identitária para os negros em diáspora uma relação entre intelecto e memória, entre cabeça e corpo, entre pessoa e terra. Para a autora, essa construção será capaz de retornar ao negro a dignidade e a humanidade roubadas e dilaceradas no processo de colonização, escravização e, posteriormente, de subalternização advinda do racismo.

Ôrí significa uma inserção a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com o seu momento...Então toda dinâmica desse nome mítico, oculto, que é o Ôrí, se projeta a partir das diferenças, do rompimento numa outra unidade. Na unidade primordial que é a cabeça, o núcleo. O rito de iniciação é um rito de passagem, de uma idade para outra, de um momento pra outro, de um saber pra outro, de um poder atuar para outro poder atuar (ÔRÍ, 1989, s.p.).

Segundo a autora, “Ôrí” contempla as dimensões temporais de passado, presente e futuro

de uma forma não linear, o que só é possível porque o Ôrí se origina de uma memória que não é nem espontânea e nem forçada, mas, sim, ritualizada. Nas palavras da autora: “Existe uma linguagem do transe e a linguagem da memória, é neste momento que a matéria se distende e traz com muito mais intensidade a história, a memória, o desejo de não ter vivido em cativeiro[...]” (ÔRÍ, 1989, s.p.).

Nas reflexões de Beatriz Nascimento, Ôrí, dessa forma, propõe pensar a identidade individual e coletiva da população negra através de uma narrativa de encontro entre uma reconstrução da dignidade e o passado dos descendentes de escravizados, um projeto de humanização do negro e continuidade cultural para o futuro que produz uma identidade entre “eu e meus próximos” no momento presente. Dessa forma, podemos pensar que a proposta da autora, ao pensar a memória individual e a construção de identidade singular necessariamente ligada à memória de sua coletividade e identidade de grupo, vai ao encontro do pensamento de Paul Ricoeur, que propõe “uma constituição distinta, porém mútua e cruzada, da memória individual e da memória coletiva” (RICOEUR, 2007, p. 107). Um fator importante dessa construção de identidade proposta por Beatriz Nascimento é que de forma alguma ela acredita em um passado mítico e puro ou tampouco em um herói representativo de uma coletividade. A encarnação do “Ôrí” não é um regresso ao passado em África, já que para autora esta é uma terra que não mais representaria o sentimento de pertença, a história dos negros escravizados é a história de uma presença em terras de outros, portanto o corpo negro é o próprio território de pertença.

Não existem mais “bons selvagens” como não existem mais “negros puros” que saibam seu ramo africano no Brasil. Depois de nos explorar e tirar as melhores coisas, depois de nos reprimir, a ideologia dominante quer nos “descobrir” (como costumam dizer alguns dos paladinos em favor do negro) “puros”, “ricos culturalmente”, “conscientes de nossa raça”. Não entendem que esses ideais de pureza, beleza, virilidade, fortaleza que querem nos inculcar, são conceitos seus, impregnados de sua cultura; quanto à nossa consciência de nós só pode sair de nós mesmos e a partir de uma consciência do dominador. (NASCIMENTO, 1974 apud RATTS, 2006, p. 100).

Como propõe a autora, o corpo seria o grande guardião da memória e o indivíduo seria sujeito e objeto de si mesmo. Os corpos dos negros espelhariam entre si e os corpos se reconheceriam pelo contraste e pelo movimento ou deslocamento do corpo que carrega consigo um território abstrato, uma terra firme no “continente da memória”. A construção da imagem corporal no psiquismo também é a construção do Eu (que é comparado com a pele, isto é, a parte mais visível). Essa construção se dá tanto pela visão dos semelhantes quanto pela audição das histórias a

respeito de si mesmo. São narrativas de um sujeito complexo que carrega consigo o quilombo e a senzala e seu corpo pode estar em movimento ou aprisionado, o seu “eu” pode estar ainda no cativeiro ou na liberdade da fuga. Para a autora, a fuga é uma outra categoria importante para entender “Ôrí” e “Quilombo” como conceitos, pois a fuga seria o próprio movimento do corpo colonizado, a fuga é o caminhar para liberdade e no caminho da fuga que se faz livre, não há ponto de partida e nem de chegada é o eterno caminhar da fuga que transformaria os sujeitos em condição de “cativeiro” real ou simbólico de estar colonizado em seres humanos.

A fuga passa a ser uma instituição decorrente desta fragilidade colonial e integrante da ordem do quilombo. O saque, as *razzias*, enfim o banditismo social, são a tônica que define a sobrevivência desses aglomerados (NASCIMENTO, 1985, p. 45).

Assim, a fuga também funciona como uma metáfora para os corpos negros e seria o verdadeiro devir para o homem negro, seria no movimento da fuga que ele encontraria o seu quilombo interno e o movimento que encontra com seus iguais e seus diferentes. Nesse movimento que a historiadora vê a permanência da memória dos quilombos para as favelas, das favelas para a cidade, da cidade para os postos de trabalho, para universidades e assim sucessivamente. (NASCIMENTO, 1985).

4 O CORPO NEGRO COMO LUGAR DE MEMÓRIA: O CORPO COMO QUILOMBO

Assim como a autora nos apresenta o Ôrí como possibilidade de totalidade para a construção identitária do negro em diáspora, ela também apresenta o quilombo como construção territorial que se apresenta metaforicamente como um eterno retorno ao território já não existente nem em África, nem no próprio território nacional.

É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direitos ao território, à terra. Várias e várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. E é isso que Palmares vem revelando nesse momento. Eu tenho a direito ao espaço que ocupo dentro desse sistema, dentro dessa nação, dentro desse nicho geográfico, dessa serra de Pernambuco. A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou. (ÔRÍ, 1989, s.p.)

[...] Gostaria de dar a este trabalho o título de “A memória ou a oralidade histórica como instrumento de coesão grupal”, ou ainda “A memória e a esperança de recuperação do poder usurpado”. Esta maleabilidade de títulos possíveis talvez se deva ao fato de este não ser, ainda, um trabalho concluído. Trata-se de um estudo prolongado e exaustivo. (NASCIMENTO, 1982, p. 95).

As citações acima referem-se à escrita inicial de Beatriz Nascimento em seu texto “Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso”, publicado originalmente em 1982 na revista “Estudos Afro-Asiáticos”, e nos apresenta, tanto no primeiro título, quanto no segundo, a mesma ideia que sua fala no filme “Ôrí: O quilombo como território simbólico ancorado no próprio corpo negro”. Nesse sentido, ela propõe como tese fundamental a ligação da memória com o território, ou seja, tal como Pierre Nora (1993), os quilombos, e principalmente Palmares, se apresentam como um “lugar de memória”.

Contudo, considerando um corpo usurpado, expropriado de seu território – tal como foram os corpos negros em diferentes processos que vão desde a escravização ao atual racismo estrutural – faz sentido pensar a produção de memória coletiva ancorada no próprio corpo e é nisso que Beatriz e sua produção intelectual inovam, podendo, portanto, contribuir para ampliar a ideia de lugares de memória, pois, como ela mesma propõe, se não há mais o território, uma África que já não existe e uma terra que te mata, o que nos resta é o corpo e, portanto, o corpo é território, o corpo é quilombo. Ou seja, o corpo negro para Beatriz Nascimento é o próprio lugar de memória.

Para Pierre Nora (1993) “lugares de memória” são lugares materiais onde a memória social se ancora e pode ser apreendida pelos sentidos; são lugares funcionais, porque têm ou adquiriram a função de alicerçar memórias coletivas; e são lugares simbólicos nos quais essa memória coletiva – vale dizer, essa identidade – se expressa e se revela. São, portanto, lugares carregados de uma vontade de memória. Nesse sentido, é possível, tal como propõe Beatriz Nascimento, pensar que a representação da própria materialidade negra – o corpo – tem atualmente cumprido a função de alicerçar as memórias afro-brasileiras de um passado comum, como é possível ver na reinvenção dos corpos negros através da positivação dos cabelos trançados, do black power, das vestimentas africanas. E, portanto, podemos dizer que, para além do corpo ser o próprio quilombo, ele é o lugar simbólico de construção de coesão grupal. O corpo negro é, por assim dizer, memória, é identidade, é território e resistência. Essa ideia também foi apresentada por Maria Antonieta Antonacci em seu livro “Memórias Ancoradas em Corpos Negros” (ANTONACCI, 2013) texto em que a autora elabora um método para a leitura daquilo que está inscrito não nos territórios geográficos ou nos textos escritos, mas daquilo que somente é possível ler quando se percebe:

[...] memórias ancoradas em experiências dos que só têm no corpo e em suas formas de comunicação heranças de seus antepassados e marcas de suas histórias. Em contínuos desteros, sem construídas séries documentais, vivendo e transmitindo heranças em performances, recursos linguísticos e artísticos, povos africanos pluralizam nosso alcance de acervos históricos, monumentos e patrimônios audiovisuais, situando a necessária arqueologia de saberes orais, a ser enunciada e valorizada (ANTONACCI, 2013, p. 17).

O pensamento de Beatriz do Nascimento invoca em nós historiadores a necessidade de ampliar a linguagem para além daquela constituída sobre bases coloniais de dominação e de uma racionalidade que se propõe neutra e imparcial. Seu trabalho também nos remete a pensar como, através dessa nova perspectiva corpo/intelecto, cabeça e território são ordenados dentro de uma narrativa que comporte uma objetividade histórica. Em sua narrativa no documentário “Ôrí”, Beatriz do Nascimento faz menção a uma frase: “Eu sou atlântica” já dando uma noção de seu recorte temporal e espacial utilizados para compreender esta nova história do negro no Brasil.

Seguindo o seu entendimento, não há como falar de Brasil sem falar da África e até mesmo da América. Para ela, o movimento das grandes navegações foi o diálogo dos hemisférios Oriental e Ocidental do planeta. Esse empreendimento levou, de maneira forçada através do tráfico negreiro, a uma ligação de um território que se tornou um só: o Atlântico. Mas como esse processo passou por seu corpo e se configurou em um artigo “a” feminino dando um novo sentido para história do tráfico de seres humanos, que viviam em África. O “eu” seguido de um recorte geográfico mostra já a potência do corpo que sustenta um oceano e dois hemisférios. Seu corpo é um provável resultado do comércio de africanos deportados para as Américas. Esse retorno ao tema da escravidão em suas narrativas, tanto escrita como em comunicações orais, revelam como procedia as ligações de seus conceitos “humanizadores” para análise dos eventos que proporcionaram o grande movimento da história do encontro de civilizações. O “ganhar oceanos” ganhou outra proporção, ele se tornou o retentor de memórias dos povos que por ele navegou.

Assim, o retorno ao oceano é o momento crucial que autora determina seu recorte e observa as ressonâncias dos acontecimentos do século, as experiências trocadas das civilizações transatlânticas e apresenta sua visão do comércio escravagista, entendendo que não foram apenas os corpos dos africanos que foram comercializados, mas foi o que ele a determinar a troca do “soul”, a alma que jamais vai voltar.

Nesse momento, a autora expande nossa percepção sobre qual sua ideia de troca para além do comércio, o que mercadores africanos trocavam com mercadores europeus ou vendiam era muito mais do que corpos, eram almas. Assim, a experiência do atravessar o oceano não está só no corpo, está também na alma para a autora.

Na medida em que havia um intercâmbio entre mercadores e africanos, chefes, mercadores também, havia uma relação escravo/escravo como também de intercâmbio, uma *change*. Essa troca era do nível do *soul*, da alma, do homem escravo. Ele troca com o outro a experiência do sofrer. A experiência da perda da imagem. A experiência do exílio. (Ôrí, 1989, s.p.).

Essa compreensão é o que permite pensar na ancestralidade um reconhecimento do próprio “eu” e da sua estrutura social. Trata-se de entidades que participam da vida real e espiritual dos indivíduos que aqui chegaram nas Américas coisificados mas que não se desligaram e, ademais, apesar da diversidade das formas e expressões assumidas, ainda é possível encontrar uma unidade que se estabelece em um passado comum. Ao pensarmos uma unidade na história africana somos remetidos, primeiramente, à ancestralidade, ao colonialismo, à descolonização e à religiosidade. Em segundo lugar, somos remetidos à diversidade e suas moléculas formadoras da cultura, como a linguagem, organização social e religiosidade – cosmovisão. Os movimentos de travessia, deslocamento e viagem se imbricaram corpo, despertando o eterno movimento da fuga e a volta para um lugar que não existe. Um território que só pode ser encontrado se o corpo se conectar com à alma, com o intelecto, enfim a própria ideia de “Ôrí”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ôrí nos convoca, como historiadores e acadêmicos, a pensar o corpo, seus gestos, seus modos e sua linguagem como materialidade central para a produção de memória, de identidade e, portanto, de História. Beatriz Nascimento questiona o saber que distingue corpo e mente, questiona nossa razão iluminista e recoloca no corpo o lugar central de resistência e existência. A autora, ao trazer já na década de 1990 um documentário que tem sua narrativa em primeira pessoa como trabalho central de sua obra, também apresenta outras formas de fazer história e coloca em si, na sua narrativa, a possibilidade de presentificar o passado vivido por ela, mas também por toda uma coletividade presente.

Ademais, é possível pensar que o Ôrí pode ser uma forma de reconhecimento de si, tal como propõe Saldanha (2009) ao trabalhar o conceito proposto por Ricouer. No reconhecimento de si, “o homem afirma-se e atesta-se como sujeito corpóreo, de carne e osso, capaz de se designar, de agir, de narrar a história da sua vida e de se apresentar e assumir como autor responsável pelos seus atos” (SALDANHA, 2009, s.p.). O acúmulo de memórias sobre Beatriz Nascimento na passagem do tempo se torna hoje uma força com um poder de cinesia, marcada por uma subjetividade de uma

mulher negra que se questionava o quanto a representação do negro estava ligada a uma via de narrativa que desumanizava mulheres e homens tornando suas histórias de vida cheias de força vital em objetos pesquisa fixados no tempo e no espaço e relacionando suas experiências cotidianas a um vocabulário da escravidão.

Ôrí como conceito torna-se, então, uma ferramenta de alfabetização antidesumanização, um recurso da memória que opera na completude do sujeito, um elemento agregador de subjetividade, um restaurador de tempo e espaço no qual o eu se manifesta em um instante e um local no que vai além da narrativa escrita da memória ritualizada, inscrevendo-se no corpo e solidificando o que se fragmentou na narrativa pessoal.

Na perspectiva de pensarmos Ôrí como fonte cultural com uma potencialidade de constituir no sujeito uma consciência de si, indubitavelmente recaímos sobre a estratégia da narrativa escrita. Ôrí, palavra com raízes na língua Yorubá, se articula diretamente com o conceito de quilombo também desenvolvido pela historiadora. A linguagem, por sua vez, é ligada à matriz Mbudu⁵ e se constitui como um vernáculo na diáspora, traduzindo sentimentos que antecedem a escravização. As palavras, ao tornarem-se conceitos abrem possibilidades no tempo e no espaço, redimensionando as representações do agenciamento na “figuração híbrida de espaço e tempo” (BHABHA, 2007, p.258) e, assim, as ações de corpos em fuga ganham novos significados na narrativa da historiadora .

Portanto, em suas narrativas, Beatriz Nascimento faz o reconhecimento desses corpos que falam de si e por si no tempo e no espaço, movimento que oferece chaves para o reconciliação desses mesmos corpos que foram coisificados em uma dada estrutura narrativa e o faz ao engendrar uma nova linguagem no diálogo entre quem escreve e quem lê. Beatriz Nascimento singulariza as ações dos sujeitos, provocando um novo imaginário sobre esses corpos e dimensionando outro caráter nos campos estético, religioso e político.

Assim as ações dos sujeito da história ressoam no tempo presente com outra pulsão de vida, ou seja, a música, o cinema, a religiosidade, a oralidade e outros aspectos culturais da diáspora africana pelo mundo se tornam elementos que possibilitam o ser e estar no tempo e no espaço. Os corpos, ademais, saem da condição de objetos e constituem uma nova identidade cultural para além da condição moderna que os subalternizou, viabilizando a criação de novos cenários que medeiam os corpos e as contrariedades das experiências cotidianas da vida real, formando uma base contestatória para as verdades históricas provisórias vigentes.

5 Em suas pesquisas para um novo conceito de quilombo Beatriz Nascimento identifica a palavra Quilombo sendo proveniente da matriz linguística Bantu com seu ramo Mbudu.

REFERÊNCIAS

ANTONACCI, M. A. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: EDUC, 2013.

BARBOSA, M. S. A África por ela mesma: a perspectiva africana na História Geral da África (UNESCO). 2012. 222 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

BERNARDINO-COSTA, J.; GROSGOUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, Abr. 2016.

BHABHA, H. K. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

CARNEIRO, S. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CID, G. S. V.; REIS JUNIOR, P. H. Maria Beatriz Nascimento. Museu Afro Digital, 2012. Disponível em: <<http://www.museuafro.uerj.br/?work=arquivos%2C>>. Acesso em: 25 jan. 2019.

DUSSEL, E. 1492: O Encobrimento do Outro - a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, E. Europa, Modernidade, Eurocentrismo. In. LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 55-70.

FANON, F. *Peles Negras, Máscaras Brancas*. Salvador: EdUFBA, 2008.

HALL, S. Raça, o significante flutuante. Tradução de Liv Sovik. *Z Cultural*, ano VIII, v. 2, 2015. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raca-o-significante-flutuante%EF%80%AA/#_edn4>. Acesso em: 21 jan. 2019.

KOSSOY, B.; CARNEIRO, M. L. T. *O Olhar Europeu: O Negro na Iconografia Brasileira do Século XIX*. São Paulo: Edusp, 1994.

MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

MUNANGA, K. *Negritude: usos e sentidos*. 3. Ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*. São Paulo, n. 10, p. 12. 1993.

NASCIMENTO, B. O negro visto por ele mesmo. *Revista Manchete*, Rio de Janeiro, p. 130-131, set. 1976.

_____. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: CEAA/UCAM, v. 6-7, p. 259-265, 1982.

_____. O conceito de Quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodíaspóra*, ano 3, n. 6-7, p. 41-48, 1985. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4408010/mod_resource/content/2/NASCIMENTO-Beatriz_O%20conceito%20de%20Quilombo%20e%20a%20resist%C3%Aancia%20cultural%20negra.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2019.

ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989, vídeo (131 min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital. Disponível em: <<https://www.facebook.com/uniaodetodasasnacoes/videos/1878768139068550/>>. Acesso em: 20 jan. 2019.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/razionalidade. *Perú Indígena*, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

_____. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RATTS, A. *Eu sou Atlântica*: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

RICŒUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

ROUSSO, H. A história do Tempo Presente, vinte anos depois. In: PORTO JR., G. (Org.). *História do Tempo Presente*. Bauru: EDUSC, 2007. p. 277-296.

SALDANHA, F. A. M. Do Sujeito capaz ao sujeito de direito: um percurso pela filosofia de Paul Ricoeur. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras. Coimbra, 2009.

SARLO, B. *Tempo passado: Cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

STROTHER, S. Z. Displays of the Body Hottentot. In: LINDFORS, B. (Ed.). *Africans on Stage: Studies in Ethnological Show Business*. Bloomington: Indiana University Press, 1999, p. 01-61.

MEMÓRIA DA ABOLIÇÃO NA MAÇONARIA PAULISTA

Renata Ribeiro Francisco

Resumo

O presente artigo tem o objetivo de analisar a construção da memória da abolição na maçonaria paulista. Para este estudo examinou-se o modo pelo qual as representações dos maçons se articularam com o desejo de construção da memória maçônica da abolição no espaço público. Num primeiro momento, realizou-se a contextualização dos caminhos percorridos pela maçonaria paulista em sua ascensão, decadência e sucessiva luta pela recuperação de sua memória na história do Brasil. Em seguida, discutiu-se como a maçonaria tem construído um lugar de memória na cidade de São Paulo. Por fim, analisou-se a emergência de uma literatura maçônica, denominada celebrativa, na década de 1970, cujo objetivo era difundir e consolidar as narrativas positivas e evocativas da organização maçônica.

Palavras-chave: Memória; maçonaria; literatura maçônica; São Paulo.

Abstract

This article aims to analyze the construction of the memory of abolition in São Paulo Freemasonry. For this study we examined the way in which the representations of Freemasons articulated with the desire to construct the Masonic memory of abolition in public space. At first, the contextualization of the paths taken by the Paulista Freemasonry in its ascension, decay and successive struggle for the recovery of its memory in the history of Brazil was realized. Then it was discussed how Freemasonry has built a place of memory in the city of Sao Paulo. Finally, the emergence of a Masonic literature called celebrative in the 1970s was analyzed and its aim was to disseminate and consolidate the positive and evocative narratives of the Masonic organization.

Keyword: Memory; masonic; masonic literature; São Paulo.

Introdução

Desde meados da década de 1950, a maçonaria brasileira tem se valido de um conjunto de estratégias com o propósito de resgatar a memória maçônica e difundir uma imagem positiva da instituição (MOREL; SOUZA, 2008, p. 222). Nesse processo os pesquisadores maçônicos não apenas privilegiaram as biografias de personagens históricos ligados à organização, como recorreram a outros recursos instrumentalizados pela maçonaria. A maçonaria reivindica para si o protagonismo em, ao menos, três eventos históricos importantes ocorridos no país: a independência política do Brasil, a abolição da escravidão e a instauração da República.

1.1 A luta pela recuperação da memória maçônica

Ao final do século XIX, a maçonaria consolidou-se como organização civil de grande prestígio capaz de influenciar as decisões políticas do país. Prova disso foi a constituição do primeiro ministério do governo republicano de Deodoro da Fonseca, composto, em sua maioria, por maçons (Quintino Bocaiúva, ministro dos Transportes; Aristides Lobo, ministro do Interior; Benjamin Constant, ministro da Guerra; Rui Barbosa, ministro da Fazenda; Campos Sales, ministro da Justiça; Eduardo Wandenkolk; ministro da Marinha; e Demétrio Ribeiro, ministro da Agricultura) (BARATA, 1999). Deodoro da Fonseca, durante o exercício da presidência chegou a ocupar simultaneamente o cargo de grão-mestre do Grande Oriente do Brasil. Conforme Barata,

(...) uma análise da relação dos 85 nomes que compunham os gabinetes ministeriais, entre 1870 e 1889, revelou que aproximadamente 13% deles pertenciam ou pertenceram à Maçonaria. Já no Conselho de Estado este percentual aumentava para 30% dos 48 conselheiros no mesmo período. Por sua vez, a relação dos 77 senadores vitalícios das seis províncias mais importantes do Império – Rio de Janeiro, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, São Paulo, Bahia e Pernambuco – revelou um percentual aproximado de 21 % de maçons (BARATA, 1999, p. 138).

Não por acaso, nos primeiros anos de vigência da República, a maçonaria beneficiou-se de uma série de medidas instituídas pelo governo. A primeira delas, talvez a mais importante, tratou-se da decretação do fim do padroado, instituída pela Lei de 7 de janeiro de 1890, que estabeleceu o Estado laico no país. A medida atendia particularmente a um antigo desejo maçônico que tinha a Igreja católica como sua principal inimiga. O afastamento da Igreja das esferas de poder viabilizou a implantação de um projeto educacional laico e o enfraquecimento do domínio religioso sobre outras esferas da sociedade civil, embora não tivesse havido consenso maçônico sobre outros temas, como por exemplo, o posicionamento da organização no que dizia respeito ao tema da abolição. Esse período áureo de expansão vivenciado pela maçonaria no Brasil, logo seria interrompido com a ascensão de Getúlio Vargas ao poder. Durante o governo getulino a maçonaria perderia espaço na cena política e deixaria de ser uma organização civil influente como fora outrora.

A ascensão de Getúlio Vargas, em 1930, somada a uma nova configuração socioeconômica engendrada com a emergência da burguesia industrial, operariado e exército, desencadearia novas demandas e interesses, que seriam suprimidos por duas novas ideologias: o integralismo, como expressão dos grupos conservadores de direita, representada pela Igreja católica e pela própria figura de Getúlio Vargas, e o comunismo, como ideologia endereçada, sobretudo, aos movimentos operários. Essas novas correntes de pensamento amplamente ventiladas no cenário internacional

encontraram espaço fértil de disseminação no Brasil dentro desse contexto. O integralismo, como é sabido, se transformaria numa das principais bases de apoio do governo até 1937 (SANTOS; 1934).

Simpatizante do integralismo, Getúlio Vargas se apropriou dessa ideologia repelindo e perseguindo, em contrapartida, o comunismo. O integralismo admirado por Vargas, difundido no Brasil, pregava o nacionalismo exacerbado, o antissemitismo e o antimaçonismo.

Esse último, o antimaçonismo, foi um dos elementos que aproximou a Igreja católica do governo, que, por sua vez, ensaiava, desde a década de 1920, o seu retorno à esfera política. A união dessas forças sociais e ideológicas acabariam atuando de modos distintos para minar o poder da maçonaria. A Igreja católica, por exemplo, em sua luta para reivindicar um lugar no projeto político varguista não hesitou em apoiar Getúlio Vargas antes mesmo que ele alcançasse o poder. Vargas era o candidato da Igreja católica e o arcebispo Dom Leme liderou e articulou o movimento religioso de apoio ao candidato. Assim, com a ascensão de Getúlio ao poder, em 1930, a Igreja católica não teria grandes dificuldades em propor uma aliança com o novo governo. Pelo contrário, durante o governo provisório (1930-1934), a instituição rapidamente acionou o Ministro da Educação, Francisco Campos, a fim de concretizar as reivindicações católicas para a educação, muitas delas vistas como retrocesso pela maçonaria, então, defensora do Estado laico e da educação livre da influência religiosa (GOHL, 2003).

A reinserção da Igreja católica na cena política seria o primeiro grande passo contra a maçonaria. O segundo viria pouco tempo depois, quando Getúlio Vargas promoveu a interrupção das atividades maçônicas¹. Oito meses depois do encerramento dos trabalhos, o grão-mestre Moreira Guimarães, do Grande Oriente do Brasil promulgou o decreto nº 1.179, a 2 de junho de 1938, que determinava que as lojas maçônicas excluíssem de seu quadro os Irmãos que professassem ideologias contrárias ao regime político-social brasileiro. Com a medida, a maçonaria exprimi o desejo de ser vista como aliada do novo governo, dispondo-se a respeitar a nova constituição. Assim, incorporou alguns elementos que eram compatíveis com os interesses ideológicos do governo, afastando qualquer indício de associação da organização ao comunismo e ao judaísmo internacional. Na avaliação de Alexandre Barata, desde meados do século XVIII, a Igreja vinha perseguindo a maçonaria, atribuindo a ela “uma natureza subversiva, cujo principal desejo era depor os próprios governantes” (GOHL, 20003, p.172). A propaganda antimaçônica, segundo o autor, foi sistematizada nas primeiras décadas do século XIX “a partir da publicação de obras, folhetos, impressos dedicados a combater o expansionismo maçônico” (BARATA, 1999,

1 Em 24 de outubro de 1937, o Conselho de Segurança Nacional suspendeu as atividades regulares da maçonaria, apreendendo os arquivos de todas as lojas.

p.198). Nesse cenário emergiu a teoria do complô, no qual a maçonaria passa a ser vista como organização responsável por difundir o semitismo e o comunismo.

A promulgação do decreto nº 1.179, no qual a maçonaria se comprometia a expor a identidade de seus membros, bem como suas respectivas ideologias, contribuiu para a organização deixasse de ser alvo central da perseguição do Estado, retomando suas atividades lentamente a partir de 1938 (GRAINHA, s.d). Contudo, mesmo após a regularização dos trabalhos na década de 1940, o governo de Getúlio Vargas manteve forte fiscalização sobre as atividades da organização, obrigando as lojas maçônicas a fornecerem local, data e hora das reuniões, além de disponibilizar toda a documentação relativa ao controle de registros dos pedreiros-livres iniciados e filiados.

A forte fiscalização, aos poucos, minaram a autonomia maçônica, diminuindo conseqüentemente, sua visibilidade social e política. A Loja Piratininga, por exemplo, registrava em ata de 1940 as dificuldades em retomar às atividades da loja depois da apreensão de seus arquivos.

Da orientação política integralista do governo Vargas aos tradicionais conflitos entre a Igreja católica e a maçonaria nasceria uma forte política antimaçônica. Esse movimento antimaçônico engendrado pela teoria do complô e difundido pelos integralistas afirmava que a maçonaria, ao lado do judaísmo e do comunismo, formava uma frente disposta a realizar uma conspiração liberal universal para destruir a Igreja católica e o governo.

Movida pelos conflitos e rivalidades seculares travadas contra a maçonaria, a Igreja católica acabou aderindo e alimentando o discurso antimaçônico. Gustavo Barroso tornou-se um dos principais porta-vozes do combate à maçonaria. O livro de Gustavo Barroso, *História Secreta do Brasil*, publicado em 1938 e composto por seis volumes, veio nutrir a literatura antimaçônica. A obra ganhou ampla repercussão e se transformou no principal veículo de divulgação da teoria do complô maçônico no país entre as décadas de 1930 e 1940.

A ampla circulação dos títulos de Barroso, sobretudo de seu livro *História secreta do Brasil*, ganhou ainda mais visibilidade em decorrência da militância política do escritor junto à Ação Integralista Brasileira, ao lado de Plínio Salgado. Nesse cenário, a obra de Barroso encontraria espaço propício à difusão da ideologia integralista baseada na condenação à maçonaria, ao judaísmo internacional e ao comunismo.

Em *História Secreta do Brasil*, Gustavo Barroso constrói uma narrativa da história do país salientando o obscurantismo das sociedades secretas (carbonária, bucha e maçonaria), que em diferentes contextos, segundo sua percepção, atentaram contra o Estado. Conforme Barroso, como organização secreta, a maçonaria conseguia infiltrar-se com facilidade em diversos espaços de

poder, como a imprensa e os altos cargos governamentais:

Se o maçonismo-bucheiro não conseguisse o poder pelas armas, lá se ia de água abaixo o longo trabalho de desagregação liberal do Brasil. E a reação armada contra o que os jornais liberais maçonizados chamavam o regresso viria de Piratininga, foco da Bucha, das montanhas mineiras, foco da maçonaria (BARROSO, 1993, p.18).

A perda de visibilidade maçônica na historiografia foi muito bem desenhada na análise de Célia Maria Marinho de Azevedo em seu livro *Maçonaria, Anti-Racismo e Cidadania*. Num dos tópicos do estudo, por meio das interpretações clássicas de Oliveira Lima, Francisco Adolfo de Varnhagen e Caio Prado Junior (AZEVEDO, 2010, p.45), diagnosticou ter havido um progressivo processo de desaparecimento da maçonaria como agente propulsor de transformações. Enquanto as obras de Oliveira Lima e Francisco Adolfo de Varnhagen, nascidos no século XIX, ressaltavam a forte presença maçônica no interior das instituições e fora dela, Caio Prado Júnior, nascido no século XX, em contrapartida, seguia diminuindo consideravelmente a notoriedade maçônica em sua interpretação. A perspectiva analítica de Azevedo convergia exatamente na direção do cenário vivido pela organização maçônica. As interpretações de Oliveira Lima e Francisco Adolfo de Varnhagen refletiam o período de consolidação e apogeu maçônico da década de 1920, ao passo que a interpretação de Caio Prado Junior parecia revelar a situação de crise e decadência vivida pela maçonaria, além de mostrar o enfraquecimento do lugar de agente político ostentado pela organização outrora.

1.2 A memória maçônica da abolição através da construção de museus

Diante da perda de visibilidade e de poder, a maçonaria reagiria criando o Instituto Maçônico de Propaganda e Cultura, em 1953, com o intuito de recuperar sua memória (MOREL; SOUZA, 2008, p.46). O órgão propunha uma série de medidas, dentre as quais estavam a abertura dos templos à visitação pública, a criação de bibliotecas, a construção de lugares de memória, e a compilação de uma historiografia comprometida em exaltar a memória coletiva maçônica (MOREL; SOUZA, 2008, p.57).

A reminiscência que a organização maçônica pretendia resgatar era a memória coletiva como “uma tentativa de um grupo de criar um elo positivo entre seu passado glorioso e o presente”, uma memória “que guarda[ria] do passado apenas o que possa ser útil para criar um elo entre o

presente e o passado”. Vale destacar que memória, aqui, é entendida como “seletiva”, “vulnerável” e “espontânea”, contrária à história como “uma operação profana, uma reconstrução intelectual sempre problematizadora que demanda análise e explica uma representação sistematizada e crítica do passado” (SEIXAS, 2004, p.40-41).

Sob esse prisma surgiu o museu do Grande Oriente do Brasil, denominado Ariovaldo Vulcano², em 1955. O lugar então escolhido para demarcar a memória maçônica foi a antiga sede do Grande Oriente do Brasil, localizada na Rua do Lavradio, centro da cidade do Rio de Janeiro (SILVA, 2012, p. 16). Conforme o decreto nº236, de 28 de maio de 1955, estabelecido pela constituição maçônica, o museu deveria comportar templos (combinado por reproduções e descrições, altares, painéis, tapetes, bandeiras, estandartes, lanternas e castiçais), objetos dos rituais (aventais, faixas, malhetes, esquadros, compassos, espadas), arte maçônica (esculturas, bustos de maçons importantes), manuscritos (originais e reproduções) e biblioteca (composta por constituições, literatura maçônica e antimaçônica) (FERREIRA, 2013, p.37) .

O objetivo do museu era construir uma memória que vinculasse o trabalho maçônico à história do Brasil (FERREIRA, 2013, 29). Conforme Pierre Nora, os “lugares de memória”³ são erguidos quando “aquilo que procuram defender se encontra ameaçado” (OLIVEIRA, 2014, p.201). No museu maçônico pertencente ao Grande Oriente do Brasil encontram-se não apenas os objetos dedicados aos rituais, tais como aventais, malhetes e castiçais, mas também artefatos produzidos com o propósito de registrar o suposto protagonismo maçônico nos eventos históricos mais importantes do país (a independência política do Brasil, a abolição e o advento da República). Embora seja possível encontrar objetos que façam referência a diferentes páginas da história do país associados à organização maçônica, nesta análise o objetivo é ilustrar especificamente os objetos que vinculam a maçonaria à memória da abolição.

Os organizadores do museu do Grande Oriente do Brasil não tardaram a elaborar uma placa em comemoração à Lei do Ventre Livre esculpida em mármore. A placa reverenciava o papel da maçonaria na aprovação da lei sancionada pelo parlamentar maçom José Maria da Silva Paranhos, o Visconde do Rio Branco (FERREIRA, 2013, p.60). Na ocasião da sanção da lei, em 28 de setembro de 1871, Rio Branco ocupava, ao mesmo tempo, um cargo no Conselho dos Ministros e o cargo de grão-mestre do Grande Oriente do Brasil. Por essa razão, a organização maçônica compreendia a

2 O decreto nº 0016, de 16 de junho de 1955 nomeou o Museu.

3 A expressão “Lugar de Memória” foi elaborada por Pierre Nora na apresentação da coletânea *Les lieux des memoires*. Paris: Gallimard, 1984, vol. 1, pp. 213, VII-XLII. Ver: Oliveira, Cecília Helena de Salles. *Museu Paulista: espaço celebrativo e memória da independência*. In: *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. (Org) Stella Bresciani e Márcia Naxara. 2º Edição. Campinas, São Paulo, Unicamp: Editora Unicamp, 2014, p.195-219, p. 201.

sanção da Lei do Ventre Livre como uma ação da vontade coletiva do grupo e não como uma tomada de posição que abarcou amplo debate e envolveu inúmeros atores políticos de diferentes orientações políticas e ideológicas presentes dentro e fora do parlamento.

O entendimento de que a Lei do Ventre Livre era fruto da ação maçônica ficou cristalizado na celebração realizada em 2 de março de 1872 com o discurso do padre maçom Almeida Martins, no ano seguinte à decretação da lei, em homenagem a Rio Branco “numa solenidade maçônica” (CASTELLANI, 1973, p.168). A decisão do padre maçom naquele momento provocaria a sua própria suspensão das atividades eclesíásticas, com desdobramentos na Questão Religiosa. A placa em homenagem a Lei do Ventre Livre não era o único objeto criado para adornar o museu . Lá também foi depositada uma réplica da pena usada pela princesa Isabel para a assinatura da Lei Áurea em 13 de maio de 1888.

Figura 1 Réplica da pena usada pela princesa Isabel na assinatura da Lei Áurea



Fonte: Cláudio Roque Bueno Ferreira, 2013. p. 45. (Museu do Grande Oriente do Brasil).

A réplica da pena, não datada, chama a atenção por trazer cravejado ao centro a insígnia da organização maçônica, fazendo, portanto, uma explícita alusão ao protagonismo maçônico no processo abolicionista. Conforme as narrativas da própria organização, no ato da assinatura do documento que pôs fim a quase quatrocentos anos de escravidão, a maçonaria teria participado

ativamente desse evento histórico representado na figura do maçom abolicionista Joaquim Nabuco. De acordo com o pesquisador maçom Nicola Aslan, enquanto a Lei Áurea era “sancionada pela Princesa D. Isabel de uma sacada, Joaquim Nabuco comunicava à multidão postada em frente ao Palácio, que a escravidão estava extinta no Brasil” (ASLAN, 1973, p.530).

Na interpretação do autor, o papel de mensageiro exercido por Joaquim Nabuco naquele instante se equiparava ao papel desempenhado pela própria princesa Isabel, numa clara alusão ao protagonismo maçônico no evento histórico. Dessa maneira, o Grande Oriente do Brasil se apropriava da data do 13 de maio como parte integrante de sua história.

Da mesma forma que o Grande Oriente do Brasil construiu um lugar próprio de memória, o Grande Oriente de São Paulo articulava a fundação de museu demonstrando autonomia em relação ao Grande Oriente do Brasil. O projeto de criação de um museu próprio era desejo antigo da maçonaria paulista que remontava à década de 1920.

Desde a promulgação da nova constituição maçônica, em 1892, o Grande Oriente do Brasil desejava simplificar e estimular a criação de Grandes Lojas Estaduais federadas com o intuito de descentralizar o poder maçônico. As primeiras Lojas Estaduais a surgirem foram as de São Paulo e da Bahia, ambas criadas em 14 de maio de 1892. A autonomia idealizada, entretanto, parecia não atender aos interesses de muitas das lojas paulistas que, em maio de 1893, se rebelaram contra a autoridade do Grande Oriente do Brasil, dando início a uma nova dissidência. O movimento foi encabeçado pelas Lojas maçônicas América, Roma, Sete de Setembro e Harmonia & Caridade, e, em princípio, Amizade e Piratininga. Essas duas últimas, no entanto, optaram por permanecer vinculadas ao Grande Oriente do Brasil, do vale do Lavradio.

Nesse cenário de dissidências nasceu o Grande Oriente de São Paulo, desejo latente dos maçons paulistas de demarcarem sua autonomia em relação ao Grande Oriente do Brasil. Fomentado por mais uma cisão, essa nova obediência resgataria o antigo sonho de ter um espaço próprio de memória⁴.

Essa intenção regionalista da maçonaria paulista ficaria ainda mais evidente, em razão da escolha de inaugurar seu espaço de memória na data de celebração do aniversário da cidade de São Paulo, em 25 de janeiro. Com essa iniciativa o museu dedicado à celebração do passado maçônico paulista permaneceria vinculado à própria história da cidade de São Paulo.

4 O termo monumento-museu foi empregado por Cecília Helena de Salles Oliveira com o objetivo de ilustrar o papel dos espaços edificados como lugares de memória política, da independência. In: Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível. OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles. Museu Paulista: espaço celebrativo e memória. In: (Org) Stella Bresciani e Márcia Naxara. 2ª Edição. Campinas, São Paulo, Unicamp: Editora Unicamp, 2014, p.195-219, p. 197.

Figura 2: Museu do Grande Oriente de São Paulo



Fonte: Rua São Joaquim, cidade de São Paulo, 2016. (Arquivo pessoal)

A maçonaria paulista pretendia inaugurar o museu em 1954, porém a falta de recursos atrasou a obra em um ano. Projetado como espaço de celebração da maçonaria dessa localidade, o lugar pretendia promover as figuras de grande visibilidade que passaram pela organização, cuja história vinculava-se à cidade. José Bonifácio de Andrada foi homenageado emprestando seu nome ao museu. Ele havia sido o responsável pela criação da primeira ordem maçônica no Brasil em 1822.

A escolha da figura de Bonifácio para dar nome ao museu não foi aleatória. O maçom era um personagem de visibilidade nacional, com uma trajetória política de relevo que podia ser explorada do ponto de vista simbólico. Nascido na província de São Paulo, na cidade de Santos, Bonifácio não representava apenas a independência política do Brasil, como também a própria abolição, visto que o maçom exibira uma representação sobre a escravidão na Assembleia Geral Constituinte e Legislativa do Império em 1823. No documento, Bonifácio declarava a necessidade de colocar um ponto final na escravidão.

Outras duas figuras lembradas pelos maçons paulistas a terem suas memórias evocadas pela organização eram os maçons Luiz Gama e Américo de Campos, ambos membros republicanos da Loja América que travaram juntos lutas contra a escravidão na cidade. Luiz Gama teria a sua

imagem gravada no museu por meio da edificação de um busto, ao passo que a hemeroteca homenagearia Américo de Campos, abolicionista e jornalista, que atuou nos bastidores dos jornais *Correio Paulistano* e *A Província de São Paulo*.

O monumento-museu erguido no interior da Grande Loja de São Paulo, à Rua São Joaquim, no Bairro da Liberdade, com vista privilegiada, atraía a admiração daqueles que por ali passavam. Sua extensa e larga escadaria tinha a função de projetar o edifício, revelando o segredo maçônico exposto por meio do seu símbolo maior, o esquadro cruzado sob o compasso à testa do edifício. Esse era o símbolo que resguardava a singularidade daquela estrutura pertencente à maçonaria (Figura 2).

O museu maçônico encontra-se fechado para reforma, por essa razão não foi possível o acesso ao espaço. Contudo, tem-se a imagem da biblioteca do museu, reproduzida no livro do maçom Cláudio Roque Bueno Ferreira (figura 3).

Figura 3: Biblioteca do Museu do Grande Oriente de São Paulo.



Fonte: FERREIRA, Cláudio Roque Bueno, 2013. p. 65.

A grandeza arquitetônica do templo maçônico poderia ser admirada por qualquer um que passasse à frente do local, mas a suntuosidade interna do lugar estava restrita ao olhar e à admiração apenas dos membros da organização. O espaço englobava e ainda engloba cinco templos, biblioteca

e um acervo composto por medalhas, brasões, bandeiras, aventais, estandartes, luvas, espadas, enfim, objetos destinados aos rituais reproduzidos e recriados na tradição maçônica (Figura 3). Vale ressaltar que as lojas Piratininga e América também reservaram espaços em seus templos com o mesmo propósito.

Na fachada do templo da loja América, no lado direito da Figura 4, é possível visualizar a fênix, ave que na mitologia grega simboliza renascimento. Conforme, a fábula, o pássaro, pouco maior que uma águia, com plumagens coloridas, após um século de existência, morre queimada pelos raios do sol e, transformado em cinzas. Das cinzas a ave retorna para completar um novo ciclo de vida. “A fênix maçonicamente, simboliza a iniciação, que é sinônimo de renascimento; simboliza, outrossim, a imortalidade” (CAMINO, 2010, p.175).

Figura 4: Sede da Loja América



Fonte: Fachada do Templo da Loja América, Rua Apeninos, 2018. (Arquivo Pessoal).

Figura 5: Galeria dos veneráveis históricos da Loja América.



Fonte: Templo da Loja América, 2018. (Arquivo Pessoal).

Na figura 5 é possível ver na primeira fileira, do lado esquerdo, a imagem de Luiz Gama, segundo venerável da história da loja, antecedido por Américo Brasiliense e, sucedida pelo retrato de Américo de Campos. Na sala de reuniões da Loja, como se vê na Figura 6, outros membros históricos são homenageados.

Figura 6: Sala de Reunião da Loja América



Fonte: Loja América, 2018 (Arquivo pessoal).

Figura 7 Sala de Reuniões da Loja Piratininga



Fon

te: Loja Piratininga, 2016 (Arquivo pessoal).

Na Loja Piratininga os espaços também foram preenchidos com imagens dos membros históricos do templo. Na figura 7 nota-se que os retratos dos Irmãos afixados na parede, correspondem aos membros considerados ilustres na Loja (da esquerda para a direita Luiz Gama aparece em destaque, intercalada à imagem de Saldanha Marinho). Chama a atenção, particularmente, o fato dela ter homenageado Luiz Gama e Saldanha Marinho, Irmãos que não compunham o quadro da loja, ao passo que Antonio Bento, membro da mesma, se quer foi mencionado.

A imagem de Antonio Bento não mobilizou os membros da Loja Piratininga, na mesma proporção que Joaquim Ignácio Ramalho, membro fundador e uma das figuras mais evocadas na loja. Em homenagem a Irmão a loja encomendou um quadro com a imagem do Irmão em tamanho natural (vê na figura 8).

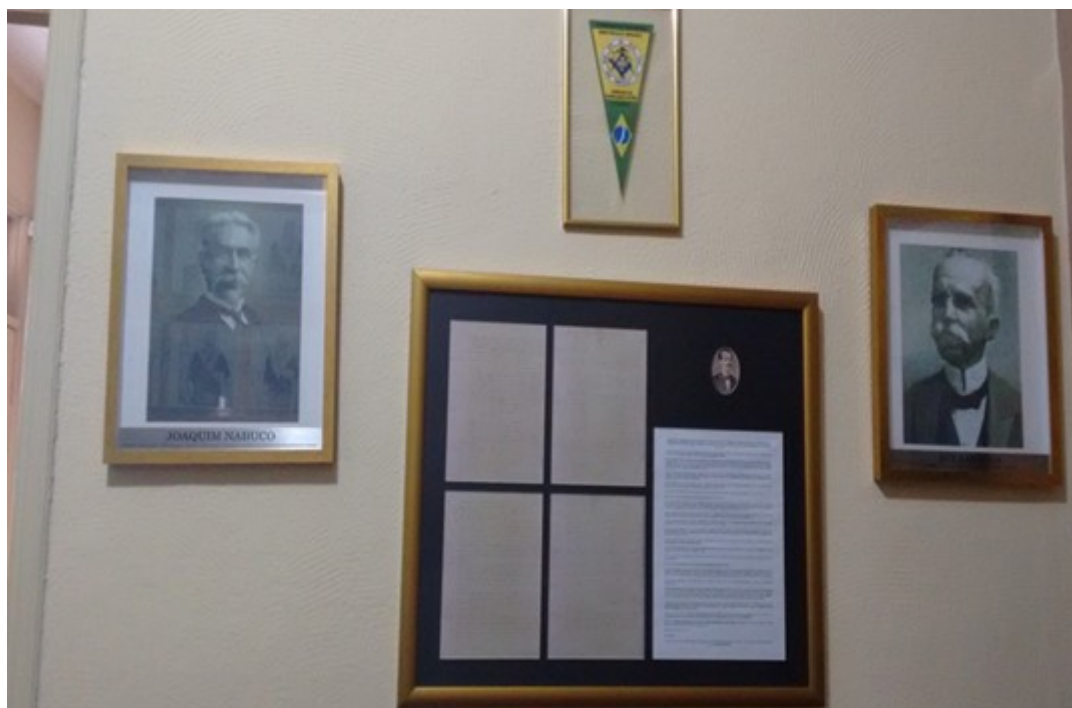
Figura 4.8 Joaquim Ignácio Ramalho



Fonte: Loja Piratininga, 2016. (Acervo pessoal)

A construção da memória maçônica da abolição dependeu não apenas das realizações e trajetórias individuais de cada membro, como se verifica, a evocação da memória dos Irmãos, deveria passar também pelo crivo das disputas internas e da popularidade do maçom. Considerados membros ilustres na Loja América, Joaquim Nabuco e Rui Barbosa, tiveram breve passagem pela organização, no entanto, por serem figuras populares entre os Irmãos, conseguiram assegurar que sua memória fosse contemplada na galeria de maçons históricos.

Figura 9 Destaques maçônicos da Loja América: Joaquim Nabuco e Rui Barbosa



Fonte: Loja América, 2018 (Arquivo Pessoal).

Rui Barbosa afastou-se da maçonaria depois de seu retorno à Bahia e Joaquim Nabuco adormeceu em loja, ou seja, foi maçom inativo por muitos anos, até ser convidado a discursar pelo grão-mestre Saldanha Marinho, no Grande Oriente Unido, do vale dos Beneditinos em 1873, no contexto da Questão Religiosa (ver figura: 9).

1.3 Memória da abolição nas páginas maçônicas

O desejo de recriar um passado irretocável levou a organização maçônica a construir narrativas protagonizada pela própria instituição e seus agentes, nas páginas da história do país. Neste subtópico, o que se busca é compreender como a literatura maçônica celebrativa se constituiu, o papel que ocupou na construção da memória maçônica e o impacto gerado na historiografia de abolição.

A produção historiográfica denominada literatura celebrativa constituiu-se com as seguintes finalidades: combater o antimaçonismo fortemente ventilado com base na teoria do complô entre as décadas de 1930 a 1960 e reconstruir um passado glorioso para a maçonaria.

Circunstancialmente, essa literatura celebrativa ganhou espaço e estímulo na década de 1970, durante a ditadura militar, quando se ensaiavam os preparativos para as celebrações do sesquicentenário de fundação do Grande Oriente do Brasil (primeira potência maçônica instalada no Brasil no ano de 1822). A partir de 1972, a produção de obras dedicadas ao tema ampliou-se consideravelmente. Destacam-se, nessa produção, os títulos: *A maçonaria e a libertação dos escravos* (1970); *Os maçons que fizeram a história do Brasil* (1973); *Pequenas biografias de grandes maçons brasileiros* (1973); *A bucha, a maçonaria e o espírito liberal* (1977); *A maçonaria e sua política secreta* (1981). Esses títulos tinham o propósito de forjar o protagonismo maçônico nos processos que culminaram na independência política do país, na abolição da escravidão e na implantação da República, passando por narrativas biográficas de personagens maçons, além, evidentemente, dos estudos dedicados a revelar as lendas (GRAINHA, sd, p.37), simbologias, assim como os diversos ritos que comportavam a história da instituição, com a perspectiva de desmistificar a ideia de que a maçonaria era uma organização secreta, misteriosa e subversiva. Os pesquisadores maçons estavam seguros de que a participação maçônicas nos principais eventos históricos poderia ser facilmente convertida em protagonismo a partir da realização de alguns “ajustes” narrativos, dessa perspectiva surgiu a literatura celebrativa.

Constituída com atributos específicos, essa literatura celebrativa apresentava as seguintes características: 1) narrativas escritas apenas por pesquisadores maçons que em sua maioria, não possuía formação acadêmica; 2) literatura produzida majoritariamente com base em documentação proveniente de arquivos particulares das lojas maçônicas, cujo acesso, via de regra, esteve restrito à comunidade maçônica (MOREL; SOUZA, 2008, p.51); 3) abordagem celebrativa da literatura, pela falta de rigor e crítica em suas narrativas, haja vista o interesse maçônico em construir histórias que privilegiavam os aspectos profícuo da organização; 4) literatura celebrativa produzida por editoras maçônicas vinculadas às lojas; 5) estabelecimento de um diálogo com a historiografia antimaçônica, incorporando, inclusive, alguns aspectos dela.

Os escritores maçons concordavam convenientemente com a dimensão da teoria do complô de Barroso, que postulava a noção de que a maçonaria era uma organização forte, onipresente, responsável por protagonizar momentos decisivos da história do país, mas rejeitavam a dimensão do complô que via a maçonaria como organização agenciadora de um plano secreto interessado em promover a destruição do Estado e da Igreja. O pesquisador maçom D’Albuquerque, por exemplo, em seu livro *A maçonaria e a libertação dos escravos*, dialoga explicitamente com Gustavo Barroso, buscando extrair os elementos considerados eficientes para construir uma narrativa

positiva da memória maçônica da abolição. D' Albuquerque desenhava os caminhos a serem percorridos afim de reverter a teoria do complô em benefício da maçonaria, citando trechos da obra de Barroso, *História Secreta do Brasil*, no qual o escritor destaca a atuação de maçons no movimento abolicionista, sem a realização de uma análise crítica do livro.

Embora essa literatura celebrativa seja apreciável, para efeito de análise foi dada atenção especial aos estudos que dizem respeito ao tema desta pesquisa: a abolição. Por essa razão, optou-se pela abordagem às obras dos escritores maçons Nicola Aslan, Tenório D'Albuquerque e José Castellani, principais representantes dessas narrativas sobre o tema da abolição da escravidão. Tenório D'Albuquerque, em sua obra *A maçonaria e a libertação dos escravos*, centralizava sua análise na tentativa de comprovar que a organização assumiu posição de protagonismo em todas as etapas do processo que culminou com a abolição da escravidão. Conforme o autor,

A libertação dos escravos no Brasil, foi, não há como negar, iniciativa de maçons, um empreendimento da Maçonaria. A Maçonaria, cumprindo a sua elevada missão de lutar pela reivindicação dos direitos do Homem; de batalhar pela Liberdade, apanágio sagrado do Homem, empenhou-se sem desfalecimento, sem temor, em defesa pela emancipação dos escravos. Aí estão os fatos para confirmar a nossa assertiva. Basta ver a predominância extraordinária de maçons entre os que pelejaram para que desaparecesse do Brasil a vexatória mancha da escravidão. Dentre outros, citamos: Nabuco de Araújo, Visconde do Rio Branco, José do Patrocínio, Luiz Gama, Joaquim Nabuco, João Alfredo, Eusébio de Queiroz, Quintino Bocaiuva, Rui Barbosa, Teófilo Otôni, Saldanha Marinho, Luiz May, Chichorro da Gama, Pimenta Bueno (Marques de São Vicente), Sousa Franco, Barão de Rio Branco, Tristão de Alencar, Torres Homem, Francisco Otaviano, Figueira de Melo, Cristiano Otôni, Sinimbu, Jerônimo Sodré, Barros Pimentel, Nicolau Moreira (Presidente da Sociedade Brasileira Contra a Escravidão), Lopes trovão, Castro Alves, Ubaldino do Amaral, João Ferreira, Serpa Júnior (...) Antonio Prado (D'ALBUQUERQUE, 1970, p.29).

D'Albuquerque limitou-se a reproduzir trechos que interessassem à construção da memória da abolição maçônica. Em sua análise, evitou alcançar apreciações críticas sobre o modo como esses personagens eram apresentados pela historiografia. O autor superdimensionou nos traços ao relatar a atuação abolicionista de alguns maçons, e acrescentou informações inverídicas sobre outros. Sinimbu, embora, fosse citado por D'Albuquerque no trecho acima como maçom abolicionista, teria seguido como escravista até o fim da escravidão (MORAES, 1986, p.67). Outro exemplo ilustrado como maçom abolicionista pelo autor foi Antonio Prado, maçom da Loja Piratininga, que surge na análise do autor como um representante legítimo do abolicionismo em São

Paulo. D’Albuquerque desconsiderou, no entanto, o fato de Antonio Prado ter aderido ao movimento abolicionista somente no ano de 1887 e ter sido um dos deputados que votou contra o projeto da Lei do Ventre Livre (CONRAD, 1978, p.128).

O desejo maçônico de solidificar o protagonismo da organização no movimento abolicionista induziu muitos estudiosos a exagerarem a atuação de alguns maçons. Essa tentativa de ampliar a representatividade maçônica no processo abolicionista é notável, sobretudo, em relação à figura de Castro Alves. O poeta abolicionista foi um dos nomes mais evocados nas narrativas maçônicas celebrativas. Embora não houvesse consenso a respeito de sua trajetória na organização, reiteradas vezes, o abolicionista teve a sua figura exaltada. De acordo com D’Albuquerque, Castro Alves havia sido iniciado na Loja América em 1868 (D’ALBUQUERQUE, 1970, p.312) , ao passo que José Castellani sugere que Alves havia pertencido à Loja Amizade. Conforme relata Castellani:

Embora não haja comprovação, dada à criminoso destruição dos arquivos da loja “Amizade”, de São Paulo, é provável que nela tenha ocorrido a iniciação de Castro Alves, em 1868, quando estudava Direito, em São Paulo, numa época em que grande número de estudantes da Academia, engajados na campanha abolicionista, fazia parte das lojas maçônicas (CASTELLANI, 1973, p.39).

Essa sucessão de contradições e imprecisões indicava a ausência de fontes seguras que comprovasse os fatos. A literatura celebrativa foi construída muito mais baseada em suposições do que em acontecimentos. O difícil acesso a documentação maçônica resultou em “conhecimento escorregadio” (MOREL; SOUZA, 2008, p. 36). O exagero acabou, por vezes, sendo tomado como recurso a essa literatura celebrativa lapidada a partir da década de 1970.

A valorização das biografias nas narrativas maçônicas seguia com o propósito de atrelar a trajetória individual dos maçons ao movimento abolicionista. No livro do maçom Nicola Aslan, *Pequenas biografias de grandes maçons brasileiros*, esses elementos ficam evidentes. Elaborado em curto espaço de tempo, a obra trazia a biografia de 66 maçons. A lista, evidentemente, não contemplava a biografia de todos os Irmãos que haviam passado pela organização, destacava apenas a trajetória maçônica de membros considerados importantes, e que poderiam com isso alçá-la a um lugar de visibilidade na historiografia, na perspectiva da organização.

A literatura celebrativa propôs a escolha prévia de nomes, considerados legítimos para representar a organização. Na obra de Aslan, o interesse em compilar narrativas seletivas evidenciou-se logo no prefácio do livro. A maior preocupação, segundo o autor era “evitar incluir nestas micro-biografias figuras de maçons sobre os quais não tivéssemos dados positivos de sua

qualidade maçônica” (ASLAN, 1973). O maçom encerrava o prefácio de seu trabalho sem esclarecer algumas questões importantes: 1) Quais seriam, afinal, as qualidades e as virtudes atribuídas aos maçons considerados exemplares nessas narrativas de memória?; 2) O que a maçonaria esperava dos “grandes maçons”?; 3) O que haveria de comum entre os biografados?

Todas essas indagações ficariam sem respostas nas narrativas de Aslan e nas de outros escritores. É possível inferir que o cuidado desses pesquisadores em propor uma seleção prévia de figuras a serem evocadas em suas narrações estivesse igualmente, relacionado ao fato de essa literatura ter sido produzida de forma substancial no contexto da ditadura militar, estado de exceção que, certamente, imputou limites a ela.

O cenário político influenciaria na compilação dessa literatura, determinando o seu delineamento, sem impor-se, contudo, como único elemento a nortear a produção dessa historiografia. Outros aspectos certamente seriam levados em consideração pelos escritores maçons para justificar as escolhas das figuras que seriam selecionadas para representar a memória maçônica da abolição, como por exemplo, “as qualidades maçônicas”.

As denominadas “qualidades maçônicas” dos biografados, referidas por Aslan, embora não fossem assim classificadas em seu estudo, permite algumas conjecturas. É possível crer que o autor tenha considerado como “qualidades maçônicas” elementos ajuizados no tempo presente e não arroladas a partir dos valores maçônicos imputados no passado, implicando, portanto, na construção de narrativas dominadas, na maior parte das vezes, por anacronismos e juízo de valores edificados pós-fato. Ao tentar redesenhar o passado maçônico nas páginas da história da organização, esses estudiosos fariam desaparecer das narrativas as biografias de Irmãos contrários à abolição da escravidão, pois, afinal, não interessava à maçonaria vincular a biografia de maçons ou, tampouco, associar a sua imagem à escravidão.

A memória da abolição maçônica paulista não poderia ser construída com base em narrativas vinculadas à instituição escravista. Nos últimos anos de vigência da escravidão no Brasil, o debate sobre a iniciação de senhores de escravos foi tema de discussão em diversas sessões maçônicas. A Loja Piratininga, no ano de 1887, chegou a elaborar projeto que previa a multa a todos os Irmãos que tivessem escravos e impedindo, ao mesmo tempo, a iniciação de candidatos escravocratas. É provável que, na prática, esse projeto não tenha saído do papel, uma vez que nas atas produzidas pela Loja Piratininga não há apontamentos de maçons sendo multados por serem proprietários de escravos, assim como não há evidências de candidatos à iniciação sendo barrados por possuírem cativos.

O debate contra a propriedade escrava, embora tenha sido tema de discussão nas sessões, não gerou mudança de comportamento de seus membros. Pelo contrário, o que se discutiu a respeito da extinção da escravidão no templo foi que ela se estendesse o maior tempo possível, e para os maçons isso significava colocar um ponto final na escravidão em 1890, dois anos depois do que de fato ocorreu com a assinatura da Lei Áurea em 1888. Nos bastidores maçônicos nota-se uma profunda resistência dos Irmãos em fechar uma agenda contra a escravidão. Até os últimos dias os maçons resistiram pelo direito da propriedade escrava.

Seguramente, as narrativas maçônicas omitiriam a presença dos maçons senhores de escravos, contudo, não bastava à literatura celebrativa condenar a escravidão. Era preciso, sobretudo, forjar um protagonismo maçônico no desmonte do sistema escravista por meio de seus agentes, demonstrando a importância da organização em todas as etapas do processo que culminou com o fim da escravidão, do princípio ao fim. Nesse sentido, as narrativas maçônicas desempenhariam a função de arquitetar essas histórias, “recrutando” entre os abolicionistas mais proeminentes da historiografia da abolição aqueles que melhor sustentariam essas narrativas.

Na tentativa de procurar pelas “qualidades maçônicas” de seus biografados, os pesquisadores maçons manteriam na penumbra personagens que pudessem simbolizar ou serem porta-vozes de valores então rejeitados no presente como a escravidão. Por essa razão, buscariam celebrar apenas as “qualidades maçônicas” de figuras públicas, que haviam compartilhado de discursos e práticas antiescravistas. Por essa razão, nomes como os de Luiz Gama, Antonio Castro Alves, Joaquim Nabuco e Rui Barbosa tiveram lugar privilegiado nessas narrativas.

Rui Barbosa tornou-se figura cara às narrativas maçônicas produzidas na década de 1970, sobretudo porque propôs um dos principais projetos à emancipação dos escravizados no círculo maçônico, em 4 de abril de 1870 na Loja América. Na ocasião, Rui Barbosa era apenas um estudante da Academia de Direito. Com o apoio de Luiz Gama, propôs um projeto que previa a criação de um fundo maçônico que assegurasse o alforriamento de crianças escravas do sexo feminino menores de sete anos. O documento, enviado ao Grande Oriente do Brasil (dos Beneditinos), não chegou a sair do papel, mas ficaria cristalizado nas memórias maçônicas como uma das principais medidas de antecipação maçônica à Lei do Ventre Livre.

Superestimada pelas narrativas maçônicas, a proposta de Rui Barbosa, tal como foi ventilado, demonstrava ter sido parte da premissa de que a concepção do projeto da Lei do Ventre Livre tinha nascido no círculo maçônico quando, na verdade, havia sido fruto de largo debate travado no parlamento e com ampla contenda e participação nacional de setores civis e da imprensa

(CONRAD, 1978, 112-113). De acordo com Robert Conrad, “os jornais do Rio de Janeiro e das províncias voltavam crescentemente sua atenção para a controvérsia à medida que o debate legislativo prosseguia, semana após semana” (CONRAD, 1978, p.117).

O projeto de Rui Barbosa, embora não fosse original e não tivesse saído do papel, acabou eclipsando o plano proposto, anteriormente, pelos maçons Ubaldino do Amaral e José Leite Penteado, da Loja Perseverança III, de Sorocaba, em 19 de julho de 1869. Ambos sugeriram a criação de um fundo afim de assegurar a libertação de meninas menores de sete anos que ficariam respectivamente sob a proteção de suas lojas (CASTELLANI; CARVALHO, 2009, p.121). Provavelmente, o projeto proposto por Rui Barbosa tenha ganhado maior visibilidade nas narrativas maçônicas em razão de ele ter ocupado lugar de relevo na vida pública comparada a trajetória política de Ubaldino do Amaral.

Nas narrativas maçônicas Joaquim Nabuco surgiu como personagem incansável que havia lutado arduamente no Parlamento, arregimentando apoio entre os correligionários para a assinatura da Lei Áurea, em 13 de maio, ao passo que Luiz Gama aparecia nessas narrativas como um nome importante na luta pela libertação de africanos ilegalmente escravizados em âmbito jurídico.

Tratava-se de uma estratégia maçônica lançar luz apenas sobre a biografia, deixando de lado, as narrativas das trajetórias de maçons pouco conhecidos, até mesmo daqueles que haviam participado, de alguma maneira, das ações abolicionistas. Os personagens com maior visibilidade pública seriam lançados a um lugar privilegiado da memória maçônica da abolição, ao passo que outros seriam esquecidos. Muitos deles esquecidos por suas escolhas ideológicas distintas dos demais membros da organização, ou até mesmo, por terem construído relações conflituosas com seus congêneres maçônicos.

A historiografia da abolição paulista está repleta de personagens cujas identidades maçônicas foram subtraídas, apagadas, parcial ou completamente, da memória maçônica. Nas atas das Lojas América e Piratininga encontram-se figuras popularizadas nas narrativas da abolição tal qual Albino Soares Bairão, Jaime Serva, Salvador de Mendonça, Ferreira de Menezes, Olimpio da Paixão, Justo Nogueira de Azambuja, Antonio Arcanjo Dias Batista, João Fernandes Junior, Azevedo Marques e Antonio Louzada, em ações solidárias junto aos dois principais líderes do abolicionismo paulista, Luiz Gama e Antonio Bento, que não encontraram espaço nas narrativas maçônicas (AZEVEDO, 2010, 108). Alguns, entretanto, ganhariam uma nova oportunidade de serem inseridos à historiografia da abolição com a revisitação de suas biografias. Ferreira de Menezes, por exemplo, foi abolicionista iniciado na Loja Piratininga, filiado à Loja Sete de

Setembro e depois à Loja América. O maçom teve recentemente sua trajetória tomada como tema de pesquisa de Ana Flávia Magalhães Pinto, *Fortes laços em linhas rotas: literatos negros, racismo e cidadania na segunda metade do século XIX*, tese defendida em 2014 (PINTO, 2014). Nesse estudo, a autora abordou a experiência abolicionista do jornalista, salientando a sua experiência na organização maçônica.

Estudante da Academia de Direito em São Paulo, Ferreira de Menezes, ao lado de Luiz Gama, advogou em ações de liberdade, em nome da Loja América. O maçom atuou como redator no jornal *Radical Paulistano*. Ao retornar para a Corte, atuou em diversos periódicos, fundando na sequência a folha abolicionista *Gazeta da Tarde* em sociedade com José do Patrocínio. O jornal se tornou uma das folhas abolicionistas mais importantes da imprensa carioca (PINTO, 2014), ainda assim, Ferreira de Menezes sequer foi mencionado na literatura celebrativa produzida na década de 1970, ao passo que nomes como os de Joaquim Nabuco e Rui Barbosa, que tiveram breve passagem pela maçonaria, seriam, em contrapartida, exaltados pelas narrativas de Nicola Aslan e de José Castellani por serem personagens de grande notoriedade.

Essa produção bibliográfica maçônica definiu a literatura maçônica celebrativa assentada na ideia de que os grandes personagens pudessem ser capazes individualmente de serem agentes determinantes da transformação da sociedade de um tempo histórico. Pensar a história maçônica com base na biografia de poucos homens limitaria, sem dúvida, a compreensão sobre o alcance real que teve a organização. Esse viés analítico que lança luz sob um único prisma dos grandes homens afastava de suas narrativas a história de homens e mulheres que passaram pela organização, mas não participaram da cena política.

Essa literatura celebrativa, que predominou no período de 1970 a 1990, tencionava atingir não apenas o leitor maçom, mas o grande público. Contudo, a partir da década de 1990, perderia força diante da inserção do tema na universidade. O silêncio da academia em relação ao assunto entre as décadas de 1940 a 1990 foi cuidadosamente discutido por Célia Maria Marinho de Azevedo em seu livro *Maçonaria, anti-racismo e cidadania*. Segundo a autora, esse posicionamento refletia uma historiografia marcadamente refratária à incorporação do tema maçonaria (AZEVEDO, 2011). A começar pela análise interpretativa de Caio Prado Júnior, em sua obra *A formação do Brasil contemporâneo*. O trabalho, publicado em 1942, questionava o papel de protagonismo desempenhado pela maçonaria na destituição do sistema colonial. Para o autor, a maçonaria, havia sido mero instrumento a serviço das elites políticas, interessadas em promover as grandes transformações políticas do país. Segundo ele, independentemente do apoio ou não da maçonaria, as

elites teriam realizado tais mudanças. Na análise de Sérgio Buarque de Holanda também se observa uma tentativa de diminuir a importância civil da organização maçônica. De acordo com o autor, “a importância da maçonaria durante o Império prendia-se largamente ao papel que puderam os maçons desempenhar nas origens da independência do país” (HOLANDA, 1997, p.334). Ainda que considerasse a participação maçônica no processo que culminou com a independência, o historiador não via a organização como motor desse processo, assim como, não via relevância na ação dela nos acontecimentos históricos subsequentes, como a Abolição e a República. Para Buarque, a organização maçônica havia sucumbido perante a emergência do positivismo na década de 1850 (HOLANDA, 1997). Segundo Azevedo, essas interpretações foram essenciais para impedir o avanço de estudos sobre a maçonaria no Brasil.

As barreiras que separavam a literatura celebrativa da produção acadêmica seriam finalmente rompidas com os primeiros estudos acadêmicos, realizados na década de 1990. Destacasse, nesse sentido, os trabalhos de Alexandre Mansur Barata. O autor abordou o tema maçonaria em sua dissertação de mestrado, *Luzes e Sombras: a ação dos pedreiros-livres brasileiros*, oferecendo importantes contribuições ao estudo do tema (BARATA, 1999).

O grande mérito do estudo realizado por Barata assenta-se no fato do pesquisador ter se desvinculado da literatura celebrativa para debruçar-se sobre rico material de domínio público, composto por constituições, jornais, dicionários de termos maçônicos, circulares e cartas trocadas entre as obediências maçônicas, encontradas em arquivos e bibliotecas públicas. Por meio dessa vultosa documentação, o autor ofereceu ao estudo do tema novas perspectivas analíticas, novas fontes e novas abordagens.

O estudo de Barata representou a reintrodução do tema maçônico na academia. Logo outros estudos importantes sobre o assunto seriam produzidos. O corolário dessa fissura refletiria ademais sobre a literatura celebrativa maçônica, visto que um novo grupo de pesquisadores maçons se dedicaria à produção acadêmica, sem deixar inteiramente de lado a literatura celebrativa. Essa produção literária não desapareceria completamente, continuaria sendo cultivada, embora não com a mesma intensidade, em paralelo à produção acadêmica. José Castellani, um dos principais representantes da literatura celebrativa, por exemplo, seguiu produzindo ininterruptamente desde seu primeiro título publicado em 1973⁵.

5 O autor publicou os seguintes títulos CASTELLANI, José. Os maçons que fizeram a História do Brasil. São Paulo: A Gazeta Maçônica, 1973; _____, Shemá Israel. São Paulo: A Gazeta Maçônica, 1977; _____, A ciência maçônica e as antigas civilizações. São Paulo: Editora Universitária, 1977; _____, São Paulo na década de trinta. São Paulo: Editora Policor, 1978; _____, A maçonaria e sua política secreta. São Paulo: Traço Editora, 1981; _____, Origens do misticismo na maçonaria. São Paulo: Traço Editora, 1982; _____, Liturgia e Ritualística do Grau de aprendiz maçom. São Paulo: Editora A Gazeta Maçônica, 1985; _____, A Maçonaria moderna. São Paulo:

Frederico Guilherme Costa representa o novo grupo de pesquisadores maçons que tem produzido estudos vinculados à universidade, e que teve o devido cuidado de utilizar fontes substanciais e seguras. Costa valeu-se de documentos encontrados em arquivos públicos, como boletins, constituições maçônicas e correspondências trocadas entre lojas maçônicas. Todavia, é possível encontrar em sua análise ainda alguns resquícios da literatura maçônica celebrativa. O autor não deixou de evocar a ideia de que a organização maçônica fosse harmônica, destituída de conflitos e não fosse alvo de disputas por poder entre os próprios Irmãos.

A organização maçônica instrumentalizou inúmeros recursos com o intuito de impor sua força social, política e simbólica fora do círculo maçônico, consolidando a produção de uma ampla literatura maçônica celebrativa, produzida por historiadores maçons a fim de produzir uma narrativa vencedora, na qual a abolição da escravidão fosse compreendido como um movimento protagonizado pela organização.

Referência Bibliográfica

ASLAN, Nicola. **Pequenas biografias de grandes maçons brasileiros**. Paraná, Londrina: A Trolha, 1973.

_____. **Maçonaria, Anti-racismo e Cidadania**: uma história de lutas e debates transnacionais. São Paulo: Annablume, 2010.

AZEVEDO, Elciene. **Orfeu de carapinha**: a trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, 1999.

_____. Antonio Bento, homem rude do sertão: um abolicionista nos meandros da justiça e da política. In: **Locus: Revista de História**. Juiz de Fora. 2007. Vol. 13, p.123-143.

_____. **O direito dos escravos**: lutas jurídicas e abolicionismo na província de São Paulo. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2010.

_____. **Luzes e sombras**: a ação da Maçonaria Brasileira (1870-1920). Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, Centro de Memória Unicamp. (Coleção Tempo e Memória), 1999.

A Gazeta Maçônica, 1986; _____, Liturgia e Ritualística do grau de companheiro maçom. São Paulo: A Gazeta Maçônica, 1987; _____, Consultório maçônico. Londrina: Editora Trolha (1987); _____, Liturgia e Ritualística do grau de mestre maçom. São Paulo: A Gazeta Maçônica, 1987; _____, O rito escocês antigo e aceito. Londrina: A Trolha, 1988; _____, José Bonifácio: um homem além do tempo. São Paulo: A Gazeta Maçônica, 1988; _____, O mestre instalado. São Paulo: A Gazeta Maçônica, 1989; _____, Dicionário de termos maçônicos. Londres: A Trolha, 1989; _____, A maçonaria e o movimento republicano brasileiro. São Paulo: Traço Editora, 1989; _____, Consultório maçônico. Londrina: A Trolha, 1990; _____, Dicionário Etimológico Maçônico. Londrina: Editora Trolha, 1990; _____, Maçonaria Moderna: a Liberdade Revelada. Londrina: A Trolha, 1991; _____, Origens históricas e místicas do templo maçônico. São Paulo: A Gazeta Maçônica, 1991; _____, História do Grande Oriente de São Paulo. Brasília: Grande Oriente do Brasil, 1994; _____, Os maçons e a abolição da escravatura. Londrina: A Trolha, 1998.

BARROSO, Gustavo. **A história secreta do Brasil**. Porto Alegre, Rio Grande do Sul: Coleção Comemorativa do Centenário de Gustavo Barroso, 1993. vol. 5.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja e a revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In: (Org) FAUSTO, Boris. **História Geral da Civilização Brasileira**. O Brasil republicano. São Paulo: Difel, 1984. Tomo 3. vol. 4.

CASTELLANI, José. **Os maçons que fizeram a história do Brasil**. São Paulo: Editora A Gazeta Maçônica, 1973.

_____. **A Maçonaria e sua política secreta**. São Paulo: Traço Editora, 1981.

_____. **História do Grande Oriente de São Paulo**. Brasília: Grande Oriente do Brasil, 1994.

_____. **Piratininga**: história da loja maçônica tradição de São Paulo. Edição comemorativa do ano do Sesquicentenário. São Paulo: OESP, 2000.

CASTELLANI, José; CARVALHO, Willian Almeida. **História do Grande Oriente do Brasil**: a maçonaria na história do Brasil. São Paulo: Madras, 2009.

COSTA, Frederico Guilherme. **A maçonaria e a emancipação do escravo**. Londrina, Paraná: Editora Maçônica a Trolha, 1999.

FERREIRA, Cláudio Roque Buono. **Maçonaria e Museu II**. São Paulo: Madras, 2013.

GOHL, Jefferson William. **O real e o imaginário**: a experiência da maçonaria na Loja União III em Porto União da Vitória – 1936 a 1950.

GRAINHA, Manuel Borges. **História da Franco-maçonaria em Portugal (1733-1912)**. 4º Ed. Tradução: Antônio Carlos de Carvalho. Coleção Janus, Lisboa: Vega, s.d.

HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence. (Org). **A invenção das tradições**. Tradução Celina Cardim Cavalcanti. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

_____. **Da maçonaria ao positivismo**. (Org.) Sérgio Buarque de Holanda. In: História Geral da Civilização Brasileira. 8º Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. vol. 7, p. 334.

OLIVEIRA, Cecília Helena de Salles. **Museu Paulista**: espaço celebrativo e memória da Independência. In: Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível. (Org) Stella Bresciani e Márcia Naxara. 2º Ed. São Paulo, Unicamp: Editora Unicamp, 201, p. 195-219.

SANTOS, Dario Nogueira dos. **A maçonaria e a Ação Integralista Brasileira**. Paranaguá, 1934.

SEIXAS, Jacy Alves de. **Percursos de memórias em terras de história**: problemáticas atuais. In: Memória e (res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível. (Org) Stella Bresciani e Márcia Naxara. 2.ed. São Paulo, Campinas: Editora Unicamp, 2004, p. 40-41.

SILVA, Tiago Cesar. **Para além de esquadros e compassos**: a construção da memória

maçônica no Brasil. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em memória social. Rio de Janeiro, 2012.

Endereços eletrônicos:

Elizabeth do Val. Breve resumo da História da Construção do Edifício_Sede do Grande Oriente de São Paulo e da formação do Museu Maçônico. www.gosp.org.br/wp_content/uploads/2016/08/Edificio_Sede_GOSP_e_Museu.pdf. <Acessado em 16/08/2016>.

Portal.mackenzie.br/imprensa/noticias/arquivo/artigo/OAB_concede_titulo_ao_lider_gama_no_mackenzie/, <Disponibilizado em dezembro de 15/05/2018>

IFIGÊNIA: DE PROSTITUTA À HEROÍNA

Josefa Rouse¹

RESUMO

Este trabalho analisa a representação da mulher negra a partir das obras *Sortilégio – Mistério Negro* (1951) e *Sortilégio II - Mistério Negro de Zumbi Redivivo* (1976/77), dramaturgia escrita e reescrita por Abdias do Nascimento no bojo do Teatro Experimental do Negro. Nos debruçamos em especial às questões relativas às personagens femininas (Ifigênia, as Ialorixás e o coro de mulheres). Perpassamos questões do feminismo negro e suas interseccionalidades, a religiosidade transposta para o discurso teatral, a afetividade da mulher negra e o lugar de fala destas mulheres no teatro nacional com o intuito de pensar suas implicações no teatro moderno e contemporâneo e observar como a cena pode colaborar para lançar outro olhar sobre suas imagens, a partir das mudanças de uma obra a outra, como no percurso da personagem Ifigênia, mais contundente - ainda que dentro de um estereótipo controverso. A pesquisa desdobrou-se a partir de revisão bibliográfica, com a finalidade de apontar para certas modalidades de representação da mulher negra que se apresentam como estereótipos dominantes, a fim de repensar processos de desumanização vividos em especial por mulheres negras, e apontar caminhos emancipatórios que possam revelar suas subjetividades por meio da cena.

Palavras-chave: dramaturgia; feminismo negro; mulheres negras; teatro negro.

IFIGÊNIA: FROM PROSTITUTE TO HEROIN

ABSTRACT

This work aims to analyze the representation of the black woman from the works *Sortilégio I - Black Mystery* (1951) and *Sortilégio II - Black Mystery by Zumbi Redivivo* (1976/77), written and rewritten by Abdias do Nascimento in the bulge of the Experimental Theater of Black. We will focus in particular on issues concerning female characters (Iphigenia, the Yalorixás and the women's choir). It permeates issues of black feminism and its intersectionalities, the religiosity transposed to theatrical discourse, the affection of the black woman and the place of speech of these women in the

1 Josefa Rouse é atriz no grupo AIVU Teatro; Mestre em Artes Cênicas pelo Instituto de Artes da UNESP – Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho, tendo defendido em 2019 a dissertação: *Mais e mais perto de nós: Imagens e personificações da mulher negra no teatro brasileiro dos anos 1940 a 2008, no contexto da experiência cênica e do ativismo das mulheres negras segundo Sortilégio I, Sortilégio III e Sete Ventos*; licenciou-se em 2011 em Artes Cênicas pela mesma universidade; e cursa o último semestre de Bacharelado em Filosofia, na UNIFESP – Universidade Federal do Estado de São Paulo.

national theater. In order to think about its implications in the modern and contemporary theater and to observe how the scene can collaborate to cast another look on its images, from the changes from one work to another, as in the path of the more forceful ifigenia character - even inside. of a controversial stereotype. The research unfolded from a literature review, aiming to point to certain modalities of representation of black women that present themselves as dominant stereotypes, in order to rethink processes of dehumanization lived especially by black women, and point out emancipatory ways that can reveal their subjectivities through the scene.

Keywords: black feminism; black women; black theater; dramaturgy

*Sortilégio – Mistério Negro (1951)*² foi apresentada em primeiro lugar no Rio de Janeiro, em 21 de agosto de 1957, dirigida por Léo Jusi, com cenografia de Enrico Bianco, tendo no elenco Heloísa Hertã, Stela Delphino, Matilde Gomes, Ítalo Oliveira, Abdias do Nascimento, Léa Garcia, Helba Nogueira, Amôa, Ana Peluci, Edi Santos, Marlene Barbosa, Conceição do Nascimento e o coral da Orquestra Afro-Brasileira, regido pelo maestro Abigail Moura. Depois, houve uma apresentação única na capital paulista, em 20 de outubro de 1957. Ressaltamos que a obra sofreu censura neste período, e sobre a sua liberação Almeida (2017) comenta que ela se deu em um estado e depois em outro, pois os órgãos de censura eram estaduais (o que explica a diferença entre as duas datas de apresentação), até que foram todos reunidos num só órgão federal, em 1968, ainda mais centralizador e autoritário, com o recrudescimento do regime militar (CRUZ; GOMES, 2007).

Sortilégio - Mistério Negro é um drama ritual que narra o percurso realizado por Emanuel em busca de redenção e da sua identidade de homem negro, que até então recusara. Neste percurso, as memórias do que viveu o acompanham. Ifigênia é uma de suas principais recordações, pois se sente culpado por tê-la abandonado, casando-se com uma mulher branca que, por fim, negou-lhe a possibilidade de ser pai, abortando um filho que julgava ser dele. Margarida é a esposa que não queria ter um filho negro, apesar de ter se casado com um homem negro.

Para um melhor entendimento anexamos uma sinopse desta primeira versão: Emanuel, um homem negro, advogado, casa-se com uma mulher branca numa tentativa de embranquecimento. Mas Margarida, a esposa branca, aborta um filho seu, para não ter um filho negro. Emanuel a mata

2 Este artigo foi escrito a partir da dissertação de mestrado defendida em junho de 2019 no IA-UNESP que tem como título Mais e mais perto de nós: Imagens e personificações da mulher negra no teatro brasileiro dos anos 1940 a 2008, no contexto da experiência cênica e do ativismo das mulheres negras segundo *Sortilégio I, Sortilégio II e Sete Ventos*, tendo sido orientada pela Prof^ª. Dra. Lúcia Regina Vieira Romano.

foge. Na fuga, é guiado por Exu e Pombagira - a segunda, representada pela personagem Ifigênia³, uma mulher negra e sua ex-namorada. Seguem até um terreiro, onde se encontram com sacerdotisas da religião afro, que juntamente com Ifigênia acompanham Emanuel, no percurso, lembrando sua trajetória de vida e todas as formas com que recusou sua identidade negra, entre elas, a negação da religião; a rejeição a si própria - seus modos de vestir e comportar-se-; o esquecimento do samba e de sua origem na favela, etc. Emanuel, consciente de sua identidade de homem negro, reconcilia-se consigo mesmo e termina por aceitar a religião e o sacrifício a ele impingido, num rito de passagem que simboliza seu reencontro com sua negritude e ancestralidade.

O drama ritual estrutura-se no sentido de que as entidades que povoam a fábula movem o destino das personagens, com o objetivo de transformar suas relações sociais, não apenas no nível individual, mas coletivo. Sobre esta escolha, Eliza Larkin Nascimento (2003, p. 327) destaca:

Soyinka⁴ identifica a origem do drama ritual africano no momento em que o espaço cósmico – “lar natural das deidades invisíveis, local de descanso para os que partiram e pousada de transição para os não-nascidos” – solicita do ser humano a necessidade de “desafiar, confrontar e ao menos iniciar uma afinidade com o reino do infinito”. No drama ritual, a arena da confrontação protagonizada pelo herói para esse fim em benefício da comunidade é o palco.

A obra mobiliza-se pela presença de Exu, entidade responsável pela comunicação entre os humanos e as divindades, entre o *aiyê* e o *orum* – a terra e o céu, outra característica que pode ser destacada dentro da definição de drama ritual. Martins (1995) acrescenta que o termo “ritual” refere-se à cosmogonia africana, permitindo que relacionemos o texto de Nascimento ao patrimônio cultural afro: “Drama e ritual confundem-se na África, pois o contexto do drama ritual é uma totalidade cósmica, um espaço sógnico global que envolve os seres humanos e os deuses” (MARTINS, 1995, p. 96-7).

O *mistério negro*, do título da obra, evoca o culto às divindades ancestrais, remetendo

3 Na primeira versão da obra *Sortilégio – Mistério Negro* o nome da personagem Ifigênia é grafada com “E”, e na segunda com “I”, vamos adotar a escrita com “I” em todo o trabalho.

4 Wole Soyinka é um dramaturgo pós-colonial nigeriano. Sobre ele, Figueiredo menciona: “O ritual faz parte intrínseca da consciência revolucionária e da visão dramática do autor aqui estudado, servindo, ainda, como enquadramento principal para uma técnica teatral que incorpora, simultaneamente, elementos tradicionais africanos e estratégias artísticas da literatura e do teatro ocidentais” (FIGUEIREDO, 2008, on-line).

também aos *Mistérios* do teatro medieval. Assim, remonta a uma dupla referência, em universos distintos e complementares, “[...] a mítica, firmada pelas divindades e mistérios dos ritos afro-brasileiros, e a estética, vinculada ao gênero teatral da Idade Média e ao teatro ritual africano” (MARTINS, 1995, p. 104). O drama constitui também um rito de passagem, que permite a reinscrição de Emanuel no universo da cultura negra, após o jogo de máscaras no qual a personagem embranquece metaforicamente, para sobreviver num mundo de referências brancas, como um mecanismo de defesa. Ainda segundo Martins (1995), a peça pode ser considerada um drama interior, em que a personagem reconstitui sua experiência individual e coletiva, num movimento que o leva ritualmente à encruzilhada que simboliza a sua própria existência, entre valores ocidentais e africanos.

A dimensão religiosa

Podemos observar, analisando a obra como um todo e seu contexto, diversos aspectos que inserem *Sortilégio - Mistério Negro*, no que se convencionou chamar de Teatro Negro. O dramaturgo é um homem negro, comprometido com as questões dos negros; os temas tratados dizem respeito à vida dos negros, tanto nas referências à religiosidade afro-brasileira e à sua ética - os pontos dos orixás, a musicalidade, os tambores, a presença dos orixás, as oferendas a eles dedicadas, a fé ritualizada, expressa nas palavras da tradição, de origem iorubá; a submissão às divindades -, quanto nos temas de cunho político-social, entre eles, a crítica à chamada democracia racial brasileira; a violência policial; a grita frente à falta de oportunidades de mudança social; a tentativa de desconstrução dos estereótipos; e a ação individual enquanto uma tomada de consciência dos valores da comunidade, resvalando na coletividade.

A dimensão religiosa é um dos traços primordiais da obra. Podemos avaliar a importância que o autor confere ao uso do ritual do candomblé para a identidade e sobrevivência do negro, mesmo após a escravidão, a partir do excerto abaixo:

O candomblé nasce, então, como campo possível de resistência e sobrevivência cultural e étnica do negro escravizado, e como a possibilidade de manutenção de uma identidade e solidariedade que o processo de escravidão, libertação e marginalização do negro não logrou destruir. (CARNEIRO e CURY, In: NASCIMENTO (Org.), 2008, p. 102).

Para nos aproximarmos desta reflexão, abordaremos antes algumas significações dos orixás para, em seguida, enfatizarmos sua importância na obra estudada, observando como permeiam todos os eventos da trama e como se relacionam com as demais personagens. Segundo Santos

(2002, p. 76), as entidades do candomblé são:

São massas de movimentos lentos, serenos, de idade imemorial. Estão dotados de um grande equilíbrio necessário para manter a relação econômica entre o que nasce e o que morre, entre o que é dado e o que deve ser devolvido. Por isso mesmo estão associados à justiça e ao equilíbrio. São as entidades mais afastadas dos seres humanos e as mais perigosas. Incurrer no desagrado ou na irritação de um òrìsà-funfun é fatal.

As Filhas de Santo comentam na primeira cena sobre o fato de Emanuel renegar a Exu, o que o desagrada e o irrita, e é isso o que deflagra e justifica a personagem realizar esta jornada ritual até o terreiro de candomblé que é conduzida, principalmente, pelo próprio Orixá:

II Filha de Santo - Preto quando renega a Exu...
I Filha de Santo - ... esquece os orixás...
II Filha de Santo – ... desonra a Obatalá...
III Filha de Santo (*vigorosa*) – Merece morrer. Desaparecer.
I Filha de Santo (*lenta*) – Palavras duras. Nossa missão não é de rancor.
III Filha de Santo (*sádica, perversa*) – Exu tremia de ódio, espumava de raiva, quando ordenou: “Eu quero ele aqui, de rastros, antes da hora grande”.
I Filha de Santo (*contemporizando*) – Tremia. Não de ódio. Exu só tem amor no coração. Exu só faz o bem.
III Filha de Santo – E o mal. Faz também o mal. A cólera de Exu vai desabar sobre a cabeça dele. Aqui, quando...
II Filha de Santo - ... soar doze badaladas, Exu sai para a rua. (NASCIMENTO, 1961, p. 164-65).

O plano supranatural, portanto, é o motor do “segredo” que faz as trajetórias das personagens acontecerem. Aos poucos, esse mistério será apresentado e concretizado, por meio dos elementos que fazem parte da cultura, da filosofia e da religião yorubá. A peça vai sendo permeada pelos cantos dos pontos de diversos orixás, Obatalá/Oxalá (na mitologia yorubá, o criador do mundo, dos homens, animais e plantas), Inhansã⁵ (a rainha dos ventos e das tempestades), Iemanjá (a rainha do mar), Xangô (orixá da justiça, dos raios, dos trovões e do fogo), Oxunmaré (representa a fortuna, abundância, prosperidade e riqueza), Ogun⁶ (orixá do ferro e da guerra), Exú (em yorubá, significa esfera; é o Orixá da comunicação, do movimento). São estes cantos, assim como os toques dos tambores, atabaques e agogôs que conferem o tom ritualístico à obra, fazendo com que a presença dos Orixás se manifeste. A sonoridade é chave para tornar esse plano palpável, ainda que não haja a presença corpórea das deidades.

5 Alguns termos durante o texto podem estar grafados na língua original, Yorubá. De modo que optamos por escrever o próprio termo Iorubá com Yorubá, como no original.

6 Ogun na língua Yorubá é assim grafado, e em português se grafada com “m”, vamos utilizar a grafia em Iorubá, sendo fiéis à grafia nas duas versões, a não ser nas citações de outros autores.

Sobre este caráter simbólico das representações litúrgicas, Sodré (2010, p. 329) nos aponta o conceito de *Arkhé*:

[...] aquilo que se subtrai às tentativas puramente racionais de apreensão, enquanto algo de fundamental de que não se recorda, que falta, mas que se simboliza no culto aos princípios cosmológicos (os orixás, as divindades) e aos ancestrais que presentificam os princípios inaugurais.

Com respeito à tradição negra na formação social brasileira, Sodré (2010) conclui que “A reinterpretação afro-brasileira dessa memória sempre foi, ao mesmo tempo, ético-religiosa e política” (SODRÉ, 2010, p. 329). A afirmação vai em direção das intenções do dramaturgo de fazer viva a tradição da religião afro-brasileira como forma de resistência, relacionando as vivências cotidianas dos negros ao ritual religioso, por meio das representações dos orixás, dos cantos, dos toques dos tambores e das figuras das Filhas de Santo e da Yalorixá. Assim como as palavras de origem *Yorubá* que emergem aqui e ali, esses elementos simbolizam o sistema de crenças da cultura africana, materializando a força mágica do candomblé e transportando as personagens para o reencontro com suas ancestralidades. Esse encontro não se dá no passado, mas pela ativação, no tempo presente, da memória atemporal:

III Filha de Santo (*continua sem ouvir*) – De arrepiar os cabelos. Exu vai parar, vai confundir o tempo: passado e presente, o que foi e o que estiver acontecendo (NASCIMENTO, 1961, p. 165).

No excerto da obra citado acima, em relação a esse tempo que Exu confunde, podemos aludir que são essas memórias, esses instantes do passado que se mesclam ao presente, trazendo à tona os momentos vividos antes do assassinato de Margarida (a esposa branca) que, ao mesmo tempo levam Emanuel a se religar com sua ancestralidade. Portanto, Emanuel revisita estes acontecimentos a partir deste estratagema de Exu, num espaço-tempo mítico, condensado, e não mais de ordem causal, linear:

O mundo do candomblé abre as portas para um outro tempo. Em contraposição à linearidade e fragmentação do tempo cronológico, o mítico é um “tempo conquistado em sua totalidade, um ciclo inteiramente acabado e realizado” (Verant, 1973, p.87)”. Poderíamos dizer que o processo de “entrar” no tempo mítico é, para este indivíduo, um processo de auto(re)conhecimento, no qual ele vai descobrir sua realidade primordial e compreender-se como ser integral, parte do todo. (CARNEIRO e CURY, In: NASCIMENTO (Org.), 2008, p. 99).

De acordo com Juliana Elbein dos Santos, uma das funções de Exu, além de ser o mensageiro dos Orixás para os homens, é a abertura de caminhos para a manifestação do mistério:

[...] consiste em solucionar, resolver todos os “trabalhos”, encontrar os caminhos apropriados, abri-los ou fechá-los e, principalmente, fornecer sua ajuda a fim de mobilizar e desenvolver tanto a existência de cada indivíduo como as tarefas específicas atribuídas e delegadas a cada uma das entidades sobrenaturais (SANTOS, J., 2002, p. 132).

Na primeira versão da obra se destaca a participação de Exu na jornada empreendida por Emanuel na sua busca por reencontrar-se enquanto homem negro, na primeira versão, a lança que sacrifica Emanuel é a de Exu, como se destaca na fala da Filha de Santo III, a seguir:

“FILHA III – feliz – Ninguém toca nele. Só a lança de Exu!” (NASCIMENTO, 1961, p. 165).

A julgar por sua importância dentro do candomblé, é Exu a entidade que permeia as duas obras; em dado momento, surge sua voz em busca de Emanuel, o que confirma que na cosmogonia da peça, é Exu o responsável por fazer com que o protagonista masculino cumpra seu destino e chegue ao local do seu sacrifício, passando pela encruzilhada até atingir o terreiro. Entretanto, será por meio de Ifigênia, a Pombagira, que Emanuel seguirá o percurso que o levará ao terreiro para cumprir o seu sacrifício ritual.

Conforme Santos (2002, p. 163) discute, Exu é o cobrador de todos os sacrifícios:

Èsù, é o princípio reparador do sistema Nàgô. É o controlador rígido de todos os sacrifícios. Inspetor geral, segundo Idowu (1962); “oficial de polícia imparcial”, segundo Abimbola (1969:393) que diz: “a ação de Èsù é a de [...] punir os contraventores, particularmente aqueles que negligenciaram fazer o sacrifício prescrito”.

A ligação entre Emanuel e Ifigênia dá-se também pela mística, como veremos a seguir. A personagem, na rubrica inicial da primeira versão do texto, é identificada como “*negra, prostituta*”; o que liga sua cor negra à atividade da prostituição. Nessa perspectiva, a personagem estaria de acordo com a imagem dominante na literatura, na música e nas mídias de comunicação de massa (em especial, as novelas) que atrela a mulher negra e a “mulata” à imagem de ferosa e fácil, com um corpo objetificado e sempre disponível para o sexo. Todavia, Ifigênia procura ao longo da peça seu lugar verdadeiro, distanciando-se do seu “valor de uso”.

A alusão ao nome de Santa Ifigênia pode corresponder à postura crítica do autor, que demarca a negação da religião afro-brasileira da personagem Ifigênia em seu nome de batismo. A personagem, desse modo, “cita” a história da Santa Ifigênia, uma mulher negra (da região da Etiópia) que rejeitou a religião de seu povo para adotar e propagar o cristianismo. No caso da personagem da obra, ao rejeitar a religião de seu povo, Ifigênia abre caminho para seu “castigo” (e futura religação com a tradição): a Pombagira teria se apossado de seu corpo, o que a leva ao reencontro com a religiosidade afro-brasileira e com sua ancestralidade. Ao final da segunda versão, inclusive, Ifigênia ascende ao plano mítico, tornando-se uma mulher guerreira reverenciada no terreiro, com destino diverso da Santa cristã.

Nascimento (1980), em referência às culturas Banto e Yorubá sobre os nomes Exu⁷ e Pombagira, aponta que os dois termos são equivalentes. De modo semelhante, Maria Elise Rivas, no artigo *Nem Maria, nem Eva, apenas pombagira!*, cita os autores que equivalem a palavra pombagira à bobomgira ou bobomjirá, termo que designa Exu em Angola (de tradição banto) e que em iorubá equivale a Exu. Ainda em banto, a palavra “gira” significa rumo ou caminho. Rivas (2015) ressalta também que a palavra “pomba”, no nordeste do país, designa o órgão genital masculino, enquanto que no sul do Brasil dá nome ao órgão genital feminino, como decorrência em solo brasileiro a Pombagira pode ser identificada como Exu feminino.

Assim, parece-nos evidente uma relação complementar e de inseparabilidade entre Exu e Pombagira, conforme o trecho abaixo:

Ésù [...] é o portador mítico do sêmen e do útero ancestral e como princípio de vida individualizada ele sintetiza os dois. É por isso que, frequentemente, ele é representado sob a forma de um par, uma figura masculina e uma figura feminina unidos por fileiras de cauris (SANTOS, J., 2002, p. 163).

A Pombagira, acrescenta Rivas (2015), atua em diversos campos, não só sobre questões amorosas, sexuais ou de conflitos de violência doméstica. Sua interferência manifesta-se em questões financeiras, doenças variadas, desentendimentos e também na relação com os mortos. No Brasil, entretanto, a Pombagira ficou atrelada à imagem da prostituta, à mulher de moral corrompida, de tal modo que está muito ligada às questões das mulheres. Rivas (2015, p. 86) complementa:

Mas, se observamos da ótica dos valores africanizados, teremos uma mulher de poder, que conhece os segredos da criação, da vida e da morte, bem como o campo dos desejos, mulheres que são capazes de fazer os homens respeitarem o seu poder, chegando a travestirem-se de mulheres e dançarem como elas num ato de reconhecimento e temor.

Expõe que “Na umbanda, costuma-se afirmar que as encruzilhadas em forma de ‘X’ (com quatro pontas) são destinadas a Exu e as em ‘T’ (com três pontas), à Pombagira”. Podemos entender, portanto, que essas duas forças que atravessam a obra - Ifigênia, tomada pela Pombagira, que é ao mesmo tempo Exu - são acompanhantes de Emanuel até o cumprimento de seu sacrifício. A importância de Ifigênia, assim, ganha destaque, mesmo na primeira versão do texto (quando, conforme já discutido, seu destino permanece inconcluso). Enquanto Exu faz a conexão entre os

⁷ Na obra, essa potência é referenciada por duas das três qualidades de Exu, que são os nomes pelos quais pode ser chamado: Exu tranca ruas, Pelintra (o boêmio, amante da noite e da rua) e Barabô (que serve a Xangô e Imemanjá).

humanos e os orixás, cobrando Emanuel pelos sacrifícios e fazendo com que ele atinja seu destino, Ifigênia também abre e fecha os caminhos do ex-namorado.

Constituição das subjetividades: resistência ou recusa?

Emanuel, personagem principal da obra, em detrimento de sua subjetividade singular, absorve as subjetividades hegemônicas, na tentativa de moldar-se a uma forma em que não se encaixa. Recusar sua cor, sua cultura e sua religião são atitudes que, no trabalho da psicanalista Souza (1993), coadunam-se com os relatos de seus entrevistados, em trecho de sua introdução:

Passaram por nossos olhos, ouvidos e pele, fragmentos dos discursos colhidos das histórias de vida dos nossos entrevistados, onde ouvimos falar do negro enquanto sujeito que introjeta, assimila e reproduz, como sendo seu, o discurso do branco. O discurso e os interesses (SOUZA, 1993, p. 32).

A primeira alusão feita à Ifigênia, tanto na primeira como na segunda versão do texto, aparece por meio das falas das Filhas de Santo:

II FILHA DE SANTO (*conciliadora*) - Há uma preta também na história: Ifigênia.
III FILHA DE SANTO (*polêmica*) - Tinha horror de ser negra.
II FILHA DE SANTO – Mas botaram nela o nome de santa: Ifigênia. Uma santa trigueira.
III FILHA DE SANTO (*veemente*) - Negra. Santa negra. Ninguém escapa da sua cor.
I FILHA DE SANTO (*lítica*) - Queria ser branca... branca por dentro... ao menos por dentro...
III FILHA DE SANTO (*violenta*) – Ninguém escolhe a cor que tem. Cor da pele não é camisa que se troca quando quer. (*exaltada*) Raça é fado... é destino!
II FILHA DE SANTO (*ingênua*) – Será que por isto foi castigada? Pombagira entrou no corpo dela e não saiu mais [...] (NASCIMENTO, 1961, p. 164).

No trecho, conhecemos que a moça também rejeitou sua cor e origem. Na primeira versão, contudo, se Emanuel reconcilia-se com sua identidade e ancestralidade, pouco sabemos do que ocorre com Ifigênia, que não tem um desfecho mais elaborado.

Podemos observar, nos excertos abaixo, o desprezo às raízes africanas demonstrado pelas duas personagens; preterimento que favorece as referências eurocêtricas e a subjetividade imposta pelo branco colonizador:

[...] *Ifigênia reaparece em traje de ballet clássico, coroa do bailado do cisne na cabeça* [...] IFIGÊNIA – *lentamente como num sonho* – Está a me esperando, querido... O que é que há? Não me acompanha hoje? Acabou a aula de ballet [...] IFIGÊNIA – Como outra coisa! Não discutimos o assunto tantas vezes? E a conclusão não foi sempre: ballet clássico? Você não me queria misturada aos sambas do morro, de gafieira. Me proibiu de frequentar os “terreiros” onde aprendia a dançar o ritmo dos pontos sagrados [...] (NASCIMENTO, 1961, p. 173 grifos do autor).

Conforme exposto, as duas personagens têm seu processo de subjetivação borrado pelas imposições de uma sociedade que as padroniza e que exige que interiorizem os padrões dominantes,

deixando de reconhecer seus próprios referenciais e permanecendo, enfim, como um “outro” defectivo. Nos termos de Souza (1993, p. 30): “O negro passou a acreditar no conto, no mito, e passou a ver-se com os olhos e falar a linguagem do dominador”.

Beatriz Nascimento, numa de suas falas narrada no filme *Orí* (1989) discute as questões do sofrimento e da perda da imagem, aludindo à experiência traumática que os negros escravizados vindos de África compartilham em terras diaspóricas. Podemos entender tal perda da imagem como parte do exílio forçado, do distanciamento das origens e das culturas originárias para a adoção dos referenciais locais. A perda da imagem, entretanto, dificulta a reconstrução dos laços de origem necessários para a construção da subjetividade negra que, por esta razão, fica embaçada. Assim, a subordinação às subjetividades do opressor e sua forma de vida mostra-se como um forte elemento de dominação. Nesse sentido, Beatriz Nascimento conclui: “É preciso a imagem para recuperar a identidade. Tem-se que tornar-se visível, porque o rosto de um é o reflexo do outro, o corpo de um é o reflexo do outro e em cada um o reflexo de todos os corpos” (ORÍ, 1989).

As personagens Ifigênia e Emanuel sofrem desta perda da imagem, adotando uma falsa identidade quando desprezam seus referenciais - o samba, a religião, os costumes, etc - para a aceitação de outras fronteiras e do destino das subjetividades hegemônicas: “Corpo de repente aprisionado pelo destino dos homens de fora. Corpo/mapa de um país longínquo que busca outras fronteiras, que limitam a conquista de mim” (NASCIMENTO apud RATTTS, 2006, p. 68).

O corpo figura como memória, cheio de significados; um corpo que tanto ocupa os espaços quanto se apropria dele. As festas e os encontros de negros não seriam só um encontro de corpos, mas também um reencontro de imagens que podem ser reconhecidas por meio da identificação do movimento corporal dos antepassados; num jeito do corpo entrar em determinados lugares (RATTTS, 2006). Local de reconstituição de identidades e subjetividades, o corpo seria um lugar de recriação, também, do pensamento negro.

Violências Físicas e simbólicas

Frente às violências físicas e simbólicas (xingamentos, agressões e silenciamentos) infringidas às personagens negras em *Sortilégio - Mistério Negro*, resta certa dúvida se a reprodução na cena das agressões contra as mulheres, tão presentes na vida ordinária, funciona como um protesto, ou mais um reforço do quadro dominante, diante do desfecho dado à personagem⁸. Ao

8 Já na segunda versão, ao contrário, apesar de todas as violências contra Ifigênia repetirem-se, seu final aporta uma

lado disso, as falas e atitudes de diversas personagens parecem reforçar o estereótipo da mulher negra construído socialmente. Apesar das situações estarem atreladas a certo “passado”, o texto revela valores que expressam um desprezo latente pelas mulheres, conforme podemos observar nas falas destacadas abaixo:

IFIGÊNIA – (*irrompe na cena e fala agressiva*) – Foi porque quis. Não obriguei. Nem ao menos pedi.

EMANUEL – Você acabou de contar sua vergonhosa história com o tal José Roberto. Bancou a ingênua... a seduzida...

IFIGÊNIA – Banquei, não: fui. Eu também era donzela, ora essa!

IFIGÊNIA – Ah! Meu filho... direito eu tinha. Então um doutor em leis não sabe disto? A lei estava do meu lado. A lei protege as menores de dezoito.

IFIGÊNIA – Dura lex, sed lex. Não é assim que se diz? Eu tinha dezessete anos. Donzela [...]

VOZ AGRESSIVA – Acabe logo com esses fricotes vagabunda.

IFIGÊNIA – (*tornando-se sincera*) – Amargura?... Sim, é verdade. A eterna amargura da cor. Compreendi que a lei não está do lado da virgindade negra [...]

[...]

EMANUEL (*afastando-se*) – [...] Minha vontade era te arrebenhar. Antes tivesse feito. Assim nosso amor teria continuado. Para sempre (*pausa, calmo*) Tolice falar. Águas passadas não movem moinho. Você é uma causa sem remédio. Uma causa? Prostituta negra nem chega a tanto. Pode ser quando muito uma chaga, uma mancha: na pele e na alma. (*raiva crescente*) Daqui sinto o bafo podre de sua boca profanada. A morrinha azeda que vem de ti me dá náuseas. Agora não precisa mais escolher. Aceita qualquer um. Sem dúvida debaixo dos lençóis todos os corpos são iguais. O desejo não vê cor. Vê a fêmea e o macho. [...]

IFIGÊNIA - Sem importância pra você. Eu, desde o instante em que perdi minha “importância” tive meu caminho traçado: o caminho da perdição. Não houve escolha (NASCIMENTO, 1961, p. 178-80, 188).

Na obra, Ifigênia não só precisa moldar-se a uma subjetividade eurocêntrica, como também aos ditames do mundo masculino. Portanto, apenas segue os passos de Emanuel, concordando com sua forma de ver o mundo, numa tentativa de reaver seu amor. Mas ele a pretere, justamente, por ela ser uma mulher negra. A ausência de autoestima da personagem feminina, entretanto, a impede de exercer sua autonomia e superioridade moral na interação com as personagens masculinas. O ciclo da violência contra a mulher é nutrido também por essa baixa autoestima, que não deixa que se reconheça a agressão como injusta, e não meritória ou corretiva.

EMANUEL - Sabia que vinha, Ifigênia. E não me abandonaria. Nem um minuto deixei de pensar em você. De te pertencer. Juramos nunca nos separarmos, lembra-se? Sempre juntos. Juntos sempre. Enfrentando, desafiando tudo. Sempre te amei. Você sabe disso. Mesmo daquela vez que te bati, foi por te querer demais. Você chamou a todos nós de “negros amaldiçoados”. Passou a detestar a própria cor. A futricar a vida de Margarida. Perdi o

mudança qualitativa.

controle. Mas juro que bati pensando no teu bem. Queria te fazer sofrer. Para te redimir. Te lavar por dentro e por fora. E você seria outra. Fui um bruto, reconheço. Mas não fiz por ruindade. Pensou que te batia para defender Margarida? Bobinha. Era só por você. Unicamente por você. [...]

[...]

(Emanuel esbofeteia Ifigênia. Impassível, Ifigênia caminha até a ribanceira. Acena com o lírio chamando alguém. Ele avança brandindo a lança)

EMANUEL - Ordinária. Prostituta de corpo, prostituta de alma (NASCIMENTO, 1961, p. 190-192; 193).

Os trechos acima trazem à tona um dos resquícios do processo de escravização, remetendo aos estupros reiterados contra as mulheres negras escravizadas. No período da escravidão, a violação tinha serventia variada: servia para realizar o desejo sexual do senhor; iniciar sexualmente os filhos da casa grande; engravidar as negras e usá-las para amamentar os filhos das sinhás; aumentar a produção de crianças para serem escravizadas e suprir o mercado interno com sua venda; empregá-las como escravas de ganho em casas de prostituição, ou simplesmente, para marcar a mulher, submetendo-a ao seu dono.

Davis (2016), ao discorrer sobre os sucessivos estupros e o racismo presente nestes atos, conclui que a imagem do homem negro como estuproador (que gerou dezenas de linchamentos e mortes de, acusados por mulheres brancas - ainda que sem provas) associa-se à da mulher negra como presa do uso sexual de seus corpos:

A imagem fictícia do homem negro como estuproador sempre fortaleceu sua companheira inseparável: a mulher negra como cronicamente promíscua. [...] Se elas são vistas como “mulheres fáceis” e prostitutas, suas queixas de estupro necessariamente carecem de legitimidade (DAVIS, 2016, p. 186).

Ifigênia é vítima desse tipo de desvalor. Quando vai à delegacia acompanhada de Emanuel (que é advogado) para denunciar o estupro é chamada de vagabunda pelo delegado. O comportamento da autoridade reitera o descaso frente às violências sofridas por mulheres negras e nos faz lembrar a ciência médica e seu esforço na inferiorização dos negros (e minimização das violências contra eles perpetradas). O caso é exposto por Correa (1996), sobre as análises do médico e eugenista Nina Rodrigues:

Nada exemplifica mais graficamente este modo de raciocínio do que a classificação das formas de hímen feita por Nina Rodrigues em suas análises médico legais. Embora as mulheres mestiças apresentassem, como as brancas, as normas “mais variadas” de hímen, “as recém-nascidas, negras ou mestiças” apresentavam com frequência uma forma de hímen que facilmente se confundia com o hímen rompido. (Essa classificação parece ter facilitado enormemente seu trabalho como perito nos casos em que meninas negras ou mulatas violadas eram examinadas por ele – e sua queixa desqualificada.) “No que diz respeito às negras, as formas de hímen são mais simplificadas” (CORREA, 1996, p. 44).

Aqui, a medicina, um instrumento da ideologia, atua para justificar a visão já operante socialmente, e não como verificação científica. Sua função, portanto, é de autorizar a violência.

Assim como em Nina Rodrigues as experiências ginecológicas do médico estadunidense, James Marion Sims (1813-1883) eram abusivas, na medida em que ele assegurava que as mulheres negras tinham maior tolerância à dor, portanto, justificando seu emprego em seus experimentos. Somente depois de verificada a eficácia de determinada cirurgia no corpo das pacientes negras, sem o uso de anestésicos, é que ele as realizava em mulheres brancas, porém, com anestesia!

O poder usurpador sobre o corpo da mulher negra, contemporaneamente, guarda paralelos com a violência doméstica de gênero. Também, está traduzida no corpo objetificado, um corpo dedicado ao trabalho braçal, explorado e exaurido até o limite de suas forças. Esse corpo, alijado de direitos mínimos, ainda reverbera a pergunta de Sojourner Truth, abolicionista afro-americana, escritora e ativista dos direitos da mulher, em seu discurso *E eu não sou uma mulher?*, de 1851. Sua história é emblemática: num encontro feminista, majoritariamente composto por mulheres brancas de classe social alta, ao lado de homens brancos, ela pede a palavra e manifesta-se, quando se discute sobre o direito das mulheres:

Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para o meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando tinha o que comer – e também aguentei as chicotadas! E não sou uma mulher? Pari cinco filhos e a maioria foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E não sou uma mulher? (TRUTH, 1851 apud RIBEIRO, 2017, p. 20).

Afeto e preterimento

As questões de afeto e preterimento na vida cotidiana levantadas pelas interações homem-mulher na peça são marcantes para a definição da natureza dessas relações dramáticas. Ou seja, quando na obra *Ifigênia* é preterida por Emanuel, que escolhe se casar com uma mulher branca, vemos replicados dados sociais referentes aos tipos de união usualmente praticadas por casais unirracionais (entre pessoas negras) e inter-raciais. Sobre este tema, principalmente, no caso da união estável do casamento, Souza (2008) aponta dados da cidade de São Paulo em 2008, que indicam que homens negros preferem relacionar-se com mulheres brancas. Os motivos são próximos aos da personagem Emanuel, que visa na união com Margarida a aceitação de classe e a ascensão social. Para Souza (2008, p. 75):

As mulheres entrevistadas e as participantes do grupo focal concordam que os homens negros jovens, em idade de escolher a parceira conjugal, tendem a preferir a mulher branca, em detrimento da mulher negra. Segundo estas mulheres, esta escolha é mais comum entre os homens negros que buscam uma ascensão social ou aqueles que já ocupam uma posição socioeconômica considerada vantajosa.

Considerando a inversão do par, quando das relações entre homens brancos e mulheres negras, a assimetria tende a ser considerada menos aceitável. A antropóloga e professora Lélia Gonzalez relata a recepção que teve da família do marido, um homem branco, ao saber que a relação do casal não era de concubinato. Ela recorda: “Quando eles descobriram que estávamos legalmente casados, aí veio o pau violento em cima de mim: claro que eu me transformei numa ‘prostituta’, numa ‘negra suja’ e coisas desse nível” (GONZALEZ apud RATTIS; RIOS, 2010, p. 52).

Seu relato reflete as hipóteses da pesquisa de Souza (2010), que demonstra a dificuldade da mulher negra em manter um relacionamento estável, pois ela é pouco cogitada para o casamento. A ascensão social que a branquitude, pela via da união conjugal, pode conferir ao homem negro, dessa forma, não pode ser conferida à mulher negra.

Quando em *Sortilégio-Mistério Negro*, Emanuel se vê cercado pela polícia e atormentado pela consciência de ser um homem negro, entendendo o inútil processo de inserção no mundo branco, percebe em Ifigênia sua única salvação. O diálogo, que começa violento, vai sendo atenuado, até que ele oferece a Ifigênia o amor e a atenção que lhe fora antes negado:

EMANUEL – Seduzida você! Botar a mão num marido branco. Isto sim, era o que você queria. Marido branco... ainda que forçado pela polícia.

[...]

IFIGÊNIA (*sarcástica*) – E você, com quem casou? Com negra por acaso? Negro formado só quer saber de branca. Loura. (NASCIMENTO, 1961, p. 178)

EMANUEL (*explicativo, sincero*) – Você já observou como os brancos olham pra você? Com ar de donos? Está assentado na consciência deles. Nem se dão ao trabalho de exame. Basta desejar uma negra, e pronto: dorme com ela. O que altera mais uma negra no bordel? Tinha certeza que você não seria minha. Nem minha nem de qualquer outro rapaz de cor. Uma negra formosa como você! (NASCIMENTO, 1961, p. 173-174)

IFIGÊNIA – Ah, sim? Conversa. Vivia enrabichado pela branca. Uma obsessão. Só falava em branca, branca, branca. Uma vez pequei um caderno de poesia dele. Estava escondido, mas descobri. Sabem o que tinha? Um inacabável “Cântico dos Cânticos à Eva Imaculada”. Colo de marfim... pele alva de neve... ancas alabastrinas... cabelos de orvalho amanhecendo... Cretino. (NASCIMENTO, 1961, p. 187)

EMANUEL (*violento*) – Maldita polícia atrás de mim. (*pausa breve; Ifigênia sorri*) Está rindo. Mas sabe que não matei. Você sabe, não sabe? (*emoção crescente*) Por que não conta tudo? Diga a polícia que não matei Margarida. Prometo ir embora com você. Não é que você quer? Vamos viver juntos. Nem que seja na casa da rua Conde Lage. Tenho medo, Ifigênia... [...] (NASCIMENTO, 1961, p. 174).

O convite é feito num contexto de fragilidade, de ambas as partes, num “clima” avesso ao romantismo e que mistura acusações, sofrimentos e esperanças. As questões que *Sortilégio* apresenta, aqui emergentes, são vivências cotidianas de negação de si, que se revelam em tentativas

desesperadas de adequação a uma forma de estar no mundo que não condiz com a realidade dos homens e mulheres negros. Além disso, são construções da subjetividade que resultam da interiorização de valores que parecem perenes, os quais tão longamente têm sido mantidos. No início da década dos anos 1990, podemos verificar como essas questões pouco haviam mudado, de acordo com os relatos de Souza (1993), baseados em entrevistas com mulheres. No relato de uma delas, verificamos uma aproximação ao que se constitui a relação entre Emanuel e Ifigênia, expresso de forma violenta e explicitamente declarada: “[...] M. foi o único negro que me falou o que realmente sentia – e que era o mesmo que eu sentia. Ele me diz que uma mulher negra de minissaia, uma buceta preta não dá tesão nenhum [...] (Carmem).” (SOUZA, 1993, p. 64).

Este processo compulsório de interiorização de uma lei contrária a eles mesmos foi aquele vivenciado pelas personagens de Emanuel e Ifigênia e que só poderia tê-los levado ao fracasso. A escolha, entretanto, começa a ocorrer depois que tomam consciência da impossibilidade de sucesso, e não antes dessa percepção. Seus destinos, então se recompõem na busca pela identidade e, uma vez cruzados transformam-se. A dupla, por fim, entende-se como negra, dois sujeitos dotados de uma subjetividade negra, impossível de esconder ou escamotear.

Ainda assim, parece haver em Emanuel uma tentativa de culpar Ifigênia, ao dizer que os brancos a olham e a têm quando querem, mas que ele sabia que ela não seria de nenhum homem negro. A constatação, ainda que pareça injusta no aspecto interpessoal, é acertada no enquadramento da problemática social: a entrega voluntária do afeto, no trecho, mistura-se ao entendimento do lugar objetificado destinado à mulher negra. Se levarmos em conta as violências demonstradas anteriormente, a mulher negra no contexto da sociedade brasileira só poderia ser de um homem branco, mesmo que comparada à imagem da prostituta (a profissão em que, de fato atua): se não é possível por amor, é apenas deste modo, como objeto, que a personagem pode estar acompanhada.

Lugares sociais impostos

Na obra quando Ifigênia é abandonada por Emanuel, bem como, deixa de lado seu sonho de ser artista, para seguir um dos estigmas sociais da mulher negra, enxergando na prostituição o único caminho possível; o que aparece sintetizado a seguir:

IFIGÊNIA - Sem importância pra você. Eu, desde o instante em que perdi minha “importância” tive meu caminho traçado: o caminho da perdição. Não houve escolha (NASCIMENTO, 1961, p. 188).

Ela entende seu destino como inexorável, traçado após ter sido abusada, sem perspectivas de

apoio. Sua compreensão de si não significa o entendimento das forças sociais que a oprimem, mas apenas da dor a que foi submetida. Assim, não encontra sequer uma rede que a sustente e, sendo ela mesma o sustento de sua família, aceita a condição de prostituição. Como a maioria das mulheres negras, o fato de ser o esteio da família (inclusive para os parceiros) implica na aceitação de condições menos favoráveis a elas. Um exemplo - para citar apenas um - do funcionamento desse mecanismo perverso, que impede a pessoa negra de obter melhores oportunidades e condições sociais, ainda que tenha capacidades múltiplas, cito um trecho de Djamila Ribeiro (2018, p. 15-16):

Depois de passar na faculdade de jornalismo, comecei a procurar emprego. Apesar de falar inglês e ter recebido prêmios escolares, uma “amiga” da minha mãe me ofereceu uma vaga de auxiliar de serviços gerais na empresa de que era gerente para me “ajudar”. Eu limpava e servia café, mesmo tendo currículo melhor do que os das moças que trabalhavam no escritório.

Pode-se observar o quanto é difícil quebrar a estrutura do racismo, que se expande das estruturas das organizações para as interações interpessoais e, conseqüentemente, para a experiência subjetiva:

Assim, a principal tese de quem afirma o racismo institucional é que os conflitos raciais também são parte das instituições. Assim, a desigualdade racial é uma característica da sociedade não apenas por causa da ação isolada de grupos ou de indivíduos racistas, mas fundamentalmente porque as instituições são hegemônicas por determinados grupos raciais que utilizam de instrumentos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos (ALMEIDA, 2018, p. 30).

A maioria dos textos teatrais, principalmente, escritos por dramaturgos brancos, reforça os estereótipos das personagens negras, mantendo-as em lugares inferiores, entendendo estes lugares como normatizados. Com relação à Ifigênia em *Sortilégio*, ao mesmo tempo em que a personagem tem como profissão a prostituição, - o que poderia ser entendido como um reforço da imagem, considerando a falta de desfecho de sua história -, a segunda versão vem questionar este lugar, a partir do momento em que ela também se reencontra com a sua identidade e subjetividade negra, assumindo um papel de destaque na cena final, passando de uma representação negativa para uma positiva.

Outros trechos da obra apresentam alguns pontos que constata a posição única e determinada a ser aceita pelas mulheres negras, e fazendo uma denúncia da falta de oportunidades dadas a elas e os privilégios dos brancos em relação aos negros que determinam a escassez de opções:

IFIGÊNIA - Satisfazendo meus desejos, - meus caprichos – (*mordaz*) estou conquistando meu espaço, cavalgando minha lua, como você diz...
EMANUEL (*bebendo*) – A glória, a fama que ajudei a conquistar! Te embriagaram mais que esta cachaça. O público te aplaude. Os jornais te chamam de “grande artista”. E você

perde a cabeça. Só pensa nos brancos que te podem dar oportunidades...

IFIGÊNIA - Negro é maldição. Estou farta de imundícies. Como frequentar lugares decentes? Que rapaz de cor me ofereceria a festa dessa noite? (*sincera*) Você compreende, não é, meu bem? Não se zangue. Eles só vão me levar a uma boate. Está bem? (*espera resposta que não vem*) Você não diz nada? Faz parte da minha carreira, querido... Hum, está cada vez mais piegas. Igualzinho namorado de subúrbio.

EMANUEL – [...] Mas você não se entregou ao José Roberto por amor. Ou desejo. Puro interesse.

IFIGÊNIA - Usei meu corpo como se usa uma chave. Você me sugeriu imitar as colegas brancas. Então? Qual era a vida delas? Você sabia: vestidos elegantes... perfumes franceses... música... uísque... No princípio, oh! Como tudo isso me encantava!

EMANUEL – Também te encantavam os homens. Deitou com um...Depois com todos eles... Esqueceu?

IFIGÊNIA – Esquecer?... Não. Eu não tinha ainda dezessete anos e te amava, gostava de ti como jamais gostei de nenhum outro homem. Mas, precisava vencer. Do meu talento não queriam saber. Só do meu corpo! Fiz dele minha arma. Depois aconteceu o que não previ [...] (NASCIMENTO, 1961, p. 180-181)

[...]

IFIGÊNIA - Eu precisava vencer. Os brancos têm o privilégio: sem eles, nada feito. Enquanto Emanuel... amava Margarida [...] (NASCIMENTO, 1961, p. 188).

Nascimento (1961) acrescenta no desenho do campo social a imposição de um lugar social objetificado para a mulher negra também no “mundo do teatro”. A carreira de atriz, portanto, não é apenas a expressão de um sonho, mas também um caminho para o sucesso que se constrói a partir de outra espécie de prostituição, baseada no uso do corpo em troca de vantagens sociais e financeiras. Almeida (2018) comenta sobre a manutenção do racismo, principalmente no que concerne à mulher negra, exercida pelo imaginário por intermédio dos meios de comunicação e da indústria cultural. Esses são os braços da ideologia dominante que, assim como o sistema educacional, definem a mulher negra como se fossem vocacionadas para os trabalhos “corporais”, nos quais se incluem as atividades domésticas e braçais e a sexualização. Esse mesmo sistema, que define as estruturas econômicas, políticas e jurídicas por meio das quais passam atuar, irá manter as mulheres negras, em sua maioria, com os menores salários, fora dos espaços de decisão e expostas aos mais diversos tipos de violência.

Neste sentido, a personagem Ifigênia, com pouco espaço para o exercício de sua autonomia, tem sua individualidade atrelada à identidade do herói, sofrendo junto com ele todas as dificuldades, que são potencializadas em sua experiência pessoal, pois que acumula uma dupla opressão, por ser uma mulher e negra numa sociedade racista e sexista.

Lélia Gonzalez (1984) revela algumas das faces do racismo e sexismo expressas nas construções do imaginário, por meio das representações da mulata, da doméstica e da mãe preta. Segundo a autora, as imagens mais presentes e replicadas é a dupla imagem de mulata e doméstica, sendo o termo “mulata” absolutamente pejorativo, mas no qual se mantém escamoteado pela

visibilidade sexual dada às mulheres negras em alguns espaços, como por exemplo, no carnaval. Isso permite que “mulata” seja lido por alguns como positivo, quando o termo - que foi criado nos tempos do cativo - designa o fruto da relação de um cavalo com um jumento (um animal elevado e outro, de baixo nível), gerando um híbrido infértil, a mula.

No mesmo estudo, a autora aponta os estereótipos continuados nas profissões designadas às mulheres negras, em seus termos, “Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta.” (GONZALEZ, 1984, p. 226). Discute ainda que o mito da democracia racial exerce sua violência simbólica sobre a mulher negra a partir do endeuamento carnavalesco, que se apaga ao final da festa, quando ela se transfigura na empregada doméstica. Profissão, oportunidade de reconhecimento social e o imaginário, portanto, estão entrelaçadas - outro aspecto do racismo estrutural que, segundo Beatriz Nascimento (2006), opera simultaneamente em diferentes níveis:

[...] a ideologia, onde repousa o preconceito, não está dissociada do nível econômico, ou do jurídico-político; não está nem antes nem depois destes dois, também não está em cima ou embaixo. A ideologia em suas formas faz parte integrante e está acumulada numa determinada sociedade, juntamente com outros dois níveis estruturais (NASCIMENTO apud RATTS, 2006, p.101).

Desde modo, podemos observar como tanto na arte como na vida, estes papéis reservados às mulheres negras se repetem e se perpetuam até os dias de hoje, e como é importante derrubar este tipo de representação racista para que possamos ter dramaturgias sem estereótipos e sem objetificação das mulheres, mas que lhes confira humanidade e é, o que nos parece, pretendeu Abdias do Nascimento em sua segunda versão da obra que analisaremos a seguir.

Um outro Sortilégio

Sortilégio II - Mistério Negro de Zumbi Redivivo mantém a mesma estrutura dramática da escrita anterior, com algumas alterações que destacaremos a seguir, a partir da análise em comparação. Na versão escrita entre 1976 e 1977, os assuntos também permanecem: a questão do branqueamento, com uma referência direta na dramaturgia (numa fala da mãe da personagem branca, Margarida); as questões de identidade e subjetividade; a violência policial; e a religiosidade fortemente marcada, nas presenças das entidades, nas rubricas dos toques dos tambores, nos pontos cantados para os orixás e nas palavras de origem Yorubá. No aspecto das encarnações da mulher negra, tendo Ifigênia como centro, podemos afirmar que ocorre uma mudança significativa: ela continua designada como prostituta, mas de forma temporal e não definitiva, como veremos mais

adiante. Equivale a esta guinada de ponto de vista a entrada de outros assuntos, por exemplo, na cena emblemática do Quilombo de Palmares, que trataremos, também, a seguir.

Sortilégio II foi escrita no período em que o autor esteve na *Universidade de Ilé*, na Nigéria. Algumas das mudanças efetuadas, Custódio (2011) atribui ao contato do dramaturgo com o Pan-africanismo durante o seu autoexílio nos EUA, em período anterior, de 1968 a 1981. Segundo o autor, portanto, estas mudanças correspondem a uma consciência acumulada e ampliada no que diz respeito às dimensões política e cultural da diáspora negra⁹:

A négritude foi a expressão literária do pan-africanismo. Foi por ela que Nascimento teria adentrado esse universo conceitual, em uma ressignificação política em seu discurso de elementos oriundos da esfera da cultura. Assim, podemos dizer que o pan-africanismo foi importante para a determinação de um novo discurso ideológico de Nascimento durante seu autoexílio (CUSTÓDIO, 2011, p. 90).

Ainda sobre o embasamento conceitual das alterações e sobre as referências teóricas de Abdias Nascimento para esta nova escrita, Custódio (2011) destaca características históricas deste período, que permitiram o fortalecimento de um pensamento sobre a negritude, motivando as mudanças da obra como um todo:

A importância desses elementos na segunda versão faz referência à centralidade de dois aspectos no discurso ideológico do autor do período: (1) apropriação das manifestações culturais de origem africana como foco de resistência cultural, e (2) incorporação dessa apropriação em uma escala transnacional de resistência contra a opressão racial sofrida pelo negro. Esses dois aspectos podem ser encontrados em diversos trechos da obra, que foram inseridos nessa segunda versão (CUSTÓDIO, 2011, p. 125).

Porém, as mudanças que vamos destacar dizem respeito, mais especificamente, às personagens femininas, entre elas, a inserção da personagem Yalorixá; o estatuto dado às Filhas de Santo, com a escrita de falas que a elas, agora, são atribuídas; e a mutação da personagem Ifigênia, que nesta segunda versão tem um novo desfecho, de grande importância para a obra como um todo. A nosso ver, nesta versão, o destino de Ifigênia condiz com o seu percurso dramático e com a importância que merece.

9 Segundo Gilroy (2012) em seu prefácio a edição brasileira de seu livro sobre a diáspora negra: [...] parece imperativo impedir que a diáspora se torne apenas um sinônimo de movimento. [...] Sob a ideia-chave da diáspora, nós poderemos então ver não a “raça”, e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem (GILROY, 2012, p. 22, 25).

Para uma melhor compreensão anexamos uma sinopse, também, para esta segunda versão: Emanuel, um homem negro, advogado, casa-se com uma mulher branca numa tentativa de embranquecimento. Mas Margarida, a esposa branca, aborta um filho seu, para não ter um filho negro. Emanuel a mata e foge. Na fuga, é guiado por Exu e Pombagira - esta, representada pela personagem Ifigênia – uma mulher negra e sua ex-namorada. Seguem até um terreiro, onde se encontram com as sacerdotisas da religião afro. O acompanham Ifigênia, a Yaolorixá e as Filhas de Santo e relembram sua trajetória de vida e todas as formas de fuga diante da sua identidade negra, tais como: a negação da religião, a rejeição à Ifigênia, os modos de vestir-se e comportar-se, a negação do samba e de sua origem na favela, etc. Emanuel e Ifigênia, por meio do rito de passagem simbolizado pela obra, por fim, reconciliam-se com suas identidades negras. Emanuel aceita o sacrifício a ele impingido pela espada de Ogun, enquanto Ifigênia veste a coroa de Ogun, empunha sua espada e transforma-se na heroína da comunidade. Deste modo, um e outro se reencontram com sua ancestralidade.

A tríade – Exu/Pombagira/Ogum

No que tange à dimensão religiosa, nesta versão, surge mais visivelmente a figura de Ogun compreendida em termos das personagens na tríade Exu/Pombagira/Ogum, que vai marcar o final da trama, realizando o sacrifício de Emanuel ao final.

Uma das principais diferenças entre as versões, em *Sortilégio II*, a rubrica de apresentação da personagem Ifigênia dá o primeiro indício de transformação do desfecho dado à personagem, e dá margem a outra interpretação com relação à sua função social, que fica atrelada definitivamente a prostituição, pela presença da palavra “agora”, que indica uma temporalidade situada, o que não fixa a personagem em um destino imutável, aferrado ao estereótipo de prostituta. Isso indica uma possibilidade de transformação de sua condição e não um encerramento num tipo de essencialidade. Além disso, sua condição social e profissão não estão mais atreladas somente à cor da pele, como figurava na primeira versão. Consta da apresentação das personagens:

IFIGÊNIA - “*Ex-namorada de Emanuel, agora uma prostituta*” (NASCIMENTO, 1979, p. 38).

Ainda da primeira para a segunda versão, outra mudança fundamental no texto reside na aparição inaugural de Ifigênia em relação à entidade que se saúda. Na rubrica da primeira versão, consta:

(Acende o defumador. Envolta na fumaça e no meio do tronco que se ilumina fracamente, aparece Ifigênia com um foco de luz esverdeada no rosto. Uma negra jovem, vestida espalhafatosamente de mau gosto. Fuma constantemente. Tanto quanto possível, gesticula e se movimenta mecanicamente, como boneco. Sempre que entra, ouve-se o “ponto” de Inhansã, pelo coro invisível dos filhos e filhas de santo. Saúdam: “Êpa Rei. Êpa Rei”) (NASCIMENTO, 1961, p. 170).

Já na segunda versão, a figura da Pombagira tem outra roupagem, com sutis e significantes diferenças de valor:

(Acende o defumador. Envolta na fumaça e no meio do tronco da gameleira que se ilumina fracamente, sai Ifigênia sob um foco de luz esverdeada. Negra jovem, traje vistoso, brilhante, mas de gosto duvidoso. Fuma constantemente, nervosamente. Movimentos e gestos que lembram marionetes. Sempre que a aparece em cena, ouve-se o ponto de Oyá-Inhansan ou de Pombagira. Saúdam. “Eparei”.) (NASCIMENTO, 1979, p. 69-70, Grifo nosso).

Acrescenta-se, portanto, a possibilidade de que um ponto de Pombagira seja cantado em suas aparições, o que parece ser uma valorização desta entidade que, por não ser considerada um Orixá (assim como, por sua aproximação com mundos mais obscuros, tal e qual Exu) costuma ter sua imagem desvalorizada. Em diversos momentos da obra, é possível encontrar características atribuídas a Exu/Pombagira, também reconhecíveis nas atitudes de Ifigênia. Assim, desenha-se um paralelo entre as duas entidades, que se complementam; o que fica evidente na demarcação de Juliana Santos (2002) do ponto de intersecção entre os dois:

[...] é o portador mítico do sêmen e do útero ancestral e como princípio de vida individualizada ele sintetiza os dois. É por isso que, frequentemente, ele é representado sob a forma de um par, uma figura masculina e uma figura feminina unidos por fileiras de cauris (SANTOS, J., 2002, p. 163).

Conforme pontua Nascimento (2003), a obra acontece nos planos social, psicológico e mítico-religioso, pois que Exu confunde o tempo, fazendo com que passado, presente e futuro se misturem; de tal forma que Emanuel, em fuga e atordoado, não sabe que horas são e, tampouco, onde está. Somente quando se ouve as doze badaladas, é que ele se dá conta da hora. Concluindo que esta é a hora em que Exu aparece, percebe que chegou ao terreiro e presente o perigo.

Quanto à Pombagira, destacamos abaixo diversos trechos da obra onde observamos algumas características atribuídas à entidade:

EMANUEL – surpreso – Você aqui?! O que é que você quer? Ainda me perseguindo? (crescente superioridade e desprezo em sua fala) Pode rir, negra ordinária. Foi o que sempre fez: rir-se de mim... (NASCIMENTO, 1979, p. 70).

[...]

EMANUEL – com raiva – Lembra-se, Ifigênia? (ela balança a cabeça sorrindo) E nenhuma desgraça caiu sobre sua cabeça? [...]

IFIGÊNIA - dependura-se no pescoço dele, amorosa; é a antiga namorada – Eu queria ser muito amada... Gosta muito de mim? Gosta mesmo? Fala! Gosta de verdade? [...]

IFIGÊNIA - abraça-o e beija-o na boca – Planejei que fosse assim de surpresa, nosso primeiro beijo. (rindo) Gostou? O que é que está sentindo?

EMANUEL - emocionado – Se você soubesse! Se eu pudesse dizer... Tanta coisa!... Sinto... um turbilhão por dentro...Difícil explicar sentimento tão intenso... Acho que... primeiro... uma sensação de paz... de plenitude... Depois... vê aquela lua grávida... subindo lentamente? É... como se eu estivesse montado nela... (sorri) Um São Jorge... espiando o mundo lá do alto... Nada cá de baixo me atingindo mais... nem a prisão... ou a complicação deste mundo duro... A palavra exata é esta: transfiguração. Transfigurei-me num ser alado... Meus pés não tocam a face da terra... Viajo para o infinito... para o eterno... Livre... livre... IFIGÊNIA - voltando a ser a prostituta vulgar – Safa! Nunca imaginei que um simples beijo fosse capaz dessa calamidade... Provocar tanto palavrório... Tanta literatura barata! (NASCIMENTO, 1979, p. 96-97).

Segundo Silva (2015), a Pombagira seria um *trickster* feminino que desafia a ordem patriarcal da sociedade pela sua insubordinação aos papéis sociais. É a mulher da rua e, ainda que seja vista também como mãe, leva a marca da prostituta. Com tudo isso, questiona estes lugares destinados pelo sexo biológico de modo jocoso e aponta que é do domínio sobre seu corpo que vem o seu poder - essa liberdade que a confina ao estigma de mulher “desclassificada”. O estatuto marginal, mais uma vez, a aproxima de Exu. Ainda sobre a condição corpórea híbrida e em trânsito destas duas entidades, comenta Silva (2015, p. 81-2):

Passaram a despertar na sua condição simultânea de marginais sociais [...] e de reconhecidos agentes da transformação do mundo por meio de um suposto e privilegiado manuseio de “ferramentas mágicas”. Imagens de seres “mistos” fornecem, portanto, uma boa metáfora de uma sociedade que se vê como resultante do trânsito transatlântico de corpos e culturas que modelaram um mundo unido e dividido, único e múltiplo. É, pois, a capacidade de interagir ou dividir, de provocar o consenso ou o dissenso, de juntar os opostos ou separar os pares, de obedecer ou subverter as regras, que Exu, em suas inúmeras faces, exprime o seu poder no Brasil.

As armas das entidades e Orixás, tanto no candomblé quanto na umbanda, são sínteses das forças que evocam. Na mitologia assim como no culto, cada arma anuncia a presença desta ou daquela força, além de anunciarem a ligação da pessoa com o orixá em si. Na primeira versão, a lança que sacrifica Emanuel é a de Exu; já na segunda, é a espada de Ogun. É a fala de uma das Filhas de Santo e a voz de Exu que anunciam essa mudança significativa:

VOZ DE EXU – disforme, irreal – Que quero aquele filho da puta aqui, de rastros, antes da hora grande. (NASCIMENTO, 1979, p. 52).

[...]

FILHA III – feliz – Ninguém tocará nele. Só a espada de Ogun! (NASCIMENTO, 1979, p. 55).

Ainda segundo Juliana Santos (2002), esta relação entre Exu e Ogun se conforma da seguinte maneira:

Èsù Elegbára é o companheiro inseparável de Ògún, a ponto de chegarem a confundir-se. No “terreiro”, rituais especiais devem ser celebrados durante a iniciação do Ològùn – sacerdotes de Ògùn – para evitar que Èsù se manifeste neles, o que ultrapassaria suas forças. Com efeito, nos “terreiros” tradicionais, Èsù não se deve manifestar. Princípio

dinâmico e símbolo complexo que participa de tudo que existe, sua força abstrata acompanha e só pode ser representada “por meio de” Ògùn que o representa (SANTOS, J., 2002, p. 134).

Na segunda versão, parece ser a partir desta nova manifestação das forças das divindades que se estabelece a reviravolta também na qualidade da personagem Ifigênia. A relação intrínseca entre Exu e Ogun realiza a intersecção entre as duas entidades e Ifigênia, já que ela (tendo como companheira constante a Pombagira) é um Exu feminino.

Pode-se entender, por fim, uma relação entre as três entidades e sua harmonização e articulação, necessária para que Emanuel e Ifigênia sigam o caminho do terreiro para que ali, cada um de sua maneira se reconcilie com o Ayé (mundo dos vivos) e com o Orum (mundo dos mortos).

As entidades de Exu, Pombagira e Ogun realizam essa relação com o infinito, juntamente com as Filhas de Santo e a Yalorixá¹⁰.

[...] Ogum está associado ao reino mineral, mais precisamente ao ferro, portanto, suas representações materiais são as diferentes ferramentas utilizadas na agricultura e na arte bélica. Em função disso, todas as conquistas técnicas lhe são conferidas, sendo ele considerado também vanguarda da civilização – o primeiro, o primogênito. (CARNEIRO e CURY, In: Nascimento, 2008, p. 103).

Assim, essas personagens, interagindo com o mundo dos humanos e influenciando em seus atos, conduzem o espaço ritualístico da obra, sendo ao mesmo tempo duplos dos humanos ali representados e das produções culturais dos viventes.

Ialorixas e Filhas de Santo

Destacamos a seguir os pontos de vista e as movimentações das mulheres negras nas duas obras, observando as mudanças ocorridas no destino da protagonista negra feminina, Ifigênia, ao lado de outras diferenças fundamentais na segunda versão que dizem respeito às outras personagens femininas da trama.

10 No Brasil, a principal sacerdotisa de uma casa e santo (terreiro de candomblé) é a ialorixá, a quem cabe a distribuição de todas as funções do culto praticado nas comunidades-terreiro de orixá e a mediação entre os homens e os orixás. Seu equivalente masculino é o babalorixá. São conhecidos também como pai de santo e mãe de santo. A ialorixá e as demais autoridades do terreiro funcionam como no governo das tribos africanas, que tem um líder supremo (ialorixá ou babalorixá), chefes conselheiros do rei (mães pequenas, ogãs, ekédís) e subchefes setoriais (responsáveis pela cozinha, pelas folhas, pelos sacrifícios, pela administração do terreiro, etc.). (THEODORO, 2013, p. 50).

Iniciaremos pelo surgimento da personagem Ialorixá, responsável pela preservação do axé¹¹ do terreiro. Dentre as diversas funções de uma Ialorixá, destaca-se seu poder na resolução de problemas a partir do seu conhecimento dos mistérios do culto e das forças da natureza. Ainda que o autor deixe em aberto a possibilidade de que possa ser um Babalorixá, a escrita utiliza uma Ialorixá. Essa opção reconhece a importância das mulheres negras na manutenção e guarda dos costumes religiosos vindos da África, pois foram elas que impediram que essas práticas se perdessem, fosse “negociando” com o cristianismo, por meio do sincretismo religioso (no caso de diversas Mães de Santo que se afirmavam católicas), fosse construindo diálogos com os governantes para a permanência de seus terreiros (assim, impedindo seu fechamento, com a apreensão de objetos religiosos pela polícia) (CARNEIRO, 2011).

As Filhas de Santo são uma personagem coral que serve de apoio à Iálorixá (a mãe de santo), replicando a relação entre coreuta e coro da tragédia grega. A dupla Ialorixá e as Três Filhas de Santo também fazem alusão à hierarquia de uma casa de candomblé, em que a autoridade da sacerdotisa, escolhida por seus conhecimentos para assumir o cargo, não prescinde da assistência de todos. Logo na primeira cena da segunda versão estão a Ialorixá e as três Filhas de Santo, anunciando essa parceria. Enquanto a primeira joga o Opelê – jogo adivinhatório -, as Filhas perguntam sobre o que diz o jogo. Ela lhes fala sobre os orixás e sobre Exu e lembra que está na hora da comida dele. Assim, as filhas começam a feitura do despacho, que é acompanhado por ela; rito que se desenvolve em forma de cena, diferentemente da primeira versão, em que é apenas comentado pelas Filhas de Santo. Quando terminam o despacho, o texto repete o da primeira versão:

I FILHA DE SANTO – Pronto: Obrigação cumprida! (NASCIMENTO, 1979, p. 49).

Verificamos, então, neste momento a importância dada as personagens femininas no ritual, na qual consta para além da fala, as suas presenças e ações, demonstrando o valor da obrigação que está sendo cumprida, enquanto a Ialorixá lhes conta as histórias das divindades, e deste modo, apresenta a forma de transmissão de conhecimento africano, a tradição oral, que mantêm as das

11 O *àse* é contido numa grande variedade de elementos representativos do reino animal, vegetal e mineral quer sejam da água (doce ou salgada) quer da terra, da floresta, do “mato” ou do espaço “urbano”. O *àse* é contido nas substâncias essenciais de cada um dos seres, animados ou não, simples ou complexos, que compõem o mundo. (SANTOS, J., 2002, p. 41).

histórias dos mitos que passam de geração a geração pela força da palavra.

Também na cena onde se rememora o casamento de Emanuel e Margarida, tendo sido alongada, tem-se uma maior participação das Filhas de Santo, com intervenções textuais inseridas, como na fala ao final do trecho:

FILHA III – Exato. Igual à borboleta que abandona o casulo pra poder voar... Emanuel deixará a casca do ser que não é o seu próprio ser. Mas... devemos esperar os acontecimentos. Por enquanto ele é apenas uma fração de ser inquieta... incapaz de parar e repousar [...] (NASCIMENTO, 1979, p. 66).

Aqui, o papel mais destacado das Filhas de Santo pode ser atribuído a sua capacidade de oferecer poeticamente um arrazoado do ocorrido e de anunciar novos eventos: elas, desse modo, demonstram a habilidade de atravessar os feitos ordinários e de enxergar mais adiante. Quando se aproxima o momento de Emanuel cumprir o sacrifício, também é a fala da Ialorixá que antevê o seu destino:

IALORIXÁ – Disse antes e repito: Emanuel compreendeu por si mesmo. Exu apenas ajudou. Mas foi no amadurecimento que ele se uniu e se tornou um só com Ogun. Os dois deram um nó aos fios desunidos [...] foi isto que aconteceu. Emanuel deixará de ser [...] (NASCIMENTO, 1979, p. 125).

Estes são mais um reconhecimento do papel das mulheres negras e da importância da sua presença dentro dos terreiros e da vida social. A importância da personagem da Ialorixá é mais uma vez destacada quando é ela quem conduz a transformação simbólica do palco em Quilombo do Palmares, numa evocação ao mesmo tempo épica e mágica:

IALORIXÁ – Que as nuvens desatem sua tempestade! Que o vento furioso sopra! Que rasgue o espaço o relâmpago fulminante! Xangô redivivo em Zumbi![...]
– Palmas verdes renascem ao sopro curador de Ossain... Treme, quilombo ao ronco de Xangô![...]
– Africanos levantados[...]
– Quilombolas imortais, de pé![...]
– Liberdade do povo negro![...]
– Dignidade da raça
– Poder da nação
– Axé, Ogun! Okegun!
– Axé, Zumbi! Okezumbi! (NASCIMENTO, 1979, p. 136-138).

Tanto as Filhas de Santo quanto a Ialorixá têm papel preponderante no desenrolar do ritual atualizado na peça. Elas, assim como Ifigênia - a mulher negra preterida - têm a incumbência de evidenciar momentos da vida do herói, em que este sofre diversas violências, mostrando a razão de sua recusa da identidade negra. Suas ações, entretanto, atravessam o tempo mítico para mudar o contexto real, que se desenrola no tempo histórico da peça (na moldura da ficção) para, em espelhamento, agir sobre o tempo histórico propriamente dito (numa espécie de intervenção no “real do real”).

Esta versão, assim como a primeira, efetua deslizamentos constantes entre o estatuto ficcional e o contexto nacional, no que diz respeito à realidade das relações inter-raciais e à situação social de homens e mulheres afrodescendentes. Tanto Emanuel quanto Ifigênia sofrem as consequências de uma estrutura que não lhes permite mobilidade social e, tampouco, oportunidades de uma vida plena em termos afetivos. Frente a esse impasse, a obra vislumbra um caminho de transformação pela transcendência e pela prática cotidiana da religião, espaço que é ordenado e conduzido pela Ialorixá e as Três Filhas de Santo.

O reconhecimento da potência social da religiosidade, entretanto, não nega a realidade material e os dramas da vida real dos negros e negras. Assim, no coro representado pelas Filhas de Santo, as falas remetem à condição de objeto das mulheres negras desde o período da escravidão, como se essa marca ainda se fizesse presente. Ao mesmo tempo, outros momentos do coro apontam a mudança nesse destino (falas que não existem na primeira versão), como resume a Filha III:

FILHA III: Mas agora vamos mudar, transformar tudo (NASCIMENTO, 1979, p. 75).

Deste modo, fica evidente que cabe às personagens femininas (principalmente, à Ialorixá) serem exemplos, arautos e viabilizadoras de uma nova condição para homens e mulheres negros, o que faz jus à posição das religiões afro-brasileiras na cultura negra:

Dessa forma, o candomblé parece oferecer à mulher novos modelos de comportamento que se contrapõem aos papéis institucionalizados pela ideologia dominante. A maioria, das iyalorixás que conhecemos em São Paulo é de mulheres que vivem e sobrevivem sozinhas, e as que têm maridos ou companheiros fixos não se mostram submissas ou submetidas à figura masculina (CARNEIRO e CURY: In: NASCIMENTO, 2008, p. 140).

Conforme exemplifica *Sortilégio II*, na visão de Abdias do Nascimento este não é um projeto utópico, mas algo a ser efetivado agora. Em seguida do sacrifício de Emanuel, as mulheres comemoram o cumprimento da missão a que foram incumbidas, na fala de encerramento - fala que é repetida nas duas versões:

FILHAS I, II e III (*juntas, devagar*) – Pronto: obrigação cumprida! (NASCIMENTO, 1979, p. 139).

Matriarcado da Miséria

A relação entre as duas obras permite traçar a trajetória completa da personagem Ifigênia. Voltemos à trama. Mulher negra, Ifigênia, depois de ter sido abusada por um homem branco, é preterida por Emanuel, homem negro e grande amor de sua vida, que escolhe casar-se com uma mulher branca, Margarida. Após ter seu sonho de ser artista destruído, ela encontra como único

caminho possível a prostituição. Por meio de um ritual religioso, no qual Exu é guia, Ifigênia (ora ela mesma, ora na figura mítica da Pombagira) acompanha Emanuel, agora em fuga pelo assassinato da esposa branca. Ele caminha para o seu sacrifício, situação em que ela também se reconcilia com sua negritude, interrompendo o processo de recusa de si mesmo em que ambos viviam. Ao final deste ritual, Ifigênia toma posse da coroa e da lança de Ogun e se torna a pessoa responsável pela comunidade

Conforme já comentado anteriormente, Ifigênia merece na segunda versão uma função diferente da primeira, realizando o caminho de sacrifício a que Emanuel submete-se voluntariamente. Ifigênia é agente da transformação não só de Emanuel, mas dela mesma e da sociedade, destinada a liderar a comunidade, na figura de Ogun, o orixá guerreiro. A respeito desse desfecho, Custódio (2011, p. 126) comenta:

Agora, na redenção via cultura negro africana, Ifigênia recebe a coroa e a lança de Ogun, sendo também redimida pelos orixás. Agora, em 1979, Nascimento salva as duas figuras negras da peça em uma redenção mais do que artística, ela é localizada e ideológica.

Ao que Nascimento (2003) concorda, ao descrever o final destinado à Ifigênia na segunda versão:

A realização do destino simbólico do herói junta-se com o da heroína e reintegra-se à matriz primordial, comuna, do drama ritual, emergindo livre da convenção ocidental da solidão do indivíduo ante o seu destino. O conteúdo enunciado nessa segunda versão da peça amplia radicalmente o seu alcance e explicita o seu simbolismo. É a abordagem da questão de gênero, fulcro da questão racial, que opera essa mudança. A mulher afrodescendente passa a agir não apenas como agente da salvação do herói, mas como protagonista e líder na emancipação da coletividade beneficiada por esse sacrifício e pelo próprio drama ritual (NASCIMENTO, 2003, p. 346).

Ifigênia encaminha-se em *Sortilégio II* a uma elevação de estatuto, nos campos do mistério e da arte, anunciando, por meio dos ecos desses campos, uma força poderosa, apta a alterar as determinações opressivas em torno das demarcações de raça-etnia e de gênero ativas na vida ordinária. A transição entre as dimensões da pessoa e da divindade está marcada no contraste entre os trechos abaixo, desde quando ela aparece atrás de Emanuel empunhando a lança de Ogun e sua coroa, para efetivar a passagem do herói, até seu grito final:

(Ifigênia vem desde dentro do peji; traz o buquê de lírios sangrentos. Ponto de Oyá-Inhansan. Emanuel cai de joelhos, abraça suas pernas. Fala aflito, apressado)

[...]

IFIGÊNIA *(forçando um tom cínico para esconder sua perturbação comovida)*

– Obrigada. Falou bonito... falou muito. Falou demais. Agora cale-se. Não há mais tempo... o tempo não volta atrás... É absurdo lembrar o que passou. Já consumimos todas as nossas esperanças...[...]

EMANUEL –... Me ajude, Ifigênia! Me ajude! *(observa o rosto dela, vê o buquê de lírios)* Como é gentil... lírios para mim? Você é um anjo sabe? *(beija-lhe a boca, ela permanece fria, então ele se afasta desconfiado)* Ma... este lírio... parece o lírio de meu casa... Onde

arranjou esse buquê? Responda, Ifigênia, o que quer dizer com esses lírios na mão? É esquisito... muito esquisito... me faz lembrar... outra vez...Mas não pode ser, não pode. Porque senão você estaria aqui para... para... É verdade, Ifigênia?

(Ifigênia está chorando silenciosamente; Emanuel sacode-a pelos ombros, ela reage, solta uma gargalhada estridente e sarcástica, a fim de ocultar sua emoção) (NASCIMENTO, 1979, p. 117-119).

[...]

(O ponto de Ogun sobe forte; Emanuel abre os braços como se fosse levantar voo, o Orixá desce rápido a espada que atravessa seu pescoço. O herói cai amparado pelas Filhas; Emanuel jaz sobre o altar de Ogun, enquanto o Orixá desaparece rápido. As Filhas de Santo descem ao mesmo lugar do despacho inicial. Ifigênia aparece e fica atrás de Emanuel; ela veste um traje ritual de Ogun).

(Ifigênia põe a coroa de Ogun na cabeça, e empunha lança. O coro, as Filhas e a Yalorixá saúdam Ogunnhîê! E se atiram de comprido ao chão, batendo a cabeça no solo em sinal de reverência e obediência. Seguem-se momentos de silêncio absoluto. Depois Ifigênia levanta a espada num gesto enfático de comando gritando forte Ogunhîê! O ponto de Ogun se eleva e se transforma num ritmo triunfal e heroico) (NASCIMENTO, 1979, p. 139-140 grifos do autor).

Este final heroico de Ifigênia proclama uma nova condição e postura das mulheres negras: a religião opera como forma de resistência para si e para os seus, na manutenção das suas culturas e fé; politicamente, ela mobiliza uma arma de sobrevivência e combate diante de uma sociedade racista, que marginaliza e a subestima as mulheres. A obra ensina essa reversão de expectativas que se dá por meio da insubordinação simbólica, comentada no texto abaixo:

Por meio de sua fé e seu axé, essas mulheres conseguiram trazer até nossos dias imagens sacralizadas do passado, que se volta para a mitologia africana e aponta insistentemente, por meio da tradição oral, as estratégias mais diversas de insubordinação simbólica que lhes possibilitam criar mecanismos de defesa para a sobrevivência e a manutenção de seus traços culturais de origem. A mulher negra se estrutura como uma pessoa que toma para si a responsabilidade de manter a unidade familiar e a coesão grupal e de preservar as tradições culturais e religiosas de seu grupo, em função da nova realidade que a opressão econômica e a discriminação racial pós-abolição criaram no seio da sociedade brasileira (THEODORO, 2006, p. 92).

Os qualitativos da feminilidade que eram presentes em Ifigênia, passíveis de crítica por reproduzirem as expectativas de gênero de uma sociedade sexista e classista, são transcendidos pela junção entre os atributos femininos e masculinos, que as entidades do candomblé aportam. Sobre a transmutação de “identidade de gênero” de Ifigênia quando passa a representar Ogun, Carneiro e Cury, In: Nascimento (2008, p. 131-132) resumem:

[...] embora seja mulher, filha de orixá feminino e lute com dificuldade para sobreviver e criar seus filhos, diante de situações extremadas transmuta-se em Ogum, a representação máxima da virilidade, combatividade e masculinidade no candomblé. [...] Dessa forma, escudadas nas qualidades dos orixás femininos, as mulheres dão nova dimensão aos atributos femininos; escudadas nos orixás masculinos e nos caboclos, elas competem com o homem em seu próprio terreno e se equiparam à virilidade masculina. Em qualquer dos casos, o candomblé abre um campo de vivência de papéis que tradicionalmente são negados a elas.

Em correspondência ao que o autor demonstra com este final (a maior valorização das

mulheres negras a partir da religião), vê-se na experiência das mulheres nas comunidades de candomblé a importante atuação das lideranças femininas para a manutenção da tradição que nos chega até hoje:

A mulher das comunidades-terreiro, do povo de axé, caracteriza-se por um passado de luta, determinação e resistência, e simboliza aquela que podemos identificar como a “mulher de candomblé”. Ela enfrenta adversidades e problemas de qualquer ordem, possibilitando uma autoimagem e uma autodefinição como mulher sem papas na língua, de raça, que não tem medo de nada (THEODORO, 2008, p. 92-3)

O que está em jogo, portanto, é a possibilidade de construção de uma autoimagem mais autônoma e livre, no sentido de um destemor, garantido pela afirmação de uma identidade cultural negra, por um lado, e pelo axé, por outro. Em entrevista à Wernek, Mendonça e White (2006), Mãe Beata de Yemonjá¹² relata parte de sua trajetória como Ialorixá, na qual visualizamos o quanto suas atividades não se restringem ao espaço do terreiro e ao candomblé, estendendo a atuação da Ialorixá para a comunidade à qual pertence e para além de suas fronteiras geográficas. Ela relata:

Quando poderia imaginar que um dia iria viajar e dar palestras sobre Candomblé na Alemanha, em Nova York e na Universidade de Stanford? Hoje faço parte do maior fórum espiritual do mundo, o *Fórum Global das Religiões*, onde trabalhamos pela paz. Trabalhei com o Betinho na Campanha contra a fome e hoje faço parte da *Viva Rio*. Participo do Grupo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro e sou filiada ao PT. Aqui na comunidade, organizamos oficinas de teatro e aulas de português, história e computação para 25 adolescentes (MÃE BEATA DE YEMONJÁ apud WERNEK; MENDONÇA; WHITE, 2006, p. 18).

Mãe beata assume essas funções e reconhece nessa pluralidade de intervenções o seu espaço de sacerdotisa, liderança e mulher ativista. É de extrema importância para o destino de Ifigênia, na obra, a aquisição dessa consciência, digamos, ativista; sem desmerecer, evidentemente, a luta heroica destas mulheres negras já quando enfrentam as dificuldades e as condições precárias em que, em geral, vivem (além das responsabilidades de criar, sozinhas, seus filhos e sustentar a casa, ainda carregam a obrigação de manter viva a tradição da religião).

Sobre este pesado fardo carregado pelas mulheres negras, enquanto grupo mais frágil em sua posição social, Carneiro (2011) replica o termo cunhado por Arnaldo Xavier - poeta negro nordestino-, o “matriarcado da miséria”:

[...] para mostrar como as mulheres negras brasileiras tiveram sua experiência histórica marcada pela exclusão, pela discriminação e pela rejeição social, e revelar, a despeito dessas condições, o seu papel de resistência e liderança nas comunidades miseráveis em

12 Mãe Beata de Yemonjá nasceu na Bahia. É Ialorixá em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, iniciada pela Ialorixá Olga de Alaketu. Escritora, publicou seu primeiro livro *Caroço de Dendê* pela Editora Pallas, RJ. É fundadora e coordenadora do Instituto de Desenvolvimento Cultural de Nova Iguaçu, RJ. (WERNEK; MENDONÇA; WHITE, 2006, p. 16).

todo o país. (CARNEIRO, 2011, p. 130).

Quando aponta sobre as condições das mulheres negras arrimo de família, por meio do “matriarcado da miséria”, Carneiro (2011) discute as contradições do protagonismo de mulheres negras na realidade nacional, reconhecendo que a luta por elas empreendida deixa lacunas em suas vidas. Elas carregam uma marca de resistência, que por vezes, faz com que pareçam destituídas de delicadeza e fragilidade, comumente associadas às mulheres brancas. O mesmo processo (resquíio de uma sociedade escravocrata, não superado historicamente) faz com que, nós mulheres negras, carreguemos ainda o estigma da mulher negra raivosa, não sem motivos: com a soma de racismo e sexismo, não poderia ser de outra maneira, até que tenhamos uma sociedade de fato igualitária.

A consciência de luta, assim, acompanha as marcas do “matriarcado da miséria”, sem que sejam concordantes, nem separáveis. É o que comenta hooks (2017, on-line):

Antes que as mulheres pudessem mudar o patriarcado, tivemos que mudar a nós mesmas; tivemos que criar nossa consciência. A conscientização feminista revolucionária enfatizou a importância de aprender sobre o patriarcado como um sistema de dominação, como se institucionalizou e como é perpetuado e mantido. Compreender a forma como a dominação masculina foi expressa na vida cotidiana criou consciência nas mulheres das formas em que fomos vitimizadas, exploradas e, em piores situações, em cenários oprimidos.

Este processo de conscientização, que hooks localiza entre os grupos feministas dos anos 1970, tingiu-se da explosão do sentimento de raiva, fruto da hostilidade reprimida. Tal fundo emocional, contudo, foi sendo superado, segundo hooks, pela colaboração e escuta entre as mulheres e, posteriormente, pela eleição de pautas e formas de luta, que transformaram em ações coletivas efetivas o isolamento e o ódio represados. Essas ações estão abrigadas no nome “movimento feminista”, em seus termos, “[...] um movimento para acabar com o sexismo, a exploração sexista e a opressão” (hooks, 2017, on-line).

Considerações Finais

Assim, é esse mesmo impulso de guerra, movido pelos sentidos de justiça e reparação, que Abdias do Nascimento vê e traduz no papel da personagem Ifigênia. Cabe ponderarmos, entretanto, que embora importante, não seria este o único destino permitido às mulheres negras. Mas, levando em conta o período em que a peça foi escrita, ainda com um feminismo negro brasileiro em processo de gestação, pode-se entender na solução do autor uma forma de valorização da capacidade de resistência das mulheres.

É preciso lembrar, ainda, o fato de *Sortilégio II* ser uma dramaturgia escrita por um homem

negro, na qual o herói da obra é um homem, personagem melhor construída em sua subjetividade do que as personagens femininas da peça. Além disso, é visível que o modelo de herói adotado pelo autor segue sua própria experiência masculina no mundo e, ao mesmo tempo, os ditames de um modelo teatral também concebido segundo uma lógica sexista, na qual o herói costuma ser um homem, num mundo dominado por homens. Este partido poderia ser diverso, se a experiência criadora fosse nutrida por outro conjunto de visões, ou por meio da emergência de um olhar propenso à experiência sensível, afetiva e intelectual das mulheres negras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Elaine. *Sortilégio, mistério negro, de Abdias do Nascimento: o Teatro Experimental do Negro e a censura*. In: COSTA, Cristina (Org.). *Leituras e releituras: Sete peças vetadas pela censura lidas e analisadas na atualidade*. São Paulo: Instituto Palavra Aberta, 2017, p.111-131.

ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural?* São Paulo: Editora Letramento, 2018. (Coleção Feminismos Plurais).

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil*. São Paulo: Edições Selo Negro, 2011

CORRÊA, Mariza. *Sobre a Invenção da Mulata*. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 6-7, p.35-50, 1996.

CUSTÓDIO, Túlio Augusto Samuel. *Construindo o (auto)exílio: Trajetória de Abdias do Nascimento nos Estados Unidos, 1968-1981*. 2011. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2011.

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

GONZALES, Lélia. *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*. *Revista Ciências Sociais Hoje – ANPOCS*. São Paulo, p. 223-244, 1984.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.

hooks, bell. *Feminismo é para todos*. In: *Criação da Consciência – uma constante mudança de coração*. (2017Tradução Carol Correia. [on-line]. (Capítulo 2). Disponível em: <https://medium.com/qg-feminista/capitulo-2-de-feminismo-e-para-todos-por-bell-hooks-45719cb19ca6>. Acesso em: 18 abr. 2019.

MARTINS, Leda Maria. *A cena em sombras*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

NASCIMENTO, Abdias. *Dramas para Negros e Prólogo para Brancos – Antologia de Teatro Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Edição do Teatro Experimental do Negro, 1961.

- _____. O quilombismo – Documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.
- _____. Sortilégio II – Mistério Negro de Zumbi Redivivo. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Sortilégio da Cor: Identidade, raça e gênero no Brasil*. Selo Negro Edições: São Paulo, 2003.
- _____. *Guerreiras da Natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente*. Selo Negro Edições: São Paulo, 2008.
- Orí*. Direção: GERBER, Raquel. Produção: Pedreira, Álvaro; Ganimedes, Beth; Santiago, Daniel; Fontes, Flávia; Elias, Paulo Souza; Chamlian, Regina; Azevedo, Robson. Roteiro: Maria Beatriz Nascimento. Elenco: Maria Beatriz Nascimento. Música: Naná Vasconcelos, Mathias Gohl. Edição: Renato Neiva Moreira. São Paulo: Angra Filmes Ltda.; Fundação do Cinema Brasileiro. Distribuidora: Angra Filmes, 1989. (91min).
- RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- _____; RIOS, Flávia. Lélia Gonzalez. São Paulo: Selo Negro Edições, 2010.
- RIBEIRO, Djamila. O que é lugar de fala? São Paulo: Editora Letramento, 2017. (Coleção Feminismos Plurais).
- _____. Quem tem medo do feminismo negro? São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- RIVAS, Maria Elise G. B. M. Nem Maria, nem Eva, apenas Pombagira! In: RIVAS NETO, Francisco (Org.). *Exu e Pombagira uma visão teológica*. São Paulo: Arché Editora, 2015. p. 77-90.
- SANTOS, Juliana Elbein. *Os Nagô e a Morte – Pàde, Ásèsè e o Culto Égun na Bahia – 11ª Edição*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- SILVA, Vagner Gonçalves. *Exu: O guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro. Editora Palas, 2015.
- SOUZA, Claudete Alves da Silva. *A solidão da mulher negra – sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo*. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se Negro ou As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Rio de Janeiro: Graal:, 1993.
- SODRÉ, Muniz. *Sobre a identidade brasileira*. Revista Científica de Información y Comunicación, Rio de Janeiro. n. 7, p. 321-330, 2010.
- THEDORO, Helena. *Iansã – Rainha dos Ventos e das Tempestades*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2013.
- WERNEK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. (Orgs). *O Livro da Saúde das*

Mulheres Negras – Nossos Passos Vêm de Longe. Rio de Janeiro: Pallas e Criola, 2006.

NOTAS ACERCA DA INVENÇÃO DO NEGRO NO BRASIL

Caue Gomes Flor¹

Resumo: Desde o final dos anos 1980 os povos, tradições e culturas de origem africana têm ocupado o centro de um profundo debate epistemológico. A perspectiva pós-colonial, se não for a maior protagonista desse debate epistêmico, tem concentrado grande parte de suas preocupações na investigação dos modos pelos quais as tradições de pensamento ocidental conheceram e, sobretudo, representaram o Outro do ocidente (em nosso caso o Negro). Esse artigo busca realizar justamente essa tarefa desconstrutivista. Busca-se compreender como a antropologia, particularmente na figura de Gilberto Freyre, construiu o negro no Brasil como um objeto teórico autorizado e passou a proporcionar um vocabulário capaz de identifica-lo e representa-lo. Por meio das críticas de autores internos a própria antropologia e autores pós-coloniais, como Homi Bhabha, Stuart Hall e Franz Fanon acerca das representações ocidentais sobre o Negro, o artigo conclui que, não diferente de outros contextos colonizados, a formulações de Freyre e, grosso modo, a antropologia se desdobram e reproduzem as problemáticas relações epistemológicas que marcam a relação colonial.

Palavras chave: Gilberto Freyre, antropologia, representação, relação colonial, epistemologia

Abstract: *Since the late 1980s peoples, traditions and cultures of African origin have occupied the center of a deep epistemological debate. The postcolonial perspective, if not the major protagonist of this epistemic debate, has concentrated much of its preoccupations in the investigation of the ways in which the traditions of Western thought knew and, above all, represented the Other of the West (in our case the Negro). This article seeks to accomplish precisely this deconstructive task. It seeks to understand how anthropology, particularly in the figure of Gilberto Freyre, constructed the black in Brazil as an authorized theoretical object and started to provide a vocabulary capable of identifying and representing it. Through criticism from internal authors to anthropology itself and postcolonial authors such as Homi Bhabha, Stuart Hall, and*

1 Graduado (Bacharelado e Licenciatura) em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (Unesp/Campus de Marília). Ênfase/experiência em Antropologia, com habilitação em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras. Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (Ufscar). Com ênfase em Sociologia. Em especial Sociologia das Relações Raciais. Atualmente Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (Unesp/Campus de Marília) com Bolsa FAPESP. Tem experiência em Teorias da Diáspora Africana, Estudos Pós-Coloniais, Teoria Antropológica, Identidade Negra, Identificação e Etnicidade.

Franz Fanon about Western representations of the Negro, the article concludes that, not deferring from other contexts colonized, to Freyre's formulations and, roughly speaking, anthropology unfold and reproduce the problematic epistemological relations that mark the colonial relationship.

Keywords: *Gilberto Freyre, anthropology, representation, colonial relation, epistemology*

INTRODUÇÃO

Não foi fácil acomodar-se à situação tão inesperada: a de existir de certo modo a “minha” Dona Sinhá. Situação fantástica, até, embora não se tratasse de fantasma de fora do mundo: só fora do tempo e a reclamar para si uma existência que tornava a minha idéia de uma Dona Sinhá fictícia uma idéia que precisava, pelo menos, ser revista. (FREYRE, 2000, p. 18).

A narrativa acima está inscrita na obra *Dona Sinhá e o Filho Padre*, na qual Gilberto Freyre (1900-1987) faz a sua estreia no universo ficcional, instituindo simultaneamente um gênero à parte: a *seminovela* que, segundo o autor, trata-se de uma “[...] novela de novo tipo. Não por lhe faltar parte de sua virtude, mas por se apresentar enriquecida em sua perspectiva” (FREYRE, 2000, p. 18).

O livro *Dona Sinhá e o Filho Padre* é uma ficção, segundo Freyre, metapsíquica que envolve dois personagens centrais: José Maria, com a imposição duvidosa de sua vocação religiosa, e sua mãe Dona Sinhá. O romance trata do curioso caso ocorrido com um narrador (desprovido de nome) jornalista, que almejava escrever uma estória ficcional entre um jovem estudante ordenado a virar padre devido a sua homossexualidade e a sua mãe preocupada com tal situação. Tal estória era supostamente imaginária até o momento em que o narrador recebe, pelas mãos de um moleque chamado Amaro “[...] tão retintamente preto que parecia um pajem”, um bilhete de uma senhora que desejava tratar com ele “assunto de interesse mútuo” (FREYRE, 2000, p. 14).

Ao seguir para a casa da senhora, como solicitado, o narrador encontra a personagem antes fictícia: “[...] nem alta nem baixa de alvura quase nórdica, surge ao fundo do corredor escuro uma senhora franzina a quem não faltava vigor autoritário nem no porte nem na voz [...]” (FREYRE, 2000, p. 16). Era uma Dona Sinhá como tantas neste Brasil. Dona Sinhá o acusa: “O senhor está abusando do meu nome. Não se faz isso com uma senhora” (FREYRE, 2000, p. 13). A personagem, outrora fictícia, apenas presente na estória que havia apenas iniciado nas páginas do jornal interpela-o. Dona Sinhá, de fato, existia. O narrador perplexo por aquela situação fantástica sente-se humilhado, pois pretendia libertar-se do imperialismo da história sobre a literatura. Surpreendendo-o por querer traí-la com a ficção, a História, que havia tomado a figura de uma Dona Sinhá, o interpela (FREYRE, 2000, p. 30).

Se a História agora se apresentava como uma Dona Sinhá e um José Maria iguais aos meus, eu tinha a certeza de ter precedido a História com a minha ficçãozinha. Talvez ninguém acreditasse nessa precedência. Mas a mim me bastaria o gosto esquisito, que experimentara, de inventor de uma história e de uns personagens que arrancara se não de um todo, em grande parte, de minha imaginação. Se a História, para afirmar-se senhora absoluta das minhas pobres letras, não me permitia traí-la de público uma só vez, devia eu ter paciência; e resignar-me. (FREYRE, 2000, p. 30-31).

Nos pequenos trechos acima, ainda no início da narrativa descrita, em *Dona Sinhá e o Filho Padre*, ficção e história se confundem e criam um *tempo*, um tempo romântico, um seu roteiro sentimental. Cruzam-se espaço e tempo, passado e presente, ausência e presença, o branco e o negro. O escravo negro, a mulher e o menino são *personagens* da escritura freyriana, colocados como anti-heróis face ao patriarca, maior figura de autoridade e regulação do mundo colonial brasileiro, o grande herói civilizador (BASTOS, 2006). É no interior desse tempo mítico, desprovido de data, *tipicamente moderno* (BHABHA, 2013; ANDERSON, 2009) que as personagens acima inscritas foram, no processo de formação social, a garantia de uma harmonia resultante do hibridismo cultural as responsáveis pela adaptação não conflituosa dos diferentes aspectos das culturas portuguesas e africana (BASTOS, 2006, p. 14). Precisamente, o mito da Nação, o mito da democracia racial.

Casa Grande & Senzala, escrita em 1933, é sem dúvida a grande obra de Gilberto Freyre. Reconhecido pela literatura especializada como mito fundante da Nação, o texto tem desempenhado, desde sua publicação, um papel central nas discussões que compõe o pensamento social brasileiro. As avaliações em torno da sua obra e pensamento também são muitas e diversas. Entre os recentes trabalhos que recentemente ofereceram uma minuciosa análise acerca do pensamento de Freyre, trajetória e constituição intelectual, destacam-se, por exemplo, ambos trabalhos correlacionados da historiadora Maria Lucia Pallares-Burke, o primeiro, intitulado *Gilberto Freyre: um vitoriano no trópicos* (2005) e *O triunfo do fracasso: Rüdiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre* (2012).

Ante a complexidade e extensão da obra do autor relatadas em tais análises e da especial atenção dispensadas ao texto de 1933 e a *Sobrando e Mucambos* (2006[1936]), optamos, entretanto, em iniciar a análise que pretendemos desenvolver a partir de *Dona Sinhá e o Filho Padre* (2000). Ao se constituir como um *romance*, uma obra literária a princípio no sentido restrito do termo, tal texto converge, num primeiro plano, para o cerne de nosso argumento, a saber: as formulações de Gilberto Freyre se comportam como uma forma de *orientalismo* ou *discurso colonial*, que foi e tem sido eficiente em não só produzir um conjunto de conhecimentos normativos sobre o povos, tradições e culturas de origem africana, como também oferecer um vocabulário autorizado para

descrevê-los e representá-los no interior de quadro epistemológico que tem origem na relação colonial. Nesse sentido, os inventando enquanto objeto de conhecimento.

Num segundo plano, o texto *Dona Sinhá e o Filho Padre* dialoga com a proposta metodológica deste artigo. Isto é, o Negro e/ou os povos e tradições de origem africana têm estado, ao menos desde meados anos 1950, no centro de um profundo debate epistemológico na teoria social. Genealogicamente falando, os trabalhos de Frantz Fanon (1952[2008]), Aimé Césaire (1955[1972]), Cheik Anta Diop (1955), os Congressos Pan-Africanos (Decreane, 1962) e as lutas de libertação nacional no continente africano marcam a emergência desse debate no mundo ocidental. Na década de 1980, autores Stuart Hall, Homi Bhabha, Paul Gilroy e Gayatri Spivak, para citar alguns nomes, fizeram convergir em diferentes graus e sentidos, posições pós-estruturalistas, pós-modernas e anti-colônias. Num reenquadramento teórico-metodológico, que veio a ser denominado de pós-colonial, rejeitaram-se os esquemas ontológicos e epistemológicos do mundo moderno/colonial, fazendo avançar a agenda dos anos 1950 e 1960 a partir de um lugar evidentemente específico.

Muito dessa proposta teórica e dessa agenda política reside, vale salientar, no trabalho e pensamento do martinicana Franz Fanon. O oximoro Fanon, que tem sido apropriado e (re)lido a partir de diferentes lugares e perspectivas, os chamados *Fanon Studies* e/ou *Fanonismos* (GATES JR, 1991; HALL, 1996; HENRY, 2000; GORDON, 2015, FAUSTINO, 2015), desempenhou um papel fundamental para esses autores em diversos aspectos das suas formulações, com especial relevância para a crítica da identidade e o trato específico da categoria racialização.

Foi sob esse termos que optamos em adentrar as escrituras freyrianas, a partir do premiado texto de Elide Rugai Bastos *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira* (2006). Ao abordar o escravo negro, a mulher, o menino e o amarelinho como *personagens* da escritura freyriana colocados como anti-heróis face ao patriarca, o grande herói civilizador, Bastos discute as formulações do autor como um modo de narrativa que, como veremos, sustenta sob as suas linhas, intencionalmente ou não, um conjunto de práticas de representação da diferença características dos discursos coloniais.

Nesse sentido, tendo em vista as inúmeras leituras, releituras, exaltações e acusações já realizadas sobre as teorizações e desdobramentos da obra de Gilberto Freyre, realizaremos não uma leitura, mas, por meio de leitores de Gilberto Freyre, especialmente, Bastos (2006), Hofbauer (2006), Correa (2013[1988]) e o próprio Freyre (2000, 2003, 2006), refletiremos sobre a forma como autor equalizou a relação entre raça e cultura em sua obra. Através de Fanon (2008; 1970),

Said (1990), Hall (2010) e, sobretudo, Bhabha (2013) realizaremos nossa reflexão.

A começar por Fanon, nota-se que:

A reflexão sobre o valor normativo de certas culturas, decretados unilateralmente, merece que lhe prestemos atenção. Um dos paradoxos que mais encontramos é o efeito de ricochete de definições egocentristas, sociocentristas. Em primeiro lugar, afirma-se a existência de grupos humanos sem cultura; depois a existência de culturas hierarquizadas; por fim, a noção de relatividade cultural. Da negação global passa-se ao reconhecimento singular específico. É precisamente esta história esquartejada e sangrenta que nos falta esboçar ao nível da antropologia cultural (FANON, 1970, p. 35)

Trata-se de um aviso e uma sugestão de se observar a forma que, em uma sociedade moderna colonial a relação entre racismo e cultura é encerrada. Assim, é a partir desse lugar que vamos direcionar o nosso olhar para essa relação central em Freyre entre *raça e cultura*, de modo a observá-la ao nível da antropologia cultural.

Para a realização dessa tarefa, vamos articular a nossa reflexão, a princípio com o próprio Fanon (1970), descrevendo um pouco mais minuciosamente como o autor pensa a relação entre racismo e cultura. Posteriormente, recorreremos a Bhabha (2013), uma vez que as suas elaborações estão em estreito diálogo com o pensamento de Fanon, especialmente com o texto de 1956 (FANON, 1970).

A tese de Fanon (1970) quanto a relação entre racismo e cultura postula a ideia de que o racismo não é mais que um elemento entre outros num conjunto mais vasto de opressão sistematizada de um povo. O racismo não seria um fenômeno estático, pois, por um lado, tem a capacidade de se moldar conforme o contexto histórico específico, por outro lado, transforma-se no interior de uma mesma sociedade. Para o autor, é possível observar uma transformação e, de certo modo, refinamento na forma como o racismo se manifesta e produz os seus efeitos. De forma geral, o racismo científico converteu-se após a “Segunda Guerra Mundial” em *Racismo cultural*, pautado pela negação das formas de existir dos povos colonizados.

O autor argumenta que essa forma de racismo, o cultural, não mais se concentra necessariamente em determinado genótipo ou fenótipo. Ou seja, “[...] a expropriação, a razia, o assassinio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais, ou pelo menos condicionam essa pilhagem [...]” (FANON, 1970, p. 37). Prossegue, então, através de uma doutrina da hierarquia cultural, que não é mais do que uma modalidade de hierarquização sistematizada e prosseguida de maneira implacável com o objetivo de destruição dos sistemas de referência dos nativos, ou seja, suas culturas.

Esta cultura, outrora viva e aberta ao futuro, *fecha-se* (grifo nosso), aprisionada no estatuto colonial, estrangulada pela carga da opressão. Presente e simultaneamente mumificada, depõe contra seus membros. Com efeito, *define-os sem apelo* (grifo nosso). A mumificação cultural leva a mumificação do pensamento individual. [...]. Como se fosse possível que um homem evoluísse de modo diferente que não no quadro de uma cultura que o reconhece e que ele decide assumir. (FANON, 1970, p. 38).

Isto quer dizer que em contextos nos quais se prevalece essa forma de racismo, o procedimento de fixação ontológica do *ser negro* (o outro) permanece por meio de um processo mais sofisticado de fixação/racialização, agora ao nível da cultura. Dessa forma, é garantido o valor normativo e hierárquico de certas culturas sobre as outras. É sobre esses processos e práticas representacionais que Bhabha (2013) se concentra em evidenciar como que a cultura opera enquanto aparato de poder e regulação¹.

Nesse sentido, passamos a trabalhar com Bhabha (2013) visando problematizar e demonstrar que determinados aspectos das elaborações de Freyre remontam esse sofisticado processo de fixação cultural. Isto é, podendo ser apresentado enquanto *discurso colonial*. Segundo o autor, a principal característica do discurso colonial é a sua dependência do conceito de “fixidez” na construção da alteridade. Essa problemática é explorada pelo autor no respectivo capítulo constitutivo do seu livro *O local da cultura – A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo* (BHABHA, 2013, p. 117). Bhabha (2013) elabora uma categoria ampla cujo objetivo é explicitar a forma como a alteridade é representada, preocupação sintetizada sob a categoria estereótipo. Para o autor, a categoria é constituída por outras três, a saber ambivalência, essencialismo sincrônico e fetiche.

Assim, nosso percurso seguiu através das três categorias constitutivas do estereótipo do discurso colonial, correlacionando-as com um conjunto de problematizações sobre aspectos específicos da obra de Freyre. Por meio do próprio Gilberto Freyre (2000, 2003 e 2006) de leitores de Freyre, especialmente Bastos (2006), Hofbauer (2006), iniciaremos a próxima seção com a noção de ambivalência.

AMBIVALÊNCIA

A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é a sua principal estratégia discursiva, é uma forma de *conhecimento e identificação* (grifo nosso)

que vacila entre o que esta sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido... como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem ser provados jamais no discurso. (BHABHA, 2013, p. 117).

O conceito de ambivalência é um dos efeitos da negação do jogo da diferença que por sua vez caracteriza a racialização. É dessa negação que emerge um duplo: o branco e o negro. É dessa duplicidade que o autor remete à sua noção de ambivalência. Trata-se precisamente do processo de fixidez imutável e repetição ansiosa que denota o aspecto central do estereótipo, que constrói o discurso colonial. É o poder da ambivalência que dá ao estereótipo colonial sua validade: “[...] garante a sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes.”

Nesse sentido, o primordial é reconhecer o estereótipo como um modo ambivalente de conhecimento que desloca a noção de identificações, como positivas ou negativas, para a compreensão de processos de subjetivação tornados possíveis e plausíveis. Segundo o autor, se, a princípio, não tomarmos a imagem estereotipada a partir de uma normatividade política, se é possível produzir um deslocamento e lidar com sua eficácia. Isto é, com o repertório de posições de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito da identificação colonial, tanto colonizador como colonizado (BHABHA, 2013, p. 118).

A ressalva de Bhabha quanto à improdutividade analítica de partir de uma suposta normatividade política quanto ao estereótipo, apresenta-se como um bom ponto de partida para as nossas reflexões. Isso é importante na medida em que uma das problemáticas centrais do debate da questão do negro no Brasil é justamente a crítica à mestiçagem como marca da identidade nacional e o empecilho ideológico na construção de uma identidade negra consciente.

Ao deslocarmos a nossa atenção para os *processos de subjetivação*, como sugerido por Bhabha, que se tornaram possíveis a partir do estereótipo, não se trata mais, partindo dessa perspectiva, de desconstruir o discurso colonial denunciando as suas repressões ideológicas (elas estão postas já há muito no debate brasileiro). Trata-se, então, de compreender a produtividade do poder colonial. Dito de outro modo, como o discurso colonial de Freyre produz o colonizador e o colonizado. Supomos que esse processo nos traz outras problemáticas.

O discurso colonial é uma prática de representação que produz tanto o colonizado quanto o colonizador. Assim como diz Fanon (2008, p. 26-27), “[...] avançaremos lentamente, pois existem dois campos: o branco e negro. Tenazmente questionaremos as duas metafísicas e veremos que elas são frequentemente muito destrutivas. [...]. O branco está fechado na sua brancura. E negro na sua negrura.” Todavia, nesse momento, gostaríamos de adentrar o campo branco, o campo do

colonizador.

O fato social dessa divergência entre os sexos - um mais militante, outro mais estável - evidentemente se prende ao físico da mulher-mãe: mais sedentário; também à variabilidade, ou tendência para divergir do normal, tendência, ao que parece a alguns estudiosos do assunto como Ellis, maior no homem do que na mulher, do mesmo modo que parece a alguns antropólogos, maior na raça branca do que na negra. A mulher se apresenta, nas suas tendências conservadoras e docemente conformistas e coletivistas, o sexo que corresponderia à raça negra - a raça "lady-like", como já disse o sociólogo norte-americano Park; o homem, pelo seu individualismo, pendor para divergir da normalidade, quer no sentido do genial, quer no do subnormal, pela capacidade e gosto de diferenciação, o sexo que corresponderia à raça branca (FREYRE, 2006, p. 218).

Segundo Bhabha (2013, p. 119), a produção do sujeito colonial no interior do discurso do estereótipo exige a articulação de duas formas de diferença: racial e sexual. Para o autor, essa articulação é fundamental na construção de práticas de hierarquização, relação que a citação acima apresenta de forma axiomática. São relações nas quais a inferioridade do "negro" africano escravizado é associada de forma naturalizada à suposta subserviência feminina, correspondendo a determinadas aptidões e características comportamentais. Nessa análise de Freyre inscrita em *Sobrados e Mocambos* as diferenças raciais e sexuais são vistas como duas formas de diferenciação que são irreduzíveis uma a outra, mas percebidas e articuladas de modo interseccionado.

Bastos (2006, p. 53) ao destacar a importância das quatro personagens nacionais da escrita freyriana (criaturas de prometeu – o escravo negro, a mulher, o menino e o amarelinho) demonstra que o autor as posiciona em sua obra como o oposto da lógica da dominação. Sendo assim, *antagonismos*, figuras a margem da lógica histórica, que só são perceptíveis ao intelectual não pelo método histórico convencional, mas por uma nova forma de compreender o social: a *empatia*. Nesse caso, penso que seria profícuo deslocar a ideia de antagonismo para a noção de ambivalência que permeia a constituição das personagens.

O escravo negro "o maior e mais plástico colaborador do branco" na construção da nova civilização [...]. "Verdadeiro dono da terra", dominando a cozinha, a vida sexual, as profissões técnicas, a música, alterando a língua, amante e confidente. Letrado, "felizes dos meninos que aprenderam a ler e a escrever com professores negros, doces e bons". O verdadeiro colonizador do Brasil. A mulher, submissa, "criada em ambiente rigorosamente patriarca", "vivendo sob a mais dura tirania dos pais – depois substituída pela tirania dos maridos"; só chamando o marido de "senhor". O menino, em casa judiando das negrinhas e dos moleques, "mas na sociedade dos mais velhos judiado era ele" conservando-se calado, ar seráfico, tomando a bênção dos mais velhos, dizendo "senhor meu pai" e "senhora minha mãe". Os três aliados; os escravos defensores "dos filhos contra os senhores pais", das mulheres de quinze anos contra os "senhores maridos" de quarenta e cinquenta, de sessenta e setenta. O amarelinho, menino mimado, franzino, acalentado pelas mucamas, pelas mães e madrinhas, sem gosto pela lides do engenho, sem pulso para o mando de *senhor*, saindo de casa para estudar nos seminários ou nas escolas das capitais do Brasil e da Europa, voltando imbuído de novas ideias, pronto para lutar contra a dominação (BASTOS, 2006, p. 53-54).

Segundo a autora (Bastos, 2006, p. 54), Freyre sugere que, o único hábil a compreendê-los é o intelectual capaz de desdobrar-se em cada uma dessas figuras, saindo de sua personalidade para tomar as dos outros. Ao tomá-los como personagens, Freyre busca demonstrar que estão aparentemente fora da lógica da história e, ao torná-los personagens, o autor também nos autoriza a tomar a sua construção como *narrativa*. Nessa narrativa da nação brasileira, todas as personagens são postas ante o herói colonizador: o senhor, o português. Todos carregam em relação ao senhor, consigo e, entre si, tensões marcadas por violência/cordialidade, presença/ausência, prazer/desprazer, inscritas em relações ambivalentes, determinadas tanto pela dimensão sexual quanto pela raça. A descrição realizada por Freyre (2000) do Filho Padre de Dona Sinhá é reveladora dessa característica do estereótipo no interior do discurso colonial.

Traços muito delicados. Um aspecto mais de moço que de rapaz: talvez um toque angélico no seu todo difícil de ser interpretado em puros termos biológicos. E outra vez devo dizer que esse já era meu filho de Dona Sinhá antes de ser o da fotografia que vi na casa de São João do Ribamar, enfeitada de flores: esse padrezinho que morreu antes de ser ordenado, mais moça que rapaz no seu aspecto angélico pela sua vida religiosa e sincera; e que, abandonado à vida mundana, teria talvez se esboçado num maricas de modos melifluamente afeminados, de olhos voltados para rapazes fortes com desejo de mulher lúbrica por homens ostensivamente machos (FREYRE, 2000, p. 32).

A ambivalência em função do estereótipo do discurso colonial encontra sua forma mais bem acabada na sociedade brasileira sublinhada pelo patriarcalismo, que articula poder racial e, ao mesmo tempo, um conjunto de práticas de regulação oriundas do sexismo. Uma forma de poder e regulação característica e constituinte da sociedade brasileira. Produto da colonização portuguesa, a família e, sobretudo, o patriarcado civilizador, veiculado à personagem do homem português, seria o núcleo das relações sociais brasileiras. Fora o patriarcalismo o grande responsável pela acomodação e conciliação de possíveis conflitos em nossa sociedade.

Seguindo esse raciocínio, o patriarcalismo enquanto aparato de poder colonial, tende a se apoiar no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas. Enquanto forma de conhecimento por meio da qual se exerce, através de uma economia mista entre raça e sexo, poder, regulação e vigilância, o patriarcalismo se transforma em um modo de governabilidade que ao delimitar os subalternos (*as criaturas de prometeu*), apropria, dirige e domina várias esferas de atividade. E, enquanto produtos do poder e do discurso colonial, as personagens de Freyre estão agregadas na narrativa da nação, inscritas em um sistema de representação que os torna inteiramente apreensíveis, forma de representação que estruturalmente se aproxima do realismo

(BHABHA, 2013, p. 124).

O TRANSITO INCOMPLETO

Embora não se reconheça essencialmente como um antropólogo, sociólogo ou romancista, Gilberto Freyre se afirmava caudatário direto das elaborações do antropólogo alemão Frantz Boas, radicado nos Estados Unidos (1858-1942). A escola antropológica *Culturalista Norte Americana*, como ficaram conhecidas as concepções boasianas, promove um movimento central em antropologia, qual seja, a desconexão entre raça e cultura, dissociando a suposta estreita relação entre essas duas dimensões, separando o que pertenceria ao biológico da esfera da cultura. Foi a *desnaturalização* dessa relação o fundamento que garantiu os veementes ataques ao conceito de raça, especialmente na década dos anos 1950.

No entanto, como o trabalho dos antropólogos Marisa Corrêa (2013[1998]) e Andreas Hofbauer (2006) demonstram que tal desnaturalização e transito teórico-metodológico, na ciência da cultura no Brasil, no caso de Freyre em particular, não se realizou, ao menos não completamente. Na primeira edição de *Casa Grande & Senzala* (1933) Gilberto Freyre declara que a diferenciação conceitual boasiana entre raça e cultura, “[...] entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e do meio [...]” são as concepções teóricas que orientam suas elaborações. “Neste critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura se assenta o plano desse ensaio” (HOFBAUER, 2006, p. 245). Nessa ordem de ideias, o pensamento de Freyre se apresenta como uma ruptura relativa ao racismo primitivo, substrato das políticas de branqueamento da população brasileira, característica transição do século XIX para o XX. A partir da obra do autor caminhamos da esfera da biologia para a esfera da cultura.

Segundo Hofbauer, a obra de Freyre revela que, embora reclamasse sua orientação boasiana, por vezes recorria a noções de “raças superiores” e “raças inferiores”, ou ainda, “raças atrasadas”. Em *Sobrados e Mocambos* (1936), o autor apresenta, inclusive, uma definição de raça que não faz jus às ideias de seu professor em Columbia, seja por falta de precisão científica, seja por não ter se convencido das palavras de Boas a respeito da raça:

Freyre (1951 [1936], III, p. 1080-1081) afirma – não sem antes rechaçar explicitamente qualquer noção de determinismo (étnico, geográfico, econômico) – que a raça, o meio físico e as técnicas de produção devem ser entendidos como “forças que condicionam o desenvolvimento humano, sem determinarem de modo rígido e uniforme”. E adianta: “A raça dará as predisposições; condicionará as especializações de cultura humana. Mas essas especializações desenvolve-as o ambiente total – ambiente social mais do que puramente física ou à classe a que pertença o indivíduo.” (HOFBAUER, 2006, p. 245, grifo

do autor).

Hofbauer prossegue argumentando que é possível encontrar em toda a obra de Freyre expressões como “povos atrasados” e “culturas adiantadas”, persistindo, portanto, a transposição das ideias ligadas ao discurso racial evolucionista do século XIX. Embora, para o autor, Freyre também não explique os critérios para a classificação entre as culturas mais ou menos adiantadas ou atrasadas. Todavia, seu texto não hesita em apostar que tais classificações hierárquicas foram orientadas pela ideia clássica de progresso (tratado como um “fenômeno neutro”, desvinculados a contextos históricos e a valores culturais específicos) (Hofbauer, 2006, p. 246).

Hofbauer (2006) demonstra que Freyre, por vezes, escorrega nos usos da(s) cultura(s), ora aproximando-se das orientações boasianas, ora estreitando relação com os discursos raciais do século XIX que concebia cultura no singular, como expressão da “civilização”. No limite, ao diferenciar o Brasil do que ocorrera nos Estados Unidos, afirma que a formação do povo brasileiro foi beneficiada pelo *melhor da cultura negra da África* (Hofbauer, 2006, p. 246, grifo nosso).

Partindo desde os últimos pontos destacados por Hofbauer (2006), o que nos chama atenção é a assertiva de que diferentemente do que aconteceu nos Estados Unidos, o Brasil recebera e se beneficiara do que há de *melhor da cultura negra da África*. Afirma que em determinados aspectos, especialmente, na arte e técnica, o negro superava o ameríndio e até o português devido à complexidade dos estoques culturais mais adiantados oriundos de África que vieram para Brasil (Bastos, 2006, p. 128).

Ao olharmos para essa questão a partir da produtividade do estereótipo do discurso colonial como produtor do sujeito colonial (colonizado e colonizador) a preocupação torna-se a compreensão da *representação* e, mais, a *interpretação* da diferença, nesse caso racial/cultural nas elaborações de Freyre. Quanto à representação e interpretação da diferença no interior do discurso colonial, certamente a crítica de Said (1990, p. 81) em *Orientalismo* é reveladora.

Filosoficamente, portanto, o tipo de linguagem, pensamento e visão, que eu venho chamando de orientalismo de modo muito geral, é uma forma de realismo radical; que é o hábito de lidar com questões, objetos, qualidades e regiões consideradas orientais, vai dignar, nomear, apontar, fixar, aquilo sobre o que está falando ou pensando através de uma palavra ou expressão, que é vista como algo que conquistou ou simplesmente é a realidade. O tempo verbal que empregam é o eterno atemporal; transmitem uma impressão de repetição e força. Para quase todas as funções é quase sempre suficiente usar a simples cópula é.

O FETICHE E A NARRATIVA PEDAGÓGICA DA NAÇÃO

Para problematizarmos esse aspecto é necessário adentrar a problemática por meio de uma

forma de estereótipo mais profunda: o *fetichismo* ou estereótipo enquanto fetichismo. Esse é território dos sonhos, imagens, fantasias, mitos, obsessões e requisitos (BHABHA, 2013, p. 125). Para que possamos compreender o fetichismo do estereótipo partiremos do papel designado ao “escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro”

Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela mesma amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. De que nos iniciou no amor físico e que nos transmitiu, no ranger da cama-de-vento, a primeira completa de homem. Do moleque que foi nosso companheiro no brinquedo. (FREYRE, 2003, p. 367).

Segundo Bhabha (2013, p. 125) reconhecer o estereótipo enquanto prática de representação é de certa forma nos aproximarmos das elaborações de Said (1990) quanto ao orientalismo. Said (1990) estabelece uma oposição entre duas cenas: o colonialismo latente que diz respeito ao inconsciente, escritos imaginativos e ideias essenciais; e o colonialismo manifesto, diacrônico, determinado histórico e discursivamente. O que lhe permite a correlação como sistema congruente de representação que é unificado através de uma *intenção político-ideológica*, que em suas palavras, assegura a Europa avançar segura e não meteoricamente sobre o oriente.

Segundo Bhabha, essas duas cenas estão colocadas em uma estrutura binária de divisão/correlação, o que mina a noção poder/conhecimento de Foucault, que reside na recusa de oposições entre essência/aparência, ideologia/ciência (BHABHA, 2013, p. 125-126). O argumento é que os sujeitos (colonizador e colonizado) estão sempre colocados de forma desproporcional nas relações de poder. Torna-se difícil, então, conceber enunciações históricas do discurso colonial sem que elas estejam sobredeterminadas, estrategicamente elaboradas ou deslocadas pela cena inconsciente do orientalismo latente (Bhabha, 2013, p. 126). Em outras palavras, o estereótipo enquanto fetichismo articula o histórico e a fantasia (o fetichismo como cena do desejo).

É o fetichismo que garante a excitação/hesitação contraditória de Freyre ao exaltar a contribuição das culturas negras africanas para construção da brasilidade e a volta repentina e repetitiva dos estereótipos de inferioridade racial do XIX. Enquanto forma contraditória de reconhecimento e repúdio da diferença racial/histórica/cultural, na sua necessária articulação de duas formas de poder, regulação e vigilância (raça-sexo) (Bhabha, 2013), o patriarcalismo sintetiza essa prática de representação.

Conhecem-se casos no Brasil não só de predileção mas de exclusivismo: homens brancos

que só gozam com negra. De rapaz de importante família rural de Pernambuco conta a tradição que foi impossível aos pais promoverem-lhe o casamento com primas ou outras moças brancas de famílias igualmente ilustres. Só queria saber de molecas. Outro caso, referiu-nos Raoul Dunlop de um jovem de conhecida família escravocrata do Sul: este para excitar-se diante da noiva branca precisou, nas primeiras noites de casado, de levar para a alcova a camisa úmida de suor, impregnada de bodum, da escrava negra sua amante. (FREYRE, 2003, p. 368).

Por fim, a isso se soma a forma que Freyre articula o tempo, em sua narrativa, da formação da nação brasileira. Temporalidade denominada por Bastos (2006) como roteiro sentimental. Suas andanças e descrições pelas ruas e praças parecem sugerir que “a identidade do lugar resiste ao fluxo do tempo”. Ao descrever o panorama transmite, como que pairando no ar, o espírito de homens pretéritos. Ao mesmo tempo, aparecem aos nossos olhos casas e assombrações: o presente é eivado de passado (Bastos, 2006, p. 48). Descreve o Recife como o masculino viril, o macho e também o lugar da política. A Olinda feminina, ao mesmo tempo, ascética e erótica, com a religiosidade das igrejas. Macho e fêmea se completam sem conflito. Uma única cidade. Mas nem tudo é tão simples. No verão existiria uma face feminina. Na mulher também viveria um homem (Bastos, 2006, p. 48-49).

Recife/Olinda, como Gilberto a(s) vê: cosmopolita e provinciana; democrática e autoritária; popular e aristocrática; republicana e monárquica; libertária e escravocrata; liberal e conservadora. Eis a marca freyriana que simbolizada na descrição do espaço: há em todas as coisas o aparente e o escondido: em todos os fenômenos, os contrários se encontram, convivem pacificamente. O que vale para o lugar se estende para as relações sociais: branco e negro; senhor e escravo; homem e mulher; adulto e menino. Essa dualidade aparentemente excludente encontrará sempre o equilíbrio: antagonismo em equilíbrio. (BASTOS, 2006, p. 49).

O que nos faz retornar as primeiras linhas dessa reflexão pois, mais do que uma descrição geográfica, o roteiro sentimental é um *tempo*, no fundo um *espaço-tempo* donde as coisas permanecem; como elas *são*. Tempo em que há a conciliação, é o *tempo da narrativa da nação*. Tempo de seu romance, em que ficção e história coincidem. Em que, assim como já averiguamos, fantasia (desejo) e história se amalgamam em uma linearidade temporal homogênea.

Era de fato uma Sinhá autêntica: muito senhora e muito brasileira; e nada cômica, nem no sentido em que ela dava a palavra cômica, nem ao outro. Gritou a Amaro e o moleque não tardou de aparecer, com o seu sorriso bom. Estava limpando as gaiolas dos passarinhos. Dona Sinhá com a voz de Wanderley, filha de senhor de engenho – com certeza de Sarinhaém, pensei eu -, disse ao molecote que trouxesse dois cafés bem quentinhos. [...]. Temi, porém, café forte. Disse-lhe então que recomendasse que para mim viesse café fraco. Ela compreendeu e disse a Amaro, na voz sempre autoritária, mas ao mesmo tempo muito doce na expressão dos olhos

e de rosto inteiro, que para mim trouxesse vinho do Porto. E baixinho, quase segredou ao bom negro: “daquela garrafa que está em cima da cômoda dos santos.” (FREYRE, 2000, p. 21-22).

O trecho acima ilustra de forma exemplar o tempo da narrativa da nação (roteiro sentimental), bem como explicita a sua principal e complexa estratégia de representação e interpelação cultural, que funciona em nome da nação moderna, mais precisamente, em nome de sua equação: um território, uma língua, um povo e uma cultura formam uma nação. Trata-se de uma *temporalidade* dupla de representação: o que foi, era e sempre será o mesmo. Essa estratégia tem por objetivo produzir uma temporalidade homogênea cuja potencialidade é normatizar aquele termo suplementar que também constitui e denuncia os limites da equação da nação-moderna, qual seja: a diferença racial/cultural/histórica. Essa temporalidade ao mesmo tempo escreve e narra a modernidade da nação como o evento e cotidiano e o advento do memorável (BHABHA, 2013, p. 231).

Segundo o autor, tratar as formações nacionais modernas a partir da noção de *narrativa* é uma forma de dar ênfase à dimensão temporal dessas entidades políticas. É essa temporalidade homogênea, vazia, atemporal, que possibilita aos historiadores da nacionalidade - transfixados no evento e nas origens, aos teóricos políticos possuídos pelas totalidades “modernas” da nação e valerem de fragmentos culturais, símbolos e monumentos. Os fixando nesse *espaço-tempo* homogêneo, que encontra sua imagem mais bem acabada nas linguagens diversas da crítica literária, que buscam retratar a enorme força da nação nas exposições da vida cotidiana, nos detalhes reveladores que emergem como metáforas e metonímias da vida nacional. Esses historicistas fascinados pela nação se furtam da pergunta essencial, da representação da nação como processo temporal (BHABHA, 2013, p. 232).

Nesse sentido, não é apenas o roteiro sentimental que atravessa toda a obra de Freyre, mas também a forma pela qual o autor se relaciona com tempo, nesse caso a tradição é central. Segundo Bastos, ao se deparar com as profundas mudanças que transcorrem na virada do século XIX para o XX, Freyre constata que, embora os tempos tenham mudado, os costumes permanecem. De que os elementos do passado continuaram a se desenvolver. Isso o faz um daqueles intelectuais que buscam compreensão das forças sociais que tem raiz no passado, com efeito, sendo, por vezes, considerado um romântico, conservador, regionalista e tradicionalista. Em outros termos, Gilberto Freyre quer mostrar como a ordem pretérita é constitutiva da ordem presente através das relações sociais, das atitudes e de modos de pensar, explícitos, submersos ou latentes que teriam sobrevivido

a mudança (BASTOS, 2006, p. 46).

Mas como falar de tradições em um país tão novo como o Brasil? É por meio *da invenção das tradições*, no sentido que Hobsbawm atribuiu ao termo, que o autor escreve/narra os seus textos dedicados à formação da nação – *Casa Grande & Senzala, Sobrados e Mocambos e Ordem e Progresso*. Narrativas escritas desde um espaço-tempo homogêneo, atemporal, mítico, mas, sobretudo, da acomodação e conciliação dos conflitos. É por isso que o método utilizado para a reconstrução da história é a *empatia*. Isso explica o fato da história em Gilberto Freyre não ser datada (BASTOS, 2006, p. 47). Assim, em *Dona Sinhá e o Filho Padre*, Freyre descreve com grande *empatia*, a partir de sua posição transfixada no tempo, em que ficção e história (entre o latente e o manifesto) se misturam à paisagem cotidiana da brasilidade através de suas *criaturas*. Quando ao tempo Freyre narra:

Haveria um tempo artisticamente fictício que fugisse ao domínio histórico mas fosse perseguido pelo histórico até que os dois tempos se tornarem, pelo menos em alguns casos, um tempo só? Haveria uma verdade aparentemente inventada – a da ficção – parecendo independente da história, mas de fato verdade histórica, a qual solta no ar – no ar psíquico – a sensibilidade ou a imaginação de algum novelista mais concentrado na sua procura de assunto ou personagem, a apreendesse por um processo metapsíquico ainda desconhecido? (FREYRE, 2000, p. 31).

Quanto ao roteiro sentimental, do tempo homogêneo e atemporal, em que a nação é narrada como evento do cotidiano e advento do memorável:

Comecei a dizer para mim mesmo: “São José não falha: continua a ter a coragem de ser não só um espaço como um tempo a parte dos outros espaços e dos outros tempos recifenses”. Recifenses só não: brasileiros. Isto mesmo: brasileiros. (FREYRE, 2000, p.16).

Essa *temporalidade* dupla da nação, essa ambivalência, garante que o tempo seja fixado de tal forma que a nação sempre foi, era e será representada como uma *unidade cultural holística, estática e coesa*. Para tanto, Bhabha vai destacar, por um lado, o caráter pedagógico nacionalista da narrativa, enquanto prática representacional que se baseia no preestabelecido ou na origem histórica constituída no passado; por outro também consiste em um processo de significação que deve obliterar qualquer presença anterior, dessa forma estabelecendo para si o *status* de contemporânea, no qual a vida nacional é readmitida e reiterada (BHABHA, 2013, p. 237). Parafrazeando o próprio Freyre (2000), a nação é escrita/narrada na paisagem de um *moleque* chamado Amaro, tão retintamente preto que parecia um pajem de José de Alencar, sempre solícito com um sorriso bom; e

em uma Dona Sinhá que se apresenta docemente familiar no porte, na figura, na voz, causam a estranha e permanente impressão de *déjà vu*.

CONCLUSÃO: RACISMO E REPRESENTAÇÃO

Aqui podemos começar a concluir a nossa reflexão. Fanon ao salientar a mudança de uma forma de racismo mais rudimentar e arcaico, para uma mais sofisticada, denota que essa transformação está intimamente associada ao processo de complexificação dos meios de produção. A evolução das relações econômicas, a perfeição dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, logo das formas de racismo (FANON, 1970, p. 39). Dito de outro modo, é a *transição* de sociedades tradicionais para sociedades modernas o elemento que deflagra esse deslocamento. Essa premissa fanoniana é um ponto de inflexão que ao mesmo tempo me possibilita retomar um dos temas centrais, segundo Bastos (2006), da obra de Freyre.

Segundo Bastos, um dos aspectos principais da obra de Freyre é a sua preocupação com a *transição*: a passagem do trabalho escravo ao trabalho livre, da monarquia à república, do campo à cidade. E que, todavia, esses processos profundos de transformação não levam a uma ruptura no seio da sociedade, justamente, por causa da articulação entre patriarcalismo, etnias/culturas e trópico. Dessa articulação emerge a principal característica da nação brasileira: a conciliação (BASTOS, 2006, p. 12). Sendo o patriarcalismo, a pedra angular dessa conciliação, que mesmo em decadência (processo descrito em Sobrados e Mocambos) garantiu a interpenetração de valores sociais de caráter diversificado; através dele operou uma síntese não conflituosa que impediu rupturas. Sob essa conciliação tipicamente brasileira, na mudança alteram-se as formas e o acessório, mas o substantivo permaneceu. A transformação não se processou de modo linear; tem a conformação de um labirinto, seu trabalho busca a reconstrução desses caminhos sinuosos (BASTOS, 2006, p. 13-14).

De fato, nesse processo de transição, partindo desde a inflexão fanoniana, a forma e o acessório mudaram, mas o substantivo permaneceu. A complexa síntese cultural elaborada por Freyre que se sintetiza sob as linhas do termo *mestiçagem* e ampliada sob o *lusotropicalismo* e que encontra forma mais refinada na *democracia racial*, é operada enquanto aparato epistemológico na interpretação do Brasil. Tal aparato, inegavelmente, produziu um conjunto de deslocamentos no trato da diferença racial que por sua vez ressoaram decisivamente na formação da sociedade brasileira.

No entanto, partindo não de uma leitura, mas das problematizações desenvolvidas ao longo de nossa reflexão, com base em Fanon (2008, 1970) e Bhabha (2013) é possível afirmar que, muito embora Freyre desloque o arcabouço utilizado para a compreensão e interpretação da sociedade brasileira, o substantivo continua colaborando para a reificação de uma sociedade de caráter colonial, ou melhor dizendo, pós-colonial. Dessas problematizações, podemos desdobrar que as elaborações de Freyre podem ser compreendidas, e esse é um aspecto já presente como prerrogativa inicial, como uma forma de *discurso colonial*. Enquanto tal, esse foi o intuito da argumentação, articular um conjunto de características, no fundo estratégias de representação que, intencionalmente ou não, corroboram para uma intrincada relação entre contexto colonial, racialização e cultura, sobretudo entre os dois últimos. Isto se dá por meio do estereótipo e de suas três categorias constitutivas – ambivalência, essencialismo sincrônico e fetiche -, um refinado processo de fixação cultural (racialização).

A profunda radicalidade desse processo é sublinhada por Bhabha (2013) ao denunciar que o estereótipo é uma forma de *conhecimento* e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido; de reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas. Enquanto prática colonial de representação, o discurso colonial e/ou as elaborações de Freyre dão acesso a identidades marcadas pela fantasia e desejo da origem e que, por consequência, definem-se como um *conhecimento estereotipado*.

O discurso racista estereotípico, em seu momento colonial inscreve uma forma de governamentalidade que se baseia em uma cisão produtiva em sua constituição do saber e exercício do poder. Algumas de suas práticas reconhecem a diferença de raça, cultura e história como sendo elaborada por saberes estereotípicos, teorias raciais, experiência colonial administrativa, institucionaliza uma série de ideologias políticas e culturais [...]. Ao “*conhecer*” (grifo nosso) a população nativa nesses termos, formas discriminatórias e autoritárias de controle político são consideradas apropriadas. A população colonizada é tomada como causa e efeito do sistema presa no círculo de interpretação. (BHABHA 2013, p. 141-142).

De forma geral, as ideias de Freyre, que aparecem como uma outra perspectiva relativa ao racismo biológico do final do século XIX, são uma forma muito mais complexa e sofisticada de *racismo cultural* (FANON, 1970).

As sínteses desse processo – a mestiçagem e a democracia racial enquanto narrativa da nação – remontam aquilo que Hall (2010, p. 423) denomina de *regimes racializados de representação*. Segundo a taxonomia do autor, é possível identificar três desses regimes: o primeiro, o contato que ocorreu no século XVI entre os comerciantes europeus e os reinos africanos; o segundo, a colonização europeia da África e da Ásia e o controle do território colonial; e o terceiro,

diz respeito à migração do terceiro mundo para a Europa e América do Norte após o fim da 2ª Guerra Mundial. Em cada um desses momentos, houve um conjunto de práticas e figuras destinadas a representar a diferença, nesse caso racial, na cultura popular do ocidente.

Embora as construções de Freyre extrapolem as experiências analisadas por Hall (2010), em especial as duas últimas classificações, a noção de *regime racializado de representação* tende a ser profícua, não apenas porque o autor também destaca o estereótipo como principal prática significativa debruçada sobre a diferença no ocidente, mas, por outras duas premissas subjacentes à sua assertiva. A primeira é a de que a despeito da mudança do regime de representação, este permanece *racializado*; e a segunda indicando que cada transição implica na mudança das *relações de representação*. Nessa ordem de ideias, há uma transição entre regimes e relações de representação inaugurada nas concepções de Freyre, porém, o substantivo permanece.

Trabalhando com Hofbauer (2006), torna-se mais profunda a análise, ao correlacionarmos sua tese a de Bhabha (2013), Hall (2010) e Fanon (2008): na medida em que o estereótipo implica em processos de subjetivação/identificação inscritos em um regime de representação racializado, redundando em formas de conhecimento estereotípico, que oscila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido. Os infundáveis ideais de branqueamento enunciados por Hofbauer (2006) são, nesse sentido, mascaramentos metafóricos da negrura que deve ser então ocultada, garantindo ao estereótipo a sua fixidez fantasmática – sempre as mesmas histórias sobre a animalidade do negro. Ou em nosso caso: o *melhor da cultura africana*, o *sorriso bom de Amaro*, ou a *mulata que nos iniciou no amor carnal*, a *brasilidade conciliadora e mestiça*. Todas essas infundáveis reformulações são traduzidas de forma sintética no título fanoniano *Pele negra, máscaras brancas*.

O que nossa reflexão nos permite concluir: a mestiçagem e a democracia racial têm a capacidade não apenas de se posicionar como um obstáculo ideológico a construção de uma identidade negra em detrimento de uma identidade nacional (Munanga, 1999). A democracia racial, enquanto mito, perpetua e (re)produz as desigualdades entre brancos e negros no Brasil (Guimarães, 2002). Ao compreender a mestiçagem e a democracia racial como uma forma complexa e sofisticada de *racismo cultural*, se é possível extrair mais uma consequência de seus desdobramentos.

Ambas, reinscrevem, reificam e reencenam o drama e as cenas da relação colonial (pós-colonial) cotidianamente. Nas formas de conhecimento (reconhecimento e repúdio da diferença racial/cultural/histórica), nas possibilidades de subjetivação/identificação (estereotipadas e

fetichizadas), nas formas de governabilidade, regulação, normatização e vigilância na política. A mestiçagem e a democracia racial, em seus efeitos, contribuem para a formação do que Hall (1980) denomina de sociedades racialmente estruturadas em dominância. A última letra é de Fanon, pois sempre nos depararmos com as seguintes palavras: a relação/diferença colonial está sendo (re)posta: “Preto sujo!” Ou simplesmente: “Olhe, um preto!” (Fanon, 2008, p. 103).

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. Comunidades Imaginadas. Companhia da Letras, 2008[1983].
- BASTOS, E. R. As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira. São Paulo: GLOBAL, 2006.
- BHABHA, H. O entrelugar das culturas. In: BHABHA, H. O bazar global e o clube dos cavaleiros ingleses. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- BHABHA, H. O local da cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013 [1998].
- CÉSAIRE, AIMÉ. Discurso sobre o colonialismo. LIVRARIA DE SA COSTA EDITORA, 1978[1955].
- CORREA, M. As ilusões da liberdade: a escola de Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil. Fundação Osvaldo Cruz, 2013[1998].
- DIOP, C, A. The African origin of civilization myth or reality. Lawrence Hill & Co., 1974[1955].
- DECRAENE, P. O Pan-Africanismo. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1962.
- FANON, F. Racismo e cultural. In: FANON, F. Em defesa da revolução Africana. Lisboa: Livraria Sá da Costa. 1970. Original de 1956.
- FANON, F. Os condenados da terra. Juiz de fora: Ed. UFJF, 2005.
- FANON, F. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008[1952].
- FAUSTINO, D, M. “Porque Fanon? Por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. Tese de Doutorado – Universidade Federal de São Carlos, 2015.
- FREYRE, G. Casa-Grande & Senzala: formação família brasileira sobre o regime patriarcal. São Paulo: Global, 2003[1933].

FREYRE, G. Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano. São Paulo: Global, 2006 [1936].

FREYRE, G. Dona Sinhá e o Filho Padre. Editora EDIOURO, 2000[1964].

GATES, H, L, Jr. Critical Fanonism; In: Critical Inquiry, Vol. 17, No. 3, 1991, p. 457-470.

GORDON, L. What Fanon sad. Fordham University Press, 2015.

GUIMARÃES, A. S. A. Classes, raças e democracia. São Paulo: Ed. 34, 2002.

HALL, S. Race, articulation and societies structured in dominance; In: Sociological theories: race and colonialism. Unesco, 1980.

HALL, S. The after-life of Frantz: why Fanon? Why now? Why Black Skin, White Masks?, In: READ, L. (Ed) The fact of Blackness: Frantz Fanon and the visual representation, Institute of Contemporary Art, Seattle, Bay Press, 1996, p. 186 - 204.

HALL, S. Sin garantías: trayectorias y problemáticas em estúdios culturales. Evióon Editores. 2010 [1989].

HENRY, P. Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy, New York, Routledge, 2000.

HOFBAUER, A. Uma história de branqueamento ou o negro em questão. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

MUNANGA, K. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

PALLARES-BURKE, M, L. Gilberto Fryre: um vitoriano no trópicos. Editora Unesp, 2005.

PALLARES-BURKE, M, L. O triunfo do fracasso: Rüdiger Bilden, o amigo esquecido de Gilberto Freyre. Editora Unesp, 2012.

RESISTÊNCIA, CONFLITOS E COSTUMES NA BAHIA ESCRAVISTA SOB O OLHAR DA HISTÓRIA SOCIAL

THE SOCIAL HISTORY AND THE RESISTENCE, CONFLICTS AND CUSTUMS IN SLAVERY BAHIA

Valéria Amim (Autora)¹

Lismar Lucas Santos dos Reis(Coautor)²

Resumo: Objetiva-se discutir questões relacionadas ao negro e seus processos de resistência na Bahia do Século XIX, apresentadas sob a ótica da recente historiografia brasileira, uma vez que a escravidão marcou expressivamente os contornos da sociedade colonial e é refletida hoje de inúmeras maneiras por meio das relações raciais, desigualdades sociais e culturais. Com isso pretende-se refletir sobre aspectos do cotidiano da população escravizada, sua capacidade de negociar, de se mobilizar e de se expressar segundo seus valores religiosos e culturais. Utilizando-se de fragmentos de algumas obras de historiadores como Stuart Schwartz, João Reis, entre outros, buscou-se descrever algumas características fundamentais que são perceptíveis sob a ótica da história vista “de baixo” ao analisar, em específico, os desdobramentos históricos de duas regiões: o Sul da Bahia e Salvador, apontando uma perspectiva de compreensão mais ampla da história do Brasil em resposta às consequências teóricas e sistêmicas trazidas pela escravidão.

Palavras-chave: Sul da Bahia; Salvador; Resistência escrava.

Abstract: This paper aims to discuss questions about the Brazilian black people and their processes of resistance in Bahia in the XIX century. We approach the discussing considering the perspective adopted by the recent Brazilian historiography, since the slavery marked significantly the contours of the colonial culture and is reflected nowadays, in many scopes, through the racial relations, social and culture inequality. By these means, we intent to reflect about the aspects of enslaved people’s daily life, their ability to negotiate, mobilize, and to express themselves according their religious and cultural values. Using fragments of some books written by historians like Stuart Schwartz, João José Reis and others, we intended to describe some fundamental aspects that are noticeable in “History from below” point of view analyzing the historical unfolding of two regions: the south of Bahia and Salvador, bringing forward a wider perspective of Brazilian history’s comprehension in response to the theories consequences brought by slavery.

Key words: South of Bahia; Salvador; Slavery resistance.

Os mais de 300 anos de escravidão negra e seus desdobramentos são temas de trabalhos produzidos tanto pela historiografia brasileira quanto pelos chamados “brasilianistas”, historiadores estrangeiros que mergulharam nos documentos no intuito de contribuir para a construção da

1 Doutora em Cultura e Sociedade pela Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia - UFBA, Salvador, BA. Professora titular do Curso de Comunicação Social no Departamento de Letras e Artes - DLA da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC, Ilhéus, BA. Pesquisadora do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais – KÀWÉ/NEABs da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC e coordenadora do projeto de pesquisa "A tradição Ijexá no Sul da Bahia".

2 Graduando em História (Licenciatura) pela Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC, Ilhéus, BA. Bolsista de Iniciação Científica no projeto de pesquisa "As interfaces entre as práticas religiosas e as manifestações culturais: os quilombos de Itacaré, BA" (2017-2018) no Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais – KÀWÉ/NEABs, orientado pela professora doutora Valéria Amim.

narrativa histórica brasileira. Um marco divisório para os estudos voltados à escravidão deu-se a partir do centenário da abolição. Neste sentido, temos bem marcados dois períodos distintos: os estudos produzidos anteriormente ao centenário e aqueles influenciados pela nova historiografia brasileira após 1988.

Essa atenção voltada ao período entre 1538³ e 1888 se explica pelas singularidades da escravidão brasileira e, principalmente, por suas formas de resistência, tendo em vista que o sistema escravista fez parte da vida cotidiana brasileira pelo menos até a segunda metade do século XIX. Entretanto, cabe ressaltar que tal destaque começou a ser dado pelos historiadores somente em meados do século passado, em especial, os influenciados pela História Social Inglesa. Conhecida como “A História Vista de Baixo”, essa corrente historiográfica teve sua ascensão na Inglaterra e se espalhou pelo mundo em poucos anos. O Marxismo, sua principal influência no método de análise das sociedades, trouxe uma visão diferente sobre quais deveriam ser os sujeitos estudados pela historiografia, e são justamente aqueles negligenciados pelas tendências historiográficas anteriores: os escravizados, os vencidos, os excluídos, os explorados.

A história do Brasil começou então a ser reescrita sob uma nova ótica. Os trabalhos historiográficos anteriores, por sua vez, evidenciavam uma relação de poder unilateral, representando o sujeito escravizado como um ser que não se organizava e resistia para mudar a realidade na qual estava inserido, apresentando, na maioria das vezes, descrições folclorizadas das tradições africanas no estudo da vida dos escravos. Todavia, situações adversas apontam para um contexto situado entre um comportamento passivo e agressivo: o de negociação. Este viria a imprimir um novo modo de vida singular, mediado por experiências, tradições culturais e religiosas compartilhadas entre os escravos e os forros frente à classe de senhores. Além disso, é preciso compreender que os negros escravizados, ainda, sofreram a influência das constantes mudanças que ocorriam na estrutura social vigente, próprias de uma Colônia que emergia, além de viverem “[...] sob a pressão cultural do europeu branco, católico e da dupla política seguida pelo Estado português, representado por seus governadores, e da Igreja Católica, representada por seus monges [...]” (BASTIDE, 1971, p.32).

Devido aos trabalhos historiográficos recentes que versam sobre a cidade de Salvador e a Região Sul da Bahia, esses territórios são hoje conhecidos mundialmente por conta de suas peculiaridades no que diz respeito às relações escravistas que neles se estabeleceram. Nesse texto analisaremos a percepção de alguns eventos específicos que tomaram destaque nos escritos de grandes historiadores e deixaram claro que a Bahia foi marcada pelos mais diversos tipos de

3 A primeira leva de escravos desembarcados no Brasil data do ano de 1538, segundo Pantoja e Saraiva (1999).

situações particulares no contexto da escravidão. Foram eles o levante negro do Engenho de Santana em 1789; a devassa do Quilombo do Oitizeiro em 1806 - ambos no Sul da Bahia -, a invasão do Candomblé Accú em 1829, a trajetória de vida do ex escravo Domingos Sodré e a revolta da Cemiterada em 1836 – na cidade de Salvador.

Nessa nova perspectiva, historiadores como Stuart Schwartz e João José Reis se destacaram ao priorizarem análises sobre esses desdobramentos históricos. Em seus escritos sobre o Brasil escravista e as singularidades das relações imersas em seu interior, Reis demonstra uma exímia capacidade de tornar clara sua linha de pesquisa e seu método de análise histórica. Tendo como orientador em seus cursos de mestrado e doutorado o historiador brasilianista Stuart Schwartz, é possível perceber algumas semelhanças na forma como ambos constroem uma narrativa sobre o cenário da escravidão brasileira. As práticas intermediárias que se colocam entre um comportamento de agressividade e de passividade do sujeito escravizado são um grande exemplo dessas semelhanças, além disso, percebe-se nessas análises a forte presença de uma natureza africana, especialmente, na cultura escrava baiana.

O Engenho de Santana em Ilhéus, por exemplo, aparece, ora com grande destaque ora tímido, recorrentemente nas obras de ambos como um espaço que presenciou as mais diversas formas de resistência à escravidão. Mas, essas formas de resistência não se expressavam apenas através da fuga ou do embate físico, as sabotagens e o corpo mole eram mais recorrentes do que se imagina. Em sua trajetória *sui generis*, o Santana foi palco de uma grande contestação do que era definido pela ideologia escravista. Um exemplo claro é a disposição territorial do próprio engenho, no qual a moradia dos escravos se localizava em um morro íngreme, longe da visão do administrador, além disso, as portas se mantinham trancadas, o que favorecia as recorrentes “fugas noturnas”. Percebe-se também nas relações entre senhores e escravos, o caráter paternalista, além do incentivo ao casamento entre escravos e a formação de famílias, pensado especialmente como uma forma de suprimir gastos com o cuidado dos escravos, já que, se um escravo caísse doente, haveriam pessoas que poderiam cuidá-lo, sem a necessidade de uma mobilização da casa grande, e também a presença de uma botica com medicamentos no engenho, no intuito de atender casos que precisassem de uma maior assistência. Tal fato reflete o interesse dos senhores de escravo em mantê-los vivos e ativos no trabalho, afinal um escravo a menos significava prejuízos na produção. Entretanto, há relatos de que os escravos souberam extrair grandes proveitos desses benefícios, uma vez que,

[...] descobriram serem os problemas físicos e psicológicos uma das mais eficazes formas de fugir das organizações da vida na propriedade. Cativas menstruadas não só não lidavam

com água, segundo o costume geral, mas também não trabalhavam ou iam à missa e às vezes ficavam na cama por duas ou três semanas. As mulheres que haviam dado à luz recentemente, os escravos que tinham um dente extraído ou que se recuperavam de uma doença recusavam-se, todos, a assistir à missa, alegando que o “cheiro dos mortos” era-lhes prejudicial (SCHWARTZ, 1988, p. 329).



Figura 1: Fotografia atual da Igreja de Nossa Senhora de Santana construída no Engenho de Santana durante o século XVII

A resistência à escravidão, a formação e a defesa de comunidades de escravos fugitivos se estabeleceram em resposta ao sistema escravista. Reis, tal qual Schwartz, afina o debate historiográfico ao introduzir as peculiaridades da escravidão no processo de formação social brasileiro, inserindo uma abordagem que não reduz os acontecimentos à oposição estrutural entre senhores e escravos, constante nas análises anteriores sobre a resistência escrava no Brasil. Observa que os cativos forjaram uma particular sabedoria política, alcançando espaços de negociação no interior de uma sociedade escravista. Segundo Reis “[...] o escravo africano soube dançar, cantar, criar novas instituições, e relações religiosas e seculares, enganar seu senhor, às vezes envenená-lo, defender sua família, sabotar a produção, fingir-se doente, fugir do engenho, lutar quando possível e acomodar-se quando conveniente” (1983, p.107).

A natureza intrínseca na relação de negociação entre senhores e escravos demonstra subliminarmente “espaços sociais” produzidos pelos escravos, além de destacar recorrentemente, a centralidade da mão de obra escrava na economia e no sistema social e cultural vigente no Brasil. Como bem sabemos a escravidão não se rompia nas porteiras das fazendas ou dos engenhos, ao contrário, se constituía inserida na lei geral de propriedade, e neste sentido, compunha uma ordem socialmente aceita. O que significa pensar, que era a sociedade escravista, impregnada com seus ideais, seus valores, com sua maneira de perceber a realidade, e imprimindo formas de ser e de se

fazer presente, claramente no seio social, o grande obstáculo às fugas e insurreições. Reis situa claramente essa forma “de estar e ser”, vigente no sistema escravista colonial, como paradigma ideológico colonial (REIS, 1989, p.66).

A economia colonial, baseada na mão de obra escrava, insere ao debate sócio histórico o protagonismo não só de senhores, mas, sobretudo, dos escravos, inserindo em um ambiente de violência, intransigências, de trabalho disciplinado, um espaço social tecido ora por barganhas e negociações, ora por conflitos, insurreições e fugas. Neste sentido, como bem situa Schartz “[...] os escravos não formavam uma comunidade igual a qualquer outra. Eles eram uma força de trabalho, e os trabalhos forçados prestados a outros orientavam praticamente todos os aspectos da sua situação” (SCHWARTZ, 2001, p. 89). Eram, pois, as quebras de compromissos, e acordos anteriormente firmados entre senhores e escravizados, a principal motivação para as revoltas. Outrossim, os castigos corporais, intrínsecos ao paradigma ideológico colonial pesaram menos como fator determinante das revoltas e fugas do que a ruptura dos acordos ou de costumes já estabelecidos. Estas rupturas instigaram fortes reações coletivas, inserindo nesses “espaços sociais”, a negociação como uma forma de retorno ao trabalho dentro do complexo negociação/resistência. Reestabelecer antigas normas de trabalho, que implicavam diretamente com os direitos já adquiridos, esteve na raiz de revoltas, levantes e fugas, demonstrando que “[...] existia em cada escravo ideias claras, baseadas nos costumes e em conquistas individuais, do que seria, digamos, uma dominação aceitável” (REIS, 1989, p. 67), o que incitou recorrentemente espaços sociais de negociação, entre essas, a chamada “brecha camponesa” que nada mais era que uma das formas de controle e manutenção da ordem, desenvolvidas pelo sistema escravista.

Os estudos no Brasil sobre esse aspecto, entretanto, esbarram no pensamento tradicional da historiografia que via nas negociações, e por assim dizer, na chamada “brecha camponesa”, uma atitude de liberalidade por parte dos senhores, uma vez que os escravos enquanto propriedade de outrem ou mesmo como instrumentos de produção, não teriam uma economia própria. Com o intuito de melhor compreendermos tal fenômeno é preciso darmos conta de que o controle e a vigilância perpassam as atividades cotidianas da fazenda escravista. Implica compreender que “o imperativo de organizar, controlar e aumentar a produtividade do trabalho escravo foi maior do que a preocupação em conservar as plantações” (REIS, 1989, p.27). A “brecha camponesa” consistia na cessão de um pedaço de terra (em usufruto), por parte do senhor, ao escravo, e a folga semanal para que esta terra fosse trabalhada. Desta maneira, o senhor aumentava a produção de gêneros alimentícios que eram necessários à escravaria, além de oportunizar ao cativo uma forma de escapar

das pressões resultantes da escravidão. Esta abordagem sobre a “brecha camponesa” é uma dentre as mais variadas formas de pensar e denominar a economia própria dos escravos dentro das fazendas. A documentação existente no século XIX refere-se exaustivamente sobre a questão da segurança, destacando, neste sentido, uma preocupação maior com as revoltas e insurreições. Tanto assim, que 1854 os cafeicultores do atual município de Vassouras no Rio de Janeiro, reuniram-se e recomendaram um conjunto de seis medidas “prudentes e moderadas” que deveriam ser adotadas em todas as fazendas. As três primeiras eram repressivas: a proporcionalidade entre pessoas livres e escravas; armas correspondentes ao número de pessoas livres; manter vigilância constante dos escravos. As demais medidas não apelavam diretamente para força, mas, principalmente, para ideologia: “[...] permitir e mesmo promover divertimento entre os escravos (...) quem se diverte não conspira; promover por todos os meios o desenvolvimento das ideias religiosas; e finalmente, “permitir que os escravos tenham roças e se liguem ao solo pelo amor a propriedade; o escravo que possui nem foge, nem faz desordens” (REIS, 1989, p.29).

Por fim, cabe ainda dizer que a “brecha camponesa” não se constituiu como a única forma de prover uma economia aos cativos, uma vez que estes forjaram outras possibilidades de remuneração. Todavia, ela cumpriu, sobremaneira, seu papel como mecanismo de controle e regulação da força de trabalho da escravaria. Além disso, nenhum sistema até os dias de hoje viabilizou-se apenas por meio da força e da violência, não seria o sistema escravista, portanto, uma exceção.

Um dos mais emblemáticos eventos de levante negro que teve o Engenho de Santana, situado em Ilhéus, Bahia como palco foi à rebelião escrava em 1789. Os escravos, durante o período em que se encontravam levantados, propuseram e encaminharam à administração do engenho, um tratado de paz como instrumento de negociação e retorno ao trabalho. O referido tratado continha 19 exigências ordenadas segundo seus principais interesses. Eram demandas muito claras, e ao mesmo tempo reveladoras, tanto em seus conteúdos quanto em suas omissões e silêncios. Na análise de um documento histórico nos diz Reis é preciso considerar que “[...] um documento vale, naturalmente apenas pelo que diz, mas também por suas ausências e por seus silêncios” (REIS, 1989, p. 67). Das 19 exigências, 13 se dirigiam ao trabalho, e as demais diziam respeito à economia interna dos escravos, demonstrando o desenvolvimento de estratégias para alcançar espaços de autonomia e de melhores condições de vida. Nesse sentido, o documento se torna singular ao desvelar o protagonismo dos escravos no agenciamento da história, com habilidades para expressar seus interesses por meio de reivindicações, que via de regra, transcorriam sob pressões e conflitos,

tencionando, assim, mudanças no regime que os oprimia (REIS, 1989; SCHWARTZ, 2001).

Os negros escravizados exigiam a concessão das terras alagadas para o plantio de alimentos para subsistência, entre outras reivindicações, como a possibilidade de “(...) brincar, folgar, e cantar em todos os tempos que quisermos, sem que nos empeça, e nem seja preciso licença” (REIS, 1983, p. 124). Apesar de malsucedido, o levante e o tratado de paz representaram, sob a ótica de alguns historiadores, um marco no surgimento de movimentos sociais que emergiram em situações de contradição do modelo de produção colonial, além de serem fontes importantes para demonstrar o poder de negociação e a força da população escrava quando seus interesses eram colocados em jogo.

Entre as várias expressões de resistência, a formação dos quilombos foi uma das mais importantes. Apesar de estarem situados em “lugares protegidos”, as comunidades quilombolas, na maioria das vezes se encontravam nas proximidades dos engenhos, fazendas, vilas e cidades, na *fronteira da escravidão*, onde era possível manter laços e criar uma rede de apoio e interesses que envolvia escravos, negros livres e mesmo brancos, de quem recebiam informações sobre a circulação das tropas e outros assuntos estratégicos relacionados à guarda e defesa das comunidades. Afirma Reis “[...] com essa gente eles trabalhavam, se acoitavam, negociavam alimentos, armas, munições e outros produtos; com escravos e libertos podiam manter laços afetivos, amigáveis, parentais e outros” (1995-96 p.18). Dessa maneira, Reis (1995) rompe com a ideia de isolamento e autossuficiência dos quilombos. Com relação à sua formação populacional, ele chama atenção para a diversidade dos sujeitos que convergiam para os quilombos: embora houvesse uma predominância dos africanos e seus descendentes, havia soldados desertores, aqueles perseguidos pela justiça secular e eclesiástica, vendedores, índios ou simples aventureiros. O que exigiu, em certa medida, de seus habitantes um olhar diferenciado sobre as diferenças, afim de que novos laços de solidariedade fossem forjados e culturas pudessem ser recriadas nos Quilombos.

Um exemplo significativo desta condição foi o Quilombo do Oitizeiro situado em Itacaré, Sul da Bahia. A história desse quilombo evidência uma tessitura entre as comunidades quilombolas de Itacaré⁴. Ela integra a memória coletiva dessas comunidades fornecendo elementos na explicação e compreensão de suas realidades e histórias, influenciando as relações sociais, inclusive parentais entre as linhagens ancestrais. Os quilombolas de Itacaré se reconhecem também como uma dispersão do Oitizeiro após sua devassa. Segundo a descrição:

O quilombo do Oitizeiro estava localizado nas imediações da vila de Barra do Rio de

4 Atualmente 5 comunidades são reconhecidas pela Fundação Palmares, são elas: Fojo, Serra de Água, João Rodrigues, Santo Amaro e Porto de Trás, este último reconhecido como quilombo urbano.

Contas (atual Itacaré), onde fora instalado fazia talvez alguns anos, sem que providências tivessem sido tomadas para combatê-lo. No início de maio de 1806, o governador deu início a seu plano para assaltar o Oitizeiro. [...] A operação foi fulminante e bem-sucedida. Além de assaltar, prender e dispersar os moradores do Oitizeiro, os soldados palmearam a região atrás de negros fugidos entre fins de junho de 1806 e início de março de 1807. [...] porém, a devassa feita para investigar o quilombo do Oitizeiro revelaria uma comunidade que não se encaixava no modelo convencional de agrupamento de negros fugidos. No local viviam pequenos lavradores de mandioca com seus escravos e tanto estes como aqueles recrutavam quilombolas para trabalharem em suas respectivas lavouras. Isso era o quilombo. Ou seja, senhores e escravos, os moradores permanentes do Oitizeiro, agiam como coiteiros e empregadores de negros fugidos, que trabalhavam em regime de meação nos mandiocais e na produção da farinha, que era vendida para o mercado local, como também para Salvador e seu Recôncavo. Parte da farinha servia para abastecer os numerosos navios negreiros que àquela altura atravessavam o Atlântico continuamente em busca de novos braços para a escravidão brasileira. Tínhamos então no Oitizeiro um quilombo peculiar, integrado à economia regional e, mesmo, atlântica, onde convivia uma variedade de tipos sociais, além de escravos em fuga do jugo de seus senhores. Alguns desses escravos, ademais, empreendiam uma fuga temporária com o objetivo de procurar novos senhores que os comprassem dos atuais, estes, sem dúvida, por eles considerados despóticos além do suportável. Assim, se o conde da Ponte desembarcou na Bahia com um modelo idealizado de quilombo em mente, ao ler a devassa do Oitizeiro entenderia que a situação era mais complicada, pois os escravos, mesmo na resistência, não estavam isolados, mas participavam de redes às vezes sólidas de interesses com setores livres da sociedade (REIS, 2008, p.109).

A história oficial do Oitizeiro desvela as relações que existiam entre o quilombo e a sociedade. Tais relações se afastam daquelas tradicionalmente relatadas nas histórias difundidas por modelos consagrados, como “Palmares”, no qual as comunidades se rebelavam contra escravidão, fugiam e se organizavam longe do local onde eram mantidos como escravas e escravos. Definitivamente, no Oitizeiro, a vida circulava em torno das negociações advindas das relações socioeconômicas que sustentavam a economia da vila, subsidiada pelo cultivo da mandioca, cuja produção estava integrada ao mercado regional. Vale ressaltar que isto não invalida a existência e manutenção da prática escravocrata nessa região, no entanto, suas diversas roupagens sugerem e representam muito mais do que costumeiramente se reproduz.

A terra ocupada pelos quilombolas que viviam no Oitizeiro, em quase sua totalidade, pertencia ao lavrador Balthasar da Rocha, considerado o principal coiteiro⁵ na devassa ocorrida em 1806. Escravizados de diversas localidades fugiam e uniam-se aos deste quilombo que armados podiam se defender dos rastreadores e capitães do mato. As tensões decorrentes dessas relações de trabalho e seus desdobramentos sugerem, de um lado, uma alternativa para o maior

5 Couto (ou coito) compreende-se por terra coutada ou aquela onde se podiam asilar os criminosos, onde não entrava a justiça do rei (em Portugal e no Brasil-Colônia). A variação “Coiteiro” aplicada no nordeste brasileiro, significa, segundo Ferreira: “aquele que dá coito, [homígio], [refúgio] ou asilo a bandidos [ou alguém de reputação suspeita]” (2000 p. 162).

desenvolvimento da produção de farinha da família Rocha que, segundo a testemunha T9 da devassa “davam todo auxílio aos negros fugidos” (REIS; GOMES, 1996, p. 354), de outro, evidencia o aspecto libertário do povo negro que tencionou a criação de um modelo não-convencional de escravidão, o que certamente modificava a sua qualidade de vida. O que indica e Reis (1996) desconfiava disso, que os negros escravos não se furtavam à condição de cativos, mas, sim, buscavam um novo senhor que lhes oferecesse as mesmas condições que eles desfrutavam no Oitizeiro. “[...] eles tinham suas visões da escravidão tanto como da liberdade. Neste caso, a liberdade de escolher a escravidão” (REIS; GOMES, 1996, p. 358).

A região Sul da Bahia, em especial, fora marcada por acontecimentos emblemáticos no que se refere aos atos de resistência à escravidão, tais como o levante do Santana e o Quilombo do Oitizeiro já citados. Entretanto, a memória hegemônica local foi reescrita pela classe dominante durante o período de ascensão da monocultura do cacau, o que trouxe uma representação de apagamento e negação da presença do negro na história regional, inclusive no trabalho da lavoura cacaeira. É certo que o incremento da cultura cacaeira se diferenciou das áreas cafeeiras do Vale do Paraíba ou do oeste paulista, principalmente, por ser seu quantitativo de cativos inferior ao utilizado naquelas áreas. Todavia, os indicadores da escravidão na cultura do cacau, acrescido da presença da aristocracia baiana em sua formação, mostram que em Ilhéus, assim como em outras partes da Bahia e do Brasil, antes de 1888, a relação com o trabalho se dava da seguinte maneira: sempre que possível, deve ser feito primeiramente pelos escravos (AMIM, 2009, p. 107). Mesmo que em número menor, como afirma Mahony (2001, p. 96):

Alguns plantadores de cacau tiveram, efetivamente, acesso a escravos, e os consideravam muito importantes. Isto não significa que todos os fazendeiros de cacau tenham possuído escravos, nem que a escravidão tenha sido a única forma de mão-de-obra empregada no sul da Bahia no século XIX. Mas significa, sim, que escravos estiveram presentes em Ilhéus, e trabalhando no cacau — assim como em outras culturas — ao longo de todo o século XIX.

Além do mais, esses cativos em Ilhéus viriam conservar, apesar do contexto desfavorável, antigos costumes, como manifestações musicais e coreográficas de diversos tipos, várias delas marcadas por uma forte religiosidade. Dito isso, a historiografia recente sobre a região traz como objetivo o descortinamento de narrativas históricas já estabelecidas e a disputa hegemônica da memória regional, inserindo o negro como protagonista na construção de sua própria história e na forja da cultura do Sul da Bahia.

Mergulhar profundamente nos relatos históricos nos quais a negociação se sobrepôs, se

antecedeu, ou se sucedeu ao conflito direto, demonstra algumas situações em que a violência pura e simples estava longe de ser um caminho viável na relação entre o senhor de escravo e o sujeito escravizado, a exemplo da invasão do Candomblé do Accú na cidade de Salvador em 1829.

A invasão ao Candomblé nos mostra alguns fatos inusitados, passíveis de diálogo, inclusive com vestígios encontrados em distintas fontes sobre outros lugares e momentos históricos distintos, para concluir que as concessões, ações paternalistas e os fracassos nas tentativas de segregação entre brancos, libertos, *pretos* e *crioulos*⁶ era algo recorrente no sistema escravista brasileiro. Além disso, a dominação cotidiana do senhor, e da sociedade em geral para com o escravo, era rompida por meio da rebeldia, influência pessoal e autonomia cultural. Vale ressaltar que no decorrer da primeira metade do século XIX, forjou-se na Bahia um ambiente favorável à resistência escrava. Como em outros lugares nos quais se deu a escravidão, as etnias africanas foram autodenominadas de “nações”, e 60% dos escravos e libertos faziam parte delas. Os pardos, e mesmo os negros nascidos no Brasil, formavam um contingente de 40% da população da cidade (REIS, 1989). Essa forte representatividade de negros africanos na Bahia favoreceu uma singular representação cultural, ao mesmo tempo em que forjavam suas identidades étnicas, além de uma diferenciada disposição de lutar, reivindicar e negociar. O grande número de escravos africanos na cidade provocava preocupação e tensão na classe senhorial que se encontrava inserida em um ambiente social, político e cultural intenso, e em recorrente movimentação.

Foi nesse contexto que se deu a invasão do Candomblé de Accú, situado nas imediações da cidade de Salvador, em meados de 1829. Essa violação realizada pela polícia, caso analisada sem a devida cautela, poderia significar só mais um caso de intolerância direcionada a um dos grupos de Candomblé de nação jeje que existiam em Salvador naquela época. Entretanto, algo chama a atenção no desfecho de toda essa trama: o fato do juiz Antônio Guimarães, que autorizou a investida ao terreiro, ser obrigado pelo presidente da província da Bahia a se retratar sobre o incidente. Segundo o próprio juiz, o incômodo causado pela festa no terreiro que já durava três dias, estava pautado por fatores muito pontuais: a reunião nos Candomblés representava elementos políticos de rebelião escrava que se misturava ao fato de que “[...] o ajuntamento de ‘gente de várias cores’ em uma festa significava desordem social” (REIS, 1989, p. 44), sem esquecer-se da ousadia dos escravos, da permissividade dos senhores e da complacência das autoridades.

6 Cabe observar a designação que separava a população negra entre os africanos, chamados de pretos, e os negros nascidos no Brasil, chamados de crioulos. É importante enfatizar também o caráter de paternalista que segregava “os escravos nascidos aqui, supostamente confiáveis, e os aguerridos escravos arrancados da África” (REIS, 1989, p. 45).

Apesar de toda justificativa, o fantasma das rebeliões negras pairava durante o século XIX, e a astúcia do africano Joaquim que, em um claro jogo político, denunciou o assalto no terreiro ao presidente da província, José Gordilho de Barbuda, foram determinantes para que as explicações por parte do juiz se fizessem necessárias. A invasão ao Candomblé traz à tona toda uma constante correlação de forças em relação às práticas religiosas no complexo repressão/permissão, demonstrando que a invasão do Accú pelas autoridades policiais e seu desfecho inusitado, representavam um aspecto de grande peso e recorrência, muitas vezes esquecido pela historiografia sobre a escravidão brasileira.

A análise da invasão ao Candomblé do Accú faz emergir elementos importantes sobre o papel do Candomblé como instituição central de representação e negociação dos negros na Bahia, o que corrobora com a ideia de que o terreiro representava para além de um local de culto, um espaço de resistência cultural e de pertencimento, fundamental à análise da vida cotidiana do negro, principalmente na Bahia. A repressão ao Candomblé se relacionava, sobretudo, ao papel protagonizado pela religião, que tanto revelava seu conteúdo de objeção à escravidão, quanto suas características de resistência cultural, social e religiosa. O que mostra que a religião não acontecia, pois, separada da vida social, ao contrário, assim como no país dos ancestrais, ela estava em estreita relação com o cotidiano da comunidade.

As bases ideológicas e religiosas que vigoravam sob a vigência do paradigma colonial, eram antagônicas à religião e aos costumes dos escravos e dos negros libertos. Neste sentido, os historiadores em um exercício da micro-história, puderam explorar o ponto de vista dos escravos, no estudo do Candomblé como forma de resistência cultural. Utilizando a história de vida e a biografia de sacerdotes que viviam na Bahia do século XIX, Reis (2008) nos apresenta a biografia de Domingos Sodré, um ex-escravo que vivia na cidade de Salvador, em um contexto cujas relações sociais associavam-se as esferas de poder, as atividades econômicas e culturais presentes no cotidiano dos libertos, que na terceira margem⁷ do sistema escravista, negociavam alguns espaços de autonomia. No caso de Domingos, tais espaços permitiram a ele atuar como sacerdote e adivinho. Ao descortinar a vida de Domingos, o historiador realiza uma análise sobre a formação do Candomblé na Bahia do século XIX, apresentando-nos todo o aparato policial da Bahia oitocentista na repressão e combate às práticas culturais dos negros, incluindo o batuque, mas, especialmente o Candomblé. Todavia, o perigo representado pelo candomblé tal como sua supressão, revelava, ainda, um conflito entre as autoridades. O que deixa subentendido que entre as políticas de

⁷ A terceira margem nos remete a invenção de se permanecer, de meio a meio, adentro, a fora, ao mesmo tempo indo solto, ao largo. Horizontes coisificados no mundo, homens lançados à margem de qualquer possibilidade.

repressão e permissão no que tangia as práticas religiosas de matriz africana à época, sempre foram questões delicadas e complexas. Como narra o autor, "[...] as autoridades policiais com frequência se desentendiam" (REIS, 2008, p. 25), gerando para subdelegados acusações de permissividade no tocante ao som dos tambores que soavam alto nos candomblés sob seus olhos e ouvidos, além do som se espriar aos moradores das redondezas.

Outro aspecto que torna singular o caráter biográfico de Domingos é a ruptura com os modelos clássicos das biografias, com histórias de vida cronológicas, com previsibilidade e linearidade do início ao fim. Domingos Sodré ininterruptamente entra e sai da narrativa, levando-nos a questionar em qual lugar ele se encontra? O caráter lacunar das fontes bem como a falta de documentação historiográfica ou documental sobre a vida de Domingos, estão diretamente relacionados ao silêncio dos arquivos sobre a "vida dos de baixo", o que torna Domingos ao mesmo tempo personagem principal e anônimo da história. Reis deixa explícita sua opção em Domingos operar como uma metonímia de seu tempo, conforme a micro história italiana, cujas biografias se relacionam à reconstituição de microcontextos ou a personagens extremos, normalmente anônimos, despercebidos pela sociedade. Neste sentido, o personagem Domingos descentra-se e dispersa-se em dezenas de personagens que ocupam o seu lugar na narrativa. Por um lado, essa substituição se dá sempre que as informações sobre Domingos se escasseiam, por outro, a substituição atua como metáforas do velho sacerdote, em que diferentes rostos, corpos e situações, dispersam o ser singular, único, tornando-o um ser exemplar, sujeito e síntese de seu tempo, de sua cultura e da sociedade. Dessa maneira, a dispersão num primeiro momento, transforma-se, posteriormente, em unificação e homogeneização para encarnar a situação do liberto no século XIX, na Bahia. Tais lacunas encontradas pelo historiador ao narrar à vida deste ex-escravo, permitiram a ele lançar mão da imaginação, da ficção, de supor o que teria sido, de tentar imaginar a vida de Domingos e de outros tantos negros libertos, seus companheiros de condição na cidade da Bahia, em determinada data e em tal situação. Esse ato de ficcionar se dá, entretanto, pelo conhecimento que o historiador possui do período que estuda além daquilo que conhece sobre o movimento da cultura e da sociedade. Sem essa capacidade de imaginar, ficcionar e desenrolar a narrativa imprimindo-lhe sentidos e significados para aquilo que o passado deixou de rastros e que chega até o presente, a historiografia não seria possível (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2009).

Sabe-se há algum tempo, e os historiadores são os que mais se deparam com as lacunas e os vazios dispostos nos documentos encontrados, que eles nem sempre dizem tudo, e que a comprovação de certos fatos e acontecimentos descritos em suas teses, muitas vezes díspares, se

relacionam mais com os significados atribuídos pelo historiador após sua leitura do que com os dados encontrados em si.

A reflexão posta por Reis ao lermos a narrativa de Domingos Sodré remete-nos a clareza e a consciência que ele possui sobre a construção da narrativa histórica. Ao afastar-se da visão clássica e totalizadora, e por vezes ingênua, de que é possível uma construção histórica definitiva dos eventos e de seus personagens e, que essa seria em última instância, a verdadeira versão do passado (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2009) –, ele nos mostra a narrativa construída no presente, pelo historiador que, via de regra, utiliza em sua construção informações que chegaram do passado. Assim, remove-se o véu que revestia a construção da narrativa histórica clássica, destacando a construção textual do historiador na realização da história.

Os levantes, as revoltas e a percepção “dos de baixo” se entremeiam a cartografia da sociedade baiana do século XIX, desvelando práticas que dizem respeito tanto a religiosidade quanto aos costumes desencadeados pelas atividades socioculturais, a exemplo das práticas funerárias de seus habitantes.

A revolta popular ocorrida em outubro de 1836 ocasionou em Salvador, a destruição do cemitério do Campo Santo, recém-inaugurado. Participaram da revolta, distintos segmentos da população que puderam valer-se da complacência da polícia local. O levante que ficou conhecido como a “cemiterada”, foi a resposta popular à proibição da realização de rituais fúnebres e enterros de cadáveres nas igrejas da cidade, como era costume (FIGURA 2), e a concessão de monopólio funerário a uma companhia privada por 30 anos. A consistência histórica presente no evento nos possibilita observar de distintos ângulos o fato ocorrido.



Figura 2: Pintura intitulada *Fieis se acomodam sobre sepultura nas igrejas* (Debret, *Voyage Pittoresque*, III, prancha 31).

Na resistência contra o cemitério, as tensões sociais estão postas de um lado pelos interesses econômicos e, de outro pelo confronto de mentalidades. Para melhor compreensão do levante “cemiterada”, faz-se necessário destacar o papel das Irmandades de negros⁸. A tendência associativa nos negros “[...] transbordou dos quilombos para as próprias cidades, constituindo-se religiosamente a seu modo, no respeito, porém, aos princípios católicos da colonização portuguesa” (GUERRA, 1970, p.111). É por meio das Irmandades que podemos compreender os modos de articulação do tecido social vigente, recuperando, ainda, as especificidades dos ritos festivos promovidos por essas associações. É possível perceber que nos rituais das Irmandades coexistiam antigas tradições portuguesas e africanas que reafirmavam o aspecto lúdico do catolicismo colonial brasileiro, despertando o velho culto aos santos, ao mesmo tempo em que se colocava na contramão da Reforma Religiosa. Suas repercussões se estenderiam aos domínios dos símbolos, dos valores e dos ideais religiosos, permitindo uma maior aglutinação e acomodação simbólica das manifestações africanas. No interior das Irmandades, observa-se uma persistência da lógica de legitimação simbólica dos valores africanos, apesar desta lógica conviver intensamente com a visão europeizante da morte.

Na sociedade ampla, a atitude das autoridades oscilava entre a repressão e a permissividade. A tentativa dos poderes político e econômico em controlar a legitimação da vida simbólica em sua totalidade convergia com as concepções sanitaristas da morte, norteando dessa maneira, as políticas públicas desde então. A festa e o funeral possuíam características análogas, com momentos de solidariedades e distanciamentos bem marcados entre brancos e negros, trabalhadores, libertos e a dos senhores. Período no qual somente os escravos e indigentes eram enterrados distante das igrejas, o que sugeria a existência de uma cartografia social do morto.

Ao tratar sobre as atitudes do homem frente à morte, observa-se um debate coevo sobre o *bem morrer* europeu, o processo de mutação das sensibilidades, orientado pela racionalidade burguesa que passava a criticar enterro dentro das igrejas e nos cemitérios contíguos. Refutava-se em síntese a proximidade física entre vivos e mortos (REIS, 1991).

A adesão popular imprimiu ao levante um caráter multiclassista e plurirracial, sem nenhuma

8 As irmandades religiosas tiveram uma significativa importância na expansão do catolicismo na América Portuguesa, reunindo leigos em torno da devoção à um santo ou santa, além de prestarem serviços de ajuda mútua que iam desde a realização das festas, a promoção de cerimônias de enterramento, e auxílio aos irmãos necessitados (doentes, presos, cativos). Funcionavam em acordo com um conjunto de regras chamadas de compromissos que deveriam ser aprovados pela Igreja Católica, Presidente de Província e pela autoridade monárquica.

exclusão de cor ou de *status* social. A apreensão das tensões forjadas pelo processo de centralização e construção do Estado Imperial, no que se refere a gestão e controle da vida cotidiana, nos é revelada em meio a uma conjuntura da história política e cultural, evidenciando a sobreposição e a circularidade entre imaginário e prática social, incluindo suas relações de força.

O debate e as reflexões proporcionados pela história social e a micro-história sejam no tratamento da escravidão, sejam quando abordam os levantes ou quilombos, nos trazem uma história de outras vozes, as vozes dos “de baixo”, do anônimo, daqueles negligenciados pela história tradicional como sujeitos. A inclusão dos “de baixo” na construção da história, reafirma posicionamentos políticos e uma postura ética desses historiadores frente à escravidão, ao mesmo tempo em que eles põem em xeque a naturalização da posição ocupada por negros e negras na sociedade hoje, explicitando as desigualdades sociais e raciais, o racismo sistêmico, e mais recentemente, o racismo virtual, protegido pelo anonimato da *internet*, e que veicula todos os ódios, incluindo à seara, o ódio racial. Esses historiadores fizeram a opção por povoar em suas narrativas históricas, os escravos, suas fugas, seus quilombos (urbanos e rurais), suas crenças, sejam elas em Alá, em Olorum ou Zambi, em Oxalá ou Senhor do Bonfim, em Ogum ou Inkôssi ou Santo Antônio. Encontramos, ainda, aqueles escravos que negociavam uma vida menos opressiva, que acumulavam bens e compravam sua alforria ou de outros que se encontravam numa mesma condição, bem como senhores e governantes mais maleáveis ou senhores e governantes mais severos.

Nos documentos tratados pela historiografia social os sujeitos possuem nomes, subjetividade e subvertem a ideia de passividade frente à máquina escravista, mesmo quando se percebe um silêncio, uma lacuna, ou uma interpretação enviesada da realidade. Nas obras literárias e ou históricas encontramos Bilal Licutan, Luiz Sanin, Manoel Calafate, João Maloni, Francisco e Francisca Cidade, Zeferina, Gregório Luis, Gangazuri, protagonistas à frente das revoltas escravas ocorridas na Bahia. O liberto malê alufá Rufino José Maria, cozinheiro e pequeno traficante de gente de um navio negreiro; o sacerdote Domingos Sodré que fornecia beberagens aos escravos para acalmar seus senhores, mas era ele próprio dono de escravos e Manoel Joaquim Ricardo um liberto haussá que prosperou e que fazia parte dos 10% mais ricos de Salvador, entre outros. Homens e mulheres que foram retirados do anonimato, forjando trajetórias individuais que nos permitem uma nova compreensão da sociedade brasileira, ainda hoje crivada por tensões e preconceitos entre estratos sociais e complexos culturais distintos.

Ancorados em fatores como o parentesco, as irmandades, as práticas religiosas, entre outros

contextos, os negros africanos, se inventaram, recorrentemente, em termos de “nações” e de “identidades” entre outros arranjos, articulando-se numa extraordinária cidade atlântica, parafraseando Gomes. “Corpos, línguas e mentes eram remarcados permanentemente em termos sociais e étnicos. Símbolos, marcas, penteados e outros sinais ganhavam, mantinham, mudavam ou perdiam significado” (GOMES, 2005, p.48). A “criação” de identidades e formas culturais seria, dessa maneira, muito mais afetada pelos contextos, pelas experiências da escravidão e da pós-emancipação, do que propriamente pelas origens étnicas.

Essas construções foram fundamentais para que se formassem novos arranjos sociais e se criassem instituições originais, inclusive religiosas, conservando, adaptando e recriando uma parte importante dos valores e das tradições que não se deixaram desaparecer na experiência da escravidão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. João José Reis. Domingos Sodré, um sacerdote africano: **escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. Revista brasileira de história. São Paulo, v.29, nº 57, p. 211-2017.
- AMIM, Valéria. AMIM, Valéria. **Águas de Angola em Ilhéus**: um estudo sobre as construções identitárias no Candomblé do sul da Bahia. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – UFBA. Tese de Doutorado, 2009.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Primeiro volume. São Paulo: Livraria Pioneira Editora; Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- GUERRA, Flávio. **Velhas igrejas e subúrbios históricos**. Recife: Fundação Guararapes, 1970.
- GOMES, Flávio dos Santos; FARIAS, Juliana Barreto & Soares, Carlos Eugênio Líbano (2005). **No labirinto das nações**: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX. Rio de Janeiro, RJ: Presidência da República, Arquivo Nacional.
- MAHONY, Mary Ann. Instrumentos necessários escravidão e posse de escravos no sul da Bahia no séc. XIX, 1822-1889. **Afro-Ásia**, 25-26, (2001, p.95-139).
- PANTOJA, Selma e SARAIVA José Flávio Sombra (org.). **Angola e Brasil**: nas rotas do Atlântico Sul. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.
- REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociações e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras. 1989.
- REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular do século XIX. São Paulo:

Companhia das Letras, 1991.

_____. **Domingos Sodré, um sacerdote africano:** escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. O Don[o] da Terra chegou, Cento e cinquenta acabou: Notas sobre resistência e controle dos escravos na Bahia, que recebeu a família real em 1808. **REVISTA USP**, São Paulo, n.79, p. 106-117, setembro/novembro 2008.

SCHWARTZ, S. **Segredos internos:** engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Companhia das Letras. 1988.

_____. **Escravos, roceiros e rebeldes.** São Paulo: EDUSC, 2001.

A INVISIBILIDADE DA CRIANÇA NEGRA NA PROVÍNCIA DO PARANÁ¹

Gislaine Gonçalves - UEM
Teresa Kazuko Teruya – Fundação Araucária. UEM

RESUMO

Sabe-se que a região Sul do Brasil exalta a presença de imigrantes de trabalhadores brancos europeus na constituição da sua população. Porém, a presença de 36 comunidades quilombolas, certificadas no Paraná, continuam ignoradas e invisibilizadas. Este artigo traz resultados da análise de documentos primários do Arquivo Público do Paraná, como as Listas de escravos para emancipação (1873-1886) na província do Paraná, observados sob a perspectiva dos estudos culturais. No período mencionado, a Lei do Ventre Livre não garantiu a liberdade das crianças negras, pois foram mantidas sob a tutela de seus donos até os 21 anos. Para tanto, deviam pagar a tutela com serviços compulsórios ligados ao universo rural e doméstico, como roceiros, campistas, domésticos/as, pajens, cozinheiros/as, costureiras, ou então eram entregues ao Estado. Conclui-se que a invisibilidade da criança negra corresponde a uma ideologia que sustenta a superioridade branca e inferioridade negra, contribuindo com o retrato de um Paraná branco, e perpetuando marcas de discriminação e preconceito racial que afetam as crianças negras no espaço escolar contemporâneo.

Palavras-chave: Crianças negras; escravidão no Paraná; Negritude e Invisibilidade.

Black children's invisibility on Paraná's Province

Abstract

It's known that the Southern Brazilian region enhances the presence of white Europeans immigrants during the building of its population. But, the presence of 36 quilombola communities certified on Paraná, still are ignored and non-saw. This article has results about the primary documents of Paraná's Public Archive, as classification lists of slaves to emancipate (1873-1886) on Paraná's Province, observed by the cultural studies perspective. On that age, Free Womb Law

1 Este artigo apresenta um recorte extraído dos resultados da tese defendida por Gislaine Gonçalves, em 22 de março de 2019, intitulada: **A educação da criança negra na província do paraná (1853-1889)**, junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá- PR. Orientadora: Profa. Dra. Teresa Kazuko Teruya.

cannot guarantee the black children's freedom, because they were guarded by the tutelage of their owners till they complete 21. According to it, they needed to pay for the tutelage with compulsory work as farmers, campers, domestic servants, pagers, cooks, sewers, or they were sent to State's protection. It concluded that the invisibility of black child has links with a kind of ideology that sustains the white superiority and the black inferiority, contributing with a white Parana's portrait, and perpetuating discrimination marks and racial prejudice that affects black children in contemporary scholarship space.

Key-words: Black children; Paraná's slavery; Blackness and invisibility.

INTRODUÇÃO

A história das crianças negras escravizadas na província do Paraná trouxe muitas inquietações pela invisibilidade delas nas pesquisas acadêmicas e no currículo escolar. Utilizamos o termo “escravizado ou escravizada”, proposto por Munanga (1999), porque o termo “escravo” não reflete a verdadeira condição das populações negras trazidas para o Brasil. O povo negro vindo da África chegou aqui na condição de escravizado, não por ser esta a sua condição humana natural, mas sim pela condição imposta pelos traficantes de escravizados. O Brasil possui muitas cores em sua constituição populacional. As populações negras escravizadas, contudo, foram trazidas à força do continente africano por meio do tráfico negreiro, para atender a sanha do colonialismo.

Para investigar a vida da criança negra na província do Paraná, realizamos um trabalho de decodificação dos documentos oficiais escritos no período anterior à abolição da escravidão no Brasil. Para este artigo, apresentamos uma análise das Listas de escravos para emancipação, como fonte primária, para buscar vestígios sobre a situação da criança negra no período de 1873 a 1886. Esses dados possibilitaram visualizar aspectos significativos para a compreensão do contexto em que as crianças negras viviam e, quais os reflexos na vida das populações negras e da sociedade contemporânea.

No espaço escolar observamos que as crianças negras não encontram um lugar identitário nos livros didáticos. A versão tradicional de contar a história, seja do Brasil, seja do Paraná, não inseriu a infância da criança negra escravizada, pois ela foi posta na invisibilidade. Se mais de 50% da população brasileira é afrodescendente negra, é urgente contar uma história às crianças, rememorando a trajetória da criança negra escravizada e livre, valorizando a cultura africana e a contribuição das populações negras na produção de riquezas materiais e no processo desenvolvimento da nação brasileira. Dessa forma, possibilitamos representações mais próximas delas, para que possam entender e se identificar com a história do Brasil híbrido. Por isso, a invisibilidade histórica e social da criança negra na província do Paraná foi a nossa hipótese inicial

que acomete a existência dessas crianças e, reverbera na ausência de identidade da negritude paranaense com seu estado e do estado com sua população negra.

Analisamos a invisibilidade da criança negra a partir dos dados encontrados nos documentos oficiais, numa perspectiva dos Estudos Culturais e teorizações foucaultianas. Os Estudos Culturais têm foco na sociedade contemporânea, buscando um caráter ampliado que se apoia não somente na perspectiva política dos movimentos sociais vigentes, mas também no campo teórico da centralidade da cultura. (HALL, 1997; ESCOSTEGUY, 1998). A constante tensão entre o trabalho teórico e a prática política, discutido por Hall (2003), ancora-se no conceito de hegemonia elaborado por Gramsci.

Nas complexas interações entre a cultura popular e a cultura hegemônica há um movimento cultural e político que tende a seguir os padrões hegemônicos banalizados pela cultura de massa. Por outro lado, existe também “[...] a possibilidade de uma cultura popular impugnar a cultura dominante quando se produz intelectual orgânico nos movimentos sociais”. (TERUYA, 2009, 154).

Pela amplitude que estes estudos se desenvolveu no campo multidisciplinar configurou-se em um espaço aberto às várias áreas de investigação, pois os estudos culturais aparecem como uma área que possibilita as discussões interdisciplinares em diversos contextos históricos da cultura que reverberam ainda em nossa sociedade. O tráfico de escravizados, que na condição de mercadorias foram explorados a sua força de trabalho, tanto no Brasil quanto em outros países, impôs uma diáspora forçada de africanos/as pelo mundo. Em consequência disso, Hall (2003) constata a existência de populações negras em todos os continentes, incorporando-se de maneira indissociável à história de todos os povos. Nos dados do IBGE (2013), a população afro-brasileira, que se enraizou com seus descendentes, representa 53,6% de pretos e pardos em nosso território brasileiro.

Nesta esteira, mesmo tendo contribuído para a economia desde os tempos do Brasil Colônia, a invisibilidade da criança negra escravizada é pouco elencado na história da escravidão no Brasil. Verificamos nos documentos oficiais, a existência da criança negra escravizada na província do Paraná e analisamos os seguintes temas: trabalho, aptidão, moralidade, família.

Trabalho, aptidão, moralidade, família e a criança escravizada na Província

As crianças escravizadas possuíam uma forma de interpretar o modo de vida, ressignificando, em suas mentes, a infância. Mediante a dura realidade imposta pelo regime escravista, a presença dessas crianças interferiu, objetivamente, na constituição cultural do povo

brasileiro. Sarmiento, Soares e Tomás (2004, p.10) explicam que as “culturas da infância” constituem-se de diferentes modos interpretar o mundo e a simbolização do real, caracterizadas pela complexa articulação ente a racionalidade e a ação.

O período da província do Paraná (1853-1889), foi um período de transição de uma sociedade escravista para a sociedade baseada no trabalho livre e/ou assalariado. Era um momento de intensas discussões em torno do panorama político e social que envolvia o regime de escravidão. No percurso metodológico para a realização desta investigação, examinamos inicialmente o **Catálogo Seletivo de Documentos Referentes aos Africanos e Afrodescendentes Livres e Escravos**. Com isso, seguimos para a coleta dos dados no Arquivo Público do Paraná, situado em Curitiba, capital do Estado, onde localizamos os documentos oficiais, disponíveis para consulta e para reprodução em fotografias.

O catálogo organizado pela Secretaria da Cultura e pelo projeto Paraná da Gente teve sua publicação em 2005, para dimensionar o estado multicultural, com a finalidade de “desmistificar, definitivamente, a ideia de um estado ao qual só afluíram imigrantes europeus e asiáticos”. Essa diversidade foi também ampliada pela presença do negro escravizado.

O estado do Paraná, mesmo que em menor número do que nas Regiões Sudeste e Nordeste, “foi o destino de grandes levas de africanos forçados pela escravidão e que, portanto, possuía estrutura escravista para absorvê-los” (ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ, 2005, p. 8). Outros dados do Catálogo apontam que a proximidade geográfica do Estado com outras regiões brasileiras, de maior densidade escravista, contribuiu para que no Paraná inúmeras comunidades quilombolas sejam encontradas nos dias atuais.

Nos quadros 1 e 2, decodificamos os dados das Listas de Classificação dos Escravizados para serem libertos pelo Fundo de Emancipação para analisar as representações, exploração e as condições de vida da criança escravizada da Província. Nesta lista encontram-se os registros de crianças entre 0 a 12 anos referentes às cidades de Castro, Guaratuba e São José dos Pinhais. Estes dados correspondem ao período de 1873 a 1886.

Quadro 01

Cidade	Castro	Guaratuba	São José dos Pinhais
Idade	0-5: 35 6-8: 17 9-12: 27 Total:79	0-5:26 6-8:51 9-12:89 Total:167	0-5:59 6-8:47 9-12:69 Total:175
Cor	Preto:35 Pardo:41 Mulato: 3 Total:79	Preto:51 Pardo:66 Mulato:14 Fula:30 Branca:6 Total:167	Preto:51 Pardo:69 Mulato:53 Fula:2 Total:175
Sexo	Feminino:28 Masculino:51 Total:79	Feminino:85 Masculino:80 Ilegível:2 Total:167	Feminino:88 Masculino:87 Total:175
Estado civil da mãe	Solteira:79 Casada: 0 Total:79	Solteira:165 Casada:2 Total:167	Solteira:171 Casada:4 Total:175
Profissão	Lavrador:55 Doméstica:24 Total:79	Doméstica:12 Campo:17 Lavrador:71 Cozinheira:4 2 Pajem:25 Total:167	Doméstica:49 Lavrador:56 Cozinheira:39 Carpinteiro:1 Sem Profissão:30 Total:175
Aptidão para trabalho	Boa:79	Boa:167	Boa:175
Moralidade	Boa:79 Sofrível: 0 Não consta: 0 Total:79	Boa:167 Sofrível: 0 Não consta: 0 Total:167	Boa:137 Sofrível: 9 Não consta:29 Total:175

Fonte: GONÇALVES (2019, p.145)

O quadro 1 informa os dados referentes a: idade, cor, sexo, estado civil da mãe, profissão e aptidão para trabalho, finalizando com a moralidade, das cidades de Castro, Guaratuba e São José dos Pinhais. Tínhamos a sensação de que a criança negra escravizada na Província do Paraná era tratada como um objeto, descarnado, sem vida, sem voz. Um espectro perambulando por territórios

que não eram os seus. No contato direto com os documentos originais, tivemos acesso aos registros de nomes, idades, cores, expostos e identificados intrinsecamente ao cotidiano de cidades paranaenses. Isso nos permitiram ter outra sensação e a percepção dessas pequenas vidas. Eram crianças negras e escravizadas, que foram discriminadas e marginalizadas, embora fossem tão paranaenses, tão brasileiras e tão crianças quanto outras brancas, pobres ou não. No quadro 2, decodificamos os mesmos dados nas cidades de Guarapuava, Vila da Palmeira, Morretes e Antonina, de crianças entre 0 a 12 anos, no período de 1873 a 1886

Quadro 02

Cidade	Guarapuava	Vila da Palmeira	Morretes	Antonina
Idade	0-5:7 6-8:16 9-12:23 Total:46	0-5:37 6-8:29 9-12:86 Total:152	0-5:0 6-8:0 9-12:30 Total:30	0-5:1 6-8:3 9-12:16 Total:20
Cor	Preto:23 Pardo:23 Total:46	Preto:55 Pardo:96 Branca:1 Total:152	Preto:15 Pardo:15 Total:30	Preto:9 Pardo:11 Total:20
Sexo	Feminino:24 Masculino:22 Total:46	Feminino:78 Masculino:74 Total:152	Feminino:6 Masculino:24 Total:30	Feminino:11 Masculino:7 Ilegível:2 Total:20
Estado civil da mãe	Solteira:46 Casada:0 Total:46	Solteira:152 Casada:0 Total:152	Solteira:30 Casada:0 Total:30	Solteira:20 Casada:0 Total:20
Profissão	Copeiro:1 Cozinheira:1 Não consta:44 Total:46	Pajem:4 Roceiro:4 Copeiro:8 Costureira:1 Lavadeira:5 Doméstica:11 Marcineiro:1 Cozinheira:4 Lavrador:14 Não consta:100 Total:152	Pajem:13 Campeiro:2 Roceiro:3 Lavrador:2 Doméstica:5 Mucama:2 Não consta:3 Total:30	Lavrador:17 Doméstica:3 Total:20
Aptidão para trabalho	Boa:0 Não consta:46 Total:46	Boa:152 Não consta:0 Total:152	Boa:30 Não consta:0 Total:30	Boa:20 Não consta:0 Total:20
Moralidade	Boa:46	Boa:152	Boa:30	Boa:20

Fonte: GONÇAVES (2019, p.147)

Percebemos que essas crianças não estudavam, pois elas trabalhavam nas seguintes atividades: domésticas, pajens, roceiras, cuidadoras de animais, cozinheiras, copeiras, costureiras, lavradores. Quando não especificavam uma profissão, seriam aquelas que fazem qualquer coisa que lhes atribuía.

Quando verificamos nas listas de Classificação para Emancipação dos Escravos que as categorias trabalho, aptidão para o trabalho e moralidade são elencadas, não podemos esquecer que se tratam de crianças niveladas pelo mesmo prumo que os adultos, e essa é uma particularidade destinada à criança negra escravizada, tendo em vista que no século XIX havia reconhecimento da infância na legislação brasileira. Em 1830, o Código Criminal do Império estabelecia a inimputabilidade relativa da criança até 14 anos. Relativa porque a criança passava por uma avaliação que configuraria a inimputabilidade ou não. Mais preocupada em garantir a segurança da sociedade do que dispensar cuidados à criança, a Lei correspondia ao organograma do desenvolvimento capitalista em curso mundialmente, que aproveitava, inescrupulosamente, do trabalho infantil institucionalizado.

A partir da segunda metade do século XIX, a escravidão negra era um sistema que não interessava mais aos setores econômicos internacionais. As leis foram criadas em resposta às objetividades seculares, com o despontar do liberalismo que sustentava as transações capitalistas. Não obstante, a Lei do Ventre Livre, em 1871, revelava-se como uma oportuna transição entre a escravidão e o trabalho livre, de modo a favorecer muito mais os proprietários dos meios produtivos do que a criança negra.

No final do século XIX, a sociedade brasileira enfrentava as pressões para se adaptar ao processo de transformação das relações socioeconômicas e sua transição para a ordem capitalista internacional. Nesse contexto, as autoridades começam a se preocupar com o controle das crianças pobres, principalmente, nos centros mais urbanizados (MÜLLER; MAGER; MORELLI, 2011, p. 76).

O historiador Ailton J. Morelli (1996) abrevia quatro tipos de discursos – o jurídico, o religioso, o pedagógico e o médico – elaborados pelas instituições sociais que definem o conceito de criança, com base em ações incisivas sobre a realidade delas. Os discursos jurídico e religioso são voltados para o amparo da criança tida por um ser em desvantagem. Os discursos pedagógico e da medicina ocupam-se com a construção ideal do futuro cidadão, sadio fisicamente e são mentalmente. Esses discursos estavam estabelecidos já nos finais do século XIX (MORELLI, 1996, p. 40). Entretanto, os documentos mostram que as crianças negras escravizadas não estavam

enquadradas nesta noção de infância. A historiografia manteve a criança negra da Província paranaense na invisibilidade, e isso se explica pelo fato de que realmente não eram vistas como crianças, em suas necessidades, nem como alvo de benefícios jurídico-sociais.

Trabalho

Reconhecemos as margens de erros sobre o contingente populacional escravizado adulto, porque é provável que os documentos não represente toda a realidade, o que pensar sobre o universo da criança? Os historiadores, filósofos, sociólogos e educadores contemporâneos têm trabalhado para identificar e reconstruir a infância em sua historicidade e seu conceitualismo. Mary Del Priore (2016) faz referência à imprecisão sobre a infância no período colonial da América portuguesa.

Há muito poucas palavras para definir a criança no passado, sobretudo no passado marcado pela tremenda instabilidade e pela permanente mobilidade populacional dos primeiros séculos de colonização. “Meúdos”, “ingênuos”, “infantes”, são expressões com as quais nos deparamos nos documentos referentes à vida social na América portuguesa. O certo é que, na mentalidade coletiva, a infância era, então, um tempo sem maior personalidade, um momento de transição, e, por que não dizer, uma esperança (PRIORE, 2016, p. 311).

Nas listas de classificação para Emancipação de Escravos da Província do Paraná, no período de 1873 a 1886, localizamos 12 profissões e sem profissão exercidas por 669 crianças escravizadas com idade de até 12 anos. Conseguimos identificar as seguintes profissões atribuídas às crianças: lavrador com 32,14%, seguido do sem profissão 26,45%, doméstica 15,54%, cozinheiro/a 12,85%, pajem 6,28%, campo 2,55%, copeiro 1,65%, roceiro com 1,05%, lavadeira com 0,74%, mucama 0,30%, costureira 0,15%, marceneiro 0,15% e carpinteiro 0,15%.

Maria Cristina Luz Pinheiro (2005) realizou uma pesquisa em Salvador-BA, sobre a escravidão urbana centrada na prestação de serviços. As crianças escravizadas começavam a trabalhar desde aos quatro, cinco, seis ou sete anos, desempenhando tarefas na produção econômica e social do sistema escravista. Dessa forma, “[...] a criança escrava não era uma carga inútil para os senhores e que podia começar a trabalhar muito cedo. Essa era a lógica do sistema escravista”. (PINHEIRO, 2005, p.173)

As crianças negras trabalharam em diversas profissões braçais e manuais. Não estavam a “brincar de trabalhar”, pois executavam suas funções sob regras rígidas, cumpriam longas jornadas

para não serem castigadas. O trabalho compulsório dessas crianças tiveram peso na economia da Província. O desenvolvimento econômico e o enriquecimento das famílias tradicionais do Paraná foram acontecimentos fixados ao longo do século XIX, na transição para a modernidade efetivada pelas classes dominantes fundiárias e escravocratas.

O processo de transformação burguesa também foi conduzido no Paraná pelas novas gerações da tradicional classe dominante, em uma nova roupagem burguesa, como foi o caso da burguesia da erva-mate. A entrada em cena de novos personagens, como os imigrantes, não conseguiu alterar o domínio do poder político na República Velha pelos tradicionais setores da classe dominante, o que nos leva a pensar numa metamorfose burguesa de alguns quadros da velha classe dominante histórica do Paraná (OLIVEIRA, 2001, p. 50).

A economia paranaense nos meados do século XIX, fincada na produção e exportação da erva-mate e, secundariamente, no comércio de muares, contava com uma população em torno de “80.000 habitantes, espalhados por todas as áreas do litoral, do planalto curitibano, dos Campos Gerais e dos campos de Guarapuava e Palmas” (BALHANA; MACHADO; WESTPHALEN, 1969, p. 131). Embora os autores desse clássico livro sobre a História do Paraná não discutiam o conceito de vazio demográfico, e não contabilizaram as populações indígenas, nativas, apontaram sua participação na formação das atividades econômicas dos primeiros povoadores (colonizadores) do território paranaense.

A sociedade paranaense, constituída nos séculos XVII, XVIII e XIX foi uma sociedade escravocrata, fundada na utilização da força de trabalho representada primeiramente pelos índios e, mais tarde, pelos africanos e seus descendentes e mestiços (BALHANA; MACHADO; WESTPHALEN, 1969, p.119).

Resta saber se nesta contagem estão incluídos os negros. E, se inclusos, qual a porcentagem de crianças diluída nessa população? Esses dados podem esclarecer qual a importância do trabalho escravo das crianças negras para a economia e o consequente enriquecimento das famílias provinciais.

SILVA, V. (2013, p.38) elabora quadro estatístico sobre a população em 1872, na Província do Paraná, contando um total geral de 126.722 habitantes, incluindo os negros livres e escravizados. Na obra referida, Balhana, Machado e Westphalen (1969, p. 116-117) esclarecem que nos finais do século XVIII eram contadas pessoas de confissão, ou seja, “maiores de sete anos e livres, uma vez

que não era considerada a população infantil e não são referidos os escravos”.

Contanto, as dificuldades de encontrar o percentual de crianças trabalhadoras começam a ser resolvidas a partir da pesquisa de Marcia Elisa Campos Graf (1974) a respeito da população escrava na Província. Na década de 1970, esta historiadora acessou os documentos oficiais em melhores condições de visualização, catalogando um contingente de 2003 crianças escravizadas na faixa de 0 a 10 anos, entre 1873 a 1886 na Província.

Com essa pesquisa, observamos que o número era maior, tendo em vista que os donos deixavam de apresentá-las, pois tivemos acesso a muitos pedidos de isenção de multas imposta pelo Coletor de Guaratuba nos documentos da época arquivados no Acervo do Arquivo Público do Paraná. Por exemplo, o requerimento de Candido José de Miranda que pede relevação da multa de duzentos mil reais, imposta pelo Coletor de Guaratuba, por falta de matrícula e averbação da ingênua Carolina, solicitado ao presidente da Província, o Senhor Dr. Carlos Augusto de Carvalho. O próprio requerimento ainda informa que essa Presidência tem atendido esse tipo de pedido, já que o art. 99 do Regulamento de 13 de novembro de 1872, permite ao Presidente julgar o mais acertado.

Com a Lei do Ventre Livre de 1871, o Estado passou a exigir que as crianças nascidas a partir dessa data seriam livres e deveriam ser apresentadas ao Estado. No entanto, muitos senhores de escravos não compareceram no tempo estipulado para cumprir esse protocolo. Na intenção de isentarem-se das multas, destinavam ofícios explicando que não tiveram acesso à Lei, justificando que não cumpriram o prazo por desconhecer a norma.

Agindo de acordo com a mentalidade escravocrata, tentavam perpetuar a escravidão, ignorando a Lei. Porém, esse subterfúgio não favorecia a transição pela qual passava a sociedade. O tempo foi mostrando um processo em que as crianças nascidas a partir da Lei do Ventre Livre, não obtinham liberdade instantânea. Nascidas de mães escravizadas, mantinham-se na posse do seu dono até 8 anos. Os proprietários tinham autonomia para entregar as crianças de 8 anos acima para o Estado concluir sua criação, ou mantê-las sob sua posse até os 21 anos, sendo que as crianças continuavam escravizadas, pagando com trabalho pela permanência junto aos senhores.?

A liberdade estava garantida na lei às crianças até os oito anos. Se a escrava obtivesse a liberdade, a obrigação de manutenção cessava. Se fosse vendida, as crianças até 12 anos tinham o direito de acompanhá-la. O novo senhor se fazia dono do trabalho infantil e se responsabilizava pela criação das crianças “recebidas”. A partir dessa idade já não havia diferença entre o que

se exigia destas ou de um adulto no trabalho. Desde que nasciam, as crianças negras valiam pela força de trabalho que significavam (MÜLLER, 2007, p. 117).

Contudo, a constatação do uso do trabalho escravo infantil no decorrer no século XIX, e sua importância para o desenvolvimento econômico da Província e enriquecimento das famílias tradicionais paranaenses, não se esgotam nesse item. É preciso avançar e entender o estabelecimento do conceito de aptidão para ao trabalho e moralidade. Estes conceitos eram aplicados para definir a capacidade das crianças trabalhadoras.

Aptidão para trabalho e moralidade

O negro escravizado foi trazido para trabalhar nas terras que formariam o Paraná, desde o século XVII, na composição dos grupos que exploraram a mineração, conforme o ciclo de exploração do ouro na Colônia. Os bandeirantes paulistas de apressamento trouxeram os primeiros negros para a baía de Paranaguá e região de Curitiba e atravessaram vários territórios em busca de riquezas minerais. “Na composição desses grupos em movimento, o negro estava ao lado do branco, do índio, dos mestiços”. (IANNI, 1988, p. 19)

Nas listas de Classificação para Emancipação dos escravizados, disponibilizado pelo Arquivo Público do Paraná, referentes às crianças negras escravizadas, entre os anos de 1873 a 1886, localizamos uma distribuição destas crianças classificadas por aptidão para o trabalho e moralidade. Das 669 crianças que foram computadas, 93,12% estão descritas com boa aptidão para o trabalho; 6,88% não apresentavam referência a este item. Das 669 crianças, 94,32% apresentavam moralidade Boa; 4,33% não constava dados para este item e 1,35% foram apontados como tendo uma moralidade sofrível.

As crianças negras não recebiam outra formação que não fosse a instrução para o trabalho. Geralmente, seguiam os passos dos pais. As meninas filhas de mucamas, domésticas, cozinheiras, lavadeiras, e outras funções relacionadas à manutenção da casa, eram instruídas para essas funções. Os meninos aproveitados na lavoura, como roceiros, peões, carpinteiros, assim como seus pais, quando os tinham. Quando não tinham seguiam na esteira da comunidade de escravizados. Porém, as crianças estavam disponíveis para suprir as demandas de seus donos, independentemente do sexo, como por exemplo, as escravinhas que lidavam com as roças. Logo, a aptidão para o trabalho

qualificava o escravizado que, quanto mais força física e menos raciocínio, correspondia ao lugar social a ele destinado pela escravidão.

Enfim, a inserção no trabalho, desde a tenra idade, requereu um adestramento dessas crianças. Aprender um ofício era seu único termo no aprendizado. Crianças brancas e pobres ainda podiam frequentar escola, embora não fosse obrigatório. Mas, as crianças negras não podiam receber educação, somente adestramento para o trabalho e boa conduta moral, para não desestruturar o sistema:

[...] como o contexto de socialização da criança escravizada era marcado pelo adestramento; os ofícios da escravidão eram aprendidos desde cedo, porém, em torno dos doze anos de idade parece haver uma passagem definitiva para o mundo do trabalho adulto escravizado. A partir de então, meninos e meninas escravizados carregavam junto de sua identidade a denominação das suas futuras profissões: “Chico Roça”, “João Pastor” e “Ana Mucama”. “Rosa, escrava de Josefa Maria Viana”, aos 11 anos de idade já se dizia costureira (PORTELA, 2012, p. 45).

Qual era a conotação de moralidade na qual as crianças deveriam se ajustar? Nas classificações aparece moralidade boa, sofrível e a lacuna em branco. Por que a moralidade deveria ser pontuada numa lista classificatória para emancipação de escravos?

O controle social exercido pelos poderes dominantes estende-se de tal forma que a mentalidade coletiva passa a corresponder aos seus desígnios. A ideologia dominante, construída passo a passo por meio das instituições, é absorvida pelo corpo social de modo a normatizar e perpetuar sua ação. Uma das instituições destinadas a disseminar a ideologia dominante são as escolas, as religiões, o sistema punitivo, ou penal.

Sobre a evolução da legislação penal, Foucault (2014) explica que os mecanismos de dominação vão muito além do suplício físico e do cerceamento da liberdade física. Os mecanismos de controle social são estrategicamente disseminados por entre os interstícios sociais, de modo a colocar todos os envolvidos a exercer seus papéis, de seus devidos lugares, disciplinadamente. O poder disciplinar tem a função de adestrar os indivíduos para se tornarem dóceis.

A disciplina “fabrica” indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício. Não é um poder triunfante que, a partir de seu próprio excesso, pode se fiar em seu superpoderio; é um poder modesto, desconfiado, que funciona a modo de uma economia calculada, mas permanente (FOUCAULT, 2014, p.167).

Os estudos sobre as religiosidades populares alavancados pelos movimentos historiográficos e educacionais voltados para a questão cultural, no contexto pós-moderno, democratizaram um tanto quanto o entendimento sobre as manifestações religiosas, desvinculando os fenômenos táticos das estratégias institucionais (CERTEAU, 1998). Entretanto, pelo viés institucional, a história da colonização foi construída com o aval da Igreja enquanto forte aliada do poder escravocrata. Sendo a própria Igreja uma instituição escravagista, a fé católica amplamente levada para as Colônias predestinava os escravizados ao conformismo com sua situação, propícia (de acordo com a doutrina) ao sofrimento e humilhação do povo negro como resgate de sua alma. A moral católica colonialista talvez tenha sido o viés ideológico que mais calou na alma dos povos escravizados, de modo a transtornar estruturas psíquicas desses povos. Uma moral na qual o corpo instrumento do pecado, sujeito à disciplina da salvação, doando-se no trabalho escravo, renega-se e sofre o martírio para purgar o mal, no contexto da escravidão, transposto para a cor negra.

A orientação educacional ocidental colonialista e escravagista, epistemologicamente elaborada pelos ingleses mais que por outros europeus, argumentava que “a escravização civilizava o negro, retirando-o do estado de barbárie da África” (MARQUESE, 2004, p. 129). Uma franca declaração de que todos os parâmetros civilizacionais são clivados pelo conceito de civilização europeu. Nessa visão, os europeus consideraram os valores estabelecidos pelos ilustrados como a balança para medir virtudes humanas, como caráter, estabelecendo as normas da moral universal. Sob esse governo, os senhores de escravos tinham por missão produzir no escravizado, objeto de seu intento civilizacional, o caráter, a honestidade, a assiduidade no trabalho. Portanto, mensurar o nível de moralidade das crianças escravizadas atendia perfeitamente ao propósito civilizacional no contexto de construção de uma identidade provinciana imbuída pela ideologia dominante. No item subsequente, analisamos a complexidade das relações familiares das crianças escravizadas, pois por meio delas adentramos o contexto sociocultural da Província.

Família e as crianças escravizadas na Província

Reunindo informações sobre os escravizados a serem emancipados, as listas de Classificação oferecem dados sobre a família dessas crianças. No entanto, conclui que a maioria das crianças tinha por família somente a mãe, ou a mãe e os irmãos, se considerarmos inviáveis os laços de convivência com avós, tios e outros, por causa da condição de escravizados. Vulneráveis à violência sexual dos senhores, capatazes, feitores, e também escravizados, as mulheres tinham seus filhos sozinhas, na maioria das vezes. Os envolvimento afetivos, sempre carregados pelo prejuízo

da condição de escravizadas, não garantiam estabilidade ou mesmo matrimônio. E tratadas como meros instrumentos de trabalho e serviço aos homens, as mulheres escravizadas raras vezes mantinham relacionamentos aprovados pela moral católica e vigente.

A moral que apregoava à virgindade feminina pressuposto para o casamento abençoado, bem realizado, não se aplicava à realidade das escravas que, ao procriarem, multiplicavam o patrimônio de seus senhores. A moral que apregoava à mulher a condição de santa, nos moldes da Mãe de Deus, auxiliadora de seu marido e cuidadora de seus filhos, não se aplicava à mulher negra, propriedade disponível no mercado de trocas: “Comumente, as crianças negras também eram separadas de seus familiares, mas não para serem internas para estudar, e sim, porque as próprias crianças, mães ou pais eram vendidos para trabalhar” (MÜLLER, MAGER; MORELLI, 2011, p.73).

Assim, essas mulheres tinham, sozinhas, seus filhos. A mesma mãe preta gerava o pardo e o mulato, o de cor fula e o negrinho, que caracterizados como crias, logo estariam distribuídos pelas profissões a trabalhar. Que autonomia tinham essas mães sobre seus filhos? Elas não tinham direitos sobre si mesmas, quais direitos teriam sobre seus rebentos? À mercê da dinâmica senhorial, as mães negras pariam seus filhos, enchiam os peitos de leite para servir aos bebês das frágeis mulheres brancas e ricas, enquanto os seus desfaleciam por falta de alimentação adequada.

Nos documentos do Arquivo Público do Paraná, procuramos decodificar o estado civil das mães escravizadas e a divisão por sexo feminino e masculino das crianças negras escravizadas da Província do Paraná, dados relativos computados entre os anos de 1873 a 1886.

Nas informações sobre as famílias das crianças escravizadas, de 669 mães de escravizados, 99,10% não eram casadas, e apenas 0,90% eram casadas. Quanto ao sexo das crianças, os dados encontrados ficaram bem próximos, 47,84% do sexo feminino e 51,56% do sexo masculino, sendo que 0,60% estava ilegível, portanto, não foi possível identificar o sexo apresentado nas listas. Sobre as cores encontradas para identificar cada criança escravizada da província do Paraná, apontadas nas listas de Emancipação dos Escravizados, 47,98% foi classificada cor da criança como parda; 35,73% preta; 10,46% mulata; 4,78% fula e 1,05 branca.

As listas classificatórias ocupavam-se em distinguir as cores dos escravizados, entre pretos, crioulos, pardos, mulatos, fulos. Por quê? Qual a necessidade de discriminar a cor das crianças a serem emancipadas? Não bastaria classifica-las por escravizadas? Ocorre que no século XIX a intelectualidade branca firma o pensamento a respeito da eugenia racial, com base nos estudos de melhoria racial efetuados por Francis Galton (1822-1911). Percebendo o espalhamento das

populações negras da África como consequência do trâmite de tráfico negreiro, a mentalidade da época, imbuída com a ideia da escravização como medida de “(re) humanização de uma não pessoa” (HOFBAUER, 2006, p.35), acostumada a associar a cor negra ao sujo, pecaminoso, levantou o discurso do branqueamento da pele negra.

Essa ideologia do branqueamento é perceptível na construção histórica do Paraná. O ideário europeizado foi disseminado em sua cultura e educação. Durante o período imperial no Brasil houve uma política de imigração para incentivar a entrada da população de origem europeia, considerada trabalhadora e bem educada. “Ao conferir essas qualidades ao europeu, contrasta-se com ‘preguiça e a má educação’ do/[a] escravo/[a] e do trabalhador/[a] livre e nacional” (NISHIKAWA, 2015, p. 18) Dessa forma, a invisibilidade da população negra foi construída pela ideologia eurocêntrica branca, desconsiderando a sua inserção na economia e na cultura brasileira, como um pilar da sociedade paranaense, assim como no restante do Brasil.

Os estudos de Felipe e Teruya (2016) explicam que o projeto educacional brasileiro foi inspirado no ideário iluminista, com base nas teorias universais que definiram como padrão de superioridade o homem branco europeu. Esse discurso da supremacia branca, sustentado pelos arquitetos da modernidade, apoiava-se nas teorias científicas e biológicas que comprovavam a inferioridade da raça negra.

No projeto de nacionalidade brasileira não foi diferente. A ideia de ordem e progresso estava associada ao padrão de desenvolvimento social, econômico, político e cultural do homem branco e europeu. Isso indicaria ao longo século XX qual seria a relação estabelecida com os grupos que fogem ao padrão de desenvolvimento imaginado pelos seus arquitetos, estabelecendo as ações políticas fundada nessa ideia de progresso da nação (FELIPE; TERUYA 2016, p. 52)

Sem poder afirmar categoricamente, problematizamos as listas classificatórias que discriminam as crianças por cores a partir da cor negra: seria uma forma de verificar se o número de “menos pretos” estava aumentando? Na realidade, a discriminação da cor não teve início somente no século XIX, embora a teoria eugenista tenha sido desenvolvida a partir dele. Os jesuítas trouxeram para o Brasil Colônia a “lenda da Maldição”, que faz menção da cor negra ser a maldição que Noé lançou sobre seu filho Cam. Logo: “O imaginário mítico-religioso que atribuía valores morais às cores branco e negro/preto era, sem dúvida, uma referência possível” (HOFBAUER, 2006, p.87).

Essas ideias de branqueamento no Brasil foram trazidas da Europa e Estados Unidos do século XIX, quando os cientistas defendiam que o processo de miscigenação era fator de impedimento do projeto de modernização. Nos estudos de Teruya (2011, p.4) sobre as questões étnico-raciais, explica que a “ideologia do ‘branqueamento’ apareceu no período de transição do modelo escravista para o novo modelo de progresso capitalista”. Hofbauer (2006, p. 70) remete ao processo de construção ideológica associado às representações morais e religiosas de ‘branco’ e ‘negro’, a fim de justificar as intervenções coloniais no continente africano. “[...] A esta simbologia de cores (branco = puro e divino; negro = impuro e pagão, pecador), permeada por concepções morais-religiosas, pode-se também atribuir o fato de que as mais variadas populações em ultramar seriam chamadas de ‘negros’”.

Desse modo, os intelectuais brasileiros defendiam a ideologia do branqueamento porque as populações negras portavam características degenerativas, incentivando o Governo brasileiro a proibir imigração de asiáticos e africanos e adotando uma política de incentivo à imigração europeia para branquear a população brasileira. Valorizar ou desvalorizar um povo por causa de sua cor não é o mesmo que distingui-la por valores culturais, entre os quais, a linguagem, por exemplo. As diferenças culturais podem ser apreciadas e pesquisadas, mas sem colocar essas diferenças nos pratos de uma balança que pendam para um dos lados, comumente do lado hegemônico de pensar o outro. O discurso discriminatório tomou posse de termos ligados às diversas línguas de matriz africana, dando a eles conotações distorcidas e pejorativas. É o caso da distinção da cor fula, que associada ao feio, destoa integralmente de suas raízes.

Cada região e cada povo desse continente formaram grupos linguísticos separados e diferentes, embora um dado grupo étnico ou linguístico pudesse pertencer a várias regiões geográficas, o que explica certamente a riqueza cultural do continente. Os fulas (ou fulbe), por exemplo, formam um grupo que pode ser encontrado da bacia do Senegal até a bacia do Nilo (PEREIRA, 2013, p.31).

Logo, entende-se que fula é uma palavra relacionada com a linguagem, e não relacionada a cor da pele. No trabalho de decodificação das idades das crianças negras escravizadas, de 0 a 12 anos, separamos em 3 grupos, o primeiro de 0 a 5 anos; o segundo de 6 a 8 e o terceiro de 9 a 12 anos. Assim, computamos 50,82% na faixa etária de 9 a 12 anos; 24,82% à faixa etária de 0 a 5 e 24,36% de 6 a 8 anos.

Esta listagem indica que as crianças nascidas depois de 1871 – Lei do Ventre Livre – não são computadas para a emancipação. Mas, escondem a realidade de que elas continuavam crianças

trabalhadoras, de acordo com o esquema da prestação de serviço ao Estado, ou ao particular, até os 21 anos. O número de crianças negras mantidas na escravidão, nesse período, poderia ser muito maior do que os 2003, apontados por Graf (1974), já que muitos senhores omitiam suas existências perante o Estado. Após a Lei do Ventre Livre, em 1871, localizamos 325 crianças que deveriam estar livres, mas continuaram com os donos de suas mães. Na província do Paraná, não encontramos nenhum dado concreto que identifique a entrega de alguma criança negra ao Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos documentos oficiais da província do Paraná, a presença das crianças negras aparecem em estatísticas, como se fossem seres inanimados, sem voz, sem gosto, sem vontades, sem atitudes. As pesquisas históricas e sociais, especialmente os estudos culturais, oportunizam a visibilidade dos sujeitos esquecidos, discriminados ou marginalizados historicamente no tempo e espaço social, político, econômico e cultural do período analisado.

Não podemos aceitar com naturalidade que o orgulho de ser paranaense é viver entre as colônias de populações brancas descendentes de europeus instaladas no Estado e, ao mesmo tempo, não reconhecer as produções econômicas e culturais das comunidades negras e dos mais de 30 Quilombos existentes no Paraná. O discurso racista é disseminado por alguém que diz ter orgulho do Paraná por ser um estado branco, onde não houve escravidão negra, um estado pertencente à Região Sul do Brasil, que é bela e desenvolvida por ser europeizada. Essa é uma névoa que encobre a realidade.

Os documentos oficiais evidenciam que as populações negras, desde a infância até a velhice, foram escravizadas no Paraná, assim como em todas as regiões do Brasil. Essas populações escravizadas contribuíram para a construção da riqueza social, cultural e econômica do estado do Paraná.

No discurso constituído pela intelectualidade paranaense e assimilado pela população, o/a branco/a é enaltecido/a por ter formado o Estado. A valorização da cultura europeia, representada pelas colônias de imigrantes provindos da Europa, assevera que ser branco/a é ser pertencente ao Paraná, pois o Estado teve seu patrimônio cultural formado pela soma dessa diversidade de culturas. Ser negro/a é pertencer ao mundo invisível da sociedade, apesar de ser numericamente maior na população brasileira, atualmente mensurada pelo censo. A população negra é a que mais sofre discriminação, com maior número a preencher o sistema penitenciário, maior vítima de violência no

Brasil, conforme os dados estatísticos, portanto, disso decorre a necessidade de políticas públicas e sociais. O Estado brasileiro tem uma dívida com o povo negro, que não foi saldada após a abolição da escravidão, pois a política de branqueamento do povo brasileiro foi pensada para aniquilar a população negra.

A invisibilidade da criança negra na província do Paraná desenvolveu um sentido de não pertencente ao seu estado de nascimento. No entanto, defendemos a necessidade de conscientizar os/as estudantes infantis e juvenis de que as crianças negras viveram na condição escravizada, e contribuíram para que o Paraná se tornasse um estado próspero e emergente, enriquecendo o Brasil contemporâneo.

A invisibilidade e a discriminação de suas culturas, marcadas pela cruel dominação sobre o corpo negro, condenando as crianças negras a trabalharem compulsoriamente para enriquecer seus senhores proprietários de escravizados, refletem na representação cultural e na negação da própria identidade. Embora o movimento negro, a partir dos anos 70 do século XX, manifeste o orgulho ser negro ou ser negra, as crianças negras escolares ainda rejeitam suas características fenotípicas. Dito isso, consideramos urgente e necessária a valorização da diferença étnica e racial no currículo escolar e nas relações sociais dos espaços escolares, abolindo o estereótipo e o preconceito na relação com o diferente.

Para mudar essa situação, é preciso repensar o ensino da História do Paraná na formação docente inicial e continuada, a fim de dar voz às crianças negras e/ou pobres para que vençam as ameaças da invisibilidade e sejam reconhecidas. No espaço escolar, os/as professores/as comprometidos/as com as questões das minorias sociais, precisam ensinar que as crianças negras escravizadas foram relegadas à condição de seres inferiores, objetos mercantis e tratadas como adultos escravizados, negando-lhes o direito de se desenvolver em suas capacidades intelectuais, como estudar e obter uma alimentação adequada. Dessa forma, ancoramos nossos olhares e pesquisas nas temáticas que envolvam políticas públicas, em favor do desenvolvimento dessas crianças que foram, historicamente, negadas. Crianças negras e crianças pobres, compõem estatisticamente os quadros sociais, contudo, continuam sendo ignoradas em seus sonhos, em seus anseios e necessidades, em seu aspecto mais importante, o reconhecimento de pertencimento do nosso rico patrimônio cultural e social.

REFERÊNCIAS

- ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. **Catálogo seletivo de documentos referentes aos africanos e afrodescendentes livres e escravos**. Curitiba: Imprensa Oficial, 2005.
- BALHANA, Altiva Pilatti; MACHADO, Brasil Pinheiro; WESTPHALEN, Cecília Maria. **História do Paraná**. Curitiba: Grafipar, 1969. Vol. 1.
- CERTEAU, Michel de. **A Invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- DUARTE, Evandro Piza; SCOTTI, Guilherme; CARVALHO NETO, Menelick. Ruy Barbosa e a queima dos arquivos: as lutas pela memória da escravidão e os discursos dos juristas. **Universitas JUS**, v. 26, n. 2. p.23-39, 2015.
- ESCOSTEGUY, Ana C. D. Uma introdução aos Estudos Culturais. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, n.9, dez, 1998. p. 87-97.
- FELIPE, Delton Aparecido; TERUYA, Teresa Kazuko. A educação para a população negra e a construção do projeto da modernidade no Brasil. In.: TERUYA, Teresa. K.; WALKER, Maristela R. **Culturas e fronteiras no espaço escolar**. Maringá: Eduem, 2016.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 42 ed. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- GONÇALVES, Gislaine. **A educação da criança negra na província do Paraná (1853-1889)**. 201f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2019.
- GRAF, Márcia Elisa Campos. **População escrava da Província do Paraná, a partir das listas de classificação para emancipação 1873-1886**. 1974 198f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, 1974.
- HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 22, n. 2, 1997. Disponível em: < <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71361> >. Acesso em: 10 dez. 2018.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidade e mediação culturais**. Organização Liv Souvik; Tradução de Adelai
- e La Gurdie Resende, et al. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO no Brasil, 2003.
- HOLFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Unesp, 2006.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Atlas do censo demográfico 2010**. Brasília: IBGE, 2013b. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/bibliotecacatalogo?view=detalhes&id=264529>. Acesso em:13 de abril de 2016.
- IANNI, Octavio. **As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil meridional**. 2 ed. rev. e aum. São Paulo: Hucitec, Curitiba: Scientia et Labor, 1988.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. **Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o**

controle dos escravos nas Américas, 1660-1860. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MORELLI, Ailton José. **A criança, o menor e a lei:** uma discussão em torno do atendimento infantil e da noção de inimizabilidade. 175f Dissertação (Mestrado em História e Sociedade) - Universidade Estadual Paulista, Unesp/Assis, 1996.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutido a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

MÜLLER, Verônica Regina. **História de crianças e infâncias: registros, narrativas e vida privada.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

MÜLLER, Verônica Regina; MAGER, Myriam, MORELLI, Ailton. Crianças do Brasil: percurso para a conquista de direitos. In: MILLER, Verônica Regina (org.) **Crianças dos países de língua portuguesa: histórias, culturas e direitos.** Maringá: Eduem, 2011.

NISHIKAWA, Reinaldo Benedito. **As colônias de imigrantes na província do Paraná. 1854-1889.** 2014. Tese (Doutorado em História) Universidade de São Paulo, 2015.

OLIVEIRA, Ricardo Costa de. **O Silêncio dos Vencedores: genealogia, classe dominante e estado no Paraná.** Curitiba: Moinho do Verbo, 2001.

PEREIRA, Analúcia Danilevicz. África pré-colonial: ambiente, povos e culturas. In: VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira; PEREIRA, Annalúcia Danilevicz (org.). **História da África e dos Africanos.** Petrópolis: Vozes, 2013.

PINHEIRO, Maria Cristina Luz. O trabalho de crianças escravas na cidade de Salvador 1850-1888. **Afro-Ásia.** 32, 2005, p. 159-183.

PORTELA, Daniela Fagundes. **Iniciativas de atendimento para crianças negras na província de São Paulo (1871-1888).** 2012. 169 p. Dissertação (Mestrado em Educação) Faculdade de Educação – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PRIORE, Mary Del. **História da gente brasileira.** vol. 1: Colônia. São Paulo: Le Ya, 2016.

SARMENTO, Manuel Jacinto; SOARES, Natália Fernandes Soares; TOMÁS, Catarina Almeida. Globalização, educação e (re) institucionalização da infância. in: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 8., 2004, Coimbra. **Anais.** Coimbra, 2004. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/CatarinaTomas.pdf>. Acesso em: 26 de novembro de 2016.

SILVA, Vicente Moreira da. **Escravos e criados nas escolas noturnas de primeiras letras na província do Paraná (1872- 1888).** 276 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2013.

TERUYA, Teresa Kazuko. Diversidade nas questões étnico-raciais. **Anais** do IX Fórum de educação. Santa Cruz do Sul, RS. 2011. p. 1-8.

TERUYA, Teresa Kazuko. Sobre mídia, educação e Estudos Culturais. In. MACIEL, Lizete Shizue Bomura; MORI, Nerli Nonato Ribeiro (Org.) **Pesquisa em Educação: Múltiplos Olhares.** Maringá: Eduem, 2009. p. 151-165.

A BRANQUITUDE DE WHITE FACE AND BLONDE HAIR

Rodrigo Severo dos Santos

RESUMO:

O presente trabalho tem por objetivo analisar a performance *White Face And Blonde Hair* (2012) da artista multidisciplinar Renata Felinto (1978) a partir do conceito de branquitude (BENTO, 2002; FRANKENBERG, 2004; SCHUCMAN, 2012; CARDOSO, 2017). Na performance, a artista se autorrepresenta como uma mulher loira, sedutora e sorridente para questionar os padrões de beleza branco e ocidental impostos como “universais”, e veiculados como naturais pela cultura de massa. O trabalho de Felinto revela como os padrões de beleza que vigoram no Brasil ainda são extremamente eurocêntricos e excludentes estruturando processos contínuos de violência contra às mulheres não brancas e que não estão dentro de um padrão dominante de beleza branca propagado como belo, bom e universal.

PALAVRAS-CHAVE: branquitude, performance negra, corpo negro, artistas afrodiáspóricos, racismo recreativo.

THE WHITENESS OF THE WHITE FACE AND BLONDE HAIR

ABSTRACT:

This text aims to analyse the performance *White Face And Blonde Hair* (2012), by the multidisciplinary artist Renata Felinto (1978) from the perspective of the concept of whiteness (BENTO, 2002; FRANKENBERG, 2004; SCHUCMAN, 2012; CARDOSO, 2017). In the performance, the artist presents herself as a blonde, seductive and cheerful woman to question the white and western beauty standards that are imposed as “universal” and promoted as natural by mass culture. Felinto’s work exposes how the beauty standards established in Brazil are extremely Eurocentric and exclusive, structuring continuous processes of violence against women who are not white and who do not match the dominating white beauty standards propagated as beautiful, good and universal.

KEYWORDS: whiteness, black performance, black body, Afrodiasporic artist, recreational

racism.

A IDENTIDADE BRANCA NO BRASIL

A branquitude significa a pertença étnico-racial atribuída ao sujeito branco (CARDOSO, 2017), a qual tem sido uma categoria de análise do racismo brasileiro. Pode ser compreendida “como o lugar de conservação, preservação do próprio grupo branco, no lugar onde está, ou seja, no lugar de privilégio” (BENTO, 2002, p. 146). Segundo a psicóloga social Maria Aparecida Bento (2002) a branquitude se caracteriza como território de privilégio racial, econômico e político no qual a racialidade, não nomeada como tal, carregada de valores, de experiências, de identificações afetivas, acaba por definir a sociedade.

Os estudos críticos da branquitude surgem da necessidade de se analisar o papel do grupo racial branco enquanto elemento ativo nas relações raciais, em sociedades estruturadas no contexto de efetivação do projeto moderno de colonização europeia (CARDOSO, 2008; BENTO, 2002; PIZA, 2002; SCHUCMAN, 2012). Esta temática de investigação aponta para a importância de se estudar os brancos com o intuito de compreender o racismo, pois estes sujeitos, intencionalmente ou não, desempenham um papel fundamental na manutenção e legitimação das desigualdades raciais.

Nessa linha interpretativa, Schucman (2012) aponta a branquitude como uma posição. Isto significa que, ao ocupa-la, os sujeitos são sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. Para melhor compreensão sobre o conceito, recorreremos a intelectual Ruth Frankenberg (2004 *apud* SCHUCMAN, 2012, p.30) que apresenta oito elementos que estruturam o conceito de branquitude:

1. A branquitude é um lugar de vantagem estrutural nas sociedades estruturadas na dominação racial.
2. A branquitude é um “ponto de vista”, um lugar a partir do qual nos vemos e vemos os outros e as ordens nacionais e globais.
3. A branquitude é um *locus* de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não denominadas, ou denominadas como nacionais ou “normativas” em vez de especificamente raciais.
4. A branquitude é comumente redenominada ou deslocada dentro das denominações étnicas ou de classe.
5. Muitas vezes a inclusão na categoria branco é uma questão controvertida e, em diferentes épocas e lugares, alguns tipos de branquitude são marcadores de fronteira da própria categoria.
6. Como lugar de privilégio, a branquitude não é absoluta, mas atravessada

por uma gama de outros eixos de privilégio ou subordinação relativos; estes não apagam nem tornam irrelevante o privilégio racial, mas o modulam ou modificam.

7. A branquitude é produto da história e é uma categoria relacional. Como outras localizações raciais, não tem significado intrínseco, mas apenas significados socialmente construídos. Nessas condições, os significados da branquitude têm camadas complexas e variam localmente e entre os locais; além disso, seus significados podem parecer simultaneamente maleáveis e inflexíveis.

8. O caráter relacional e socialmente construído da branquitude não significa, convém enfatizar, que esse e outros lugares raciais sejam irrealis em seus efeitos materiais e discursivos (FRANKENBERG, 2004 *apud* SCHUCMAN, 2012, p. 30).

O pesquisador Lourenço Cardoso (2008) em *O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957 - 2007)*, sustenta o argumento de que a branquitude enquanto tema nas pesquisas sobre relações raciais no Brasil é uma emergência, destacando que a branquitude na sociedade brasileira “significa ser poder e estar no poder, entre outras coisas” (CARDOSO, 2008, p. 187). Para o autor, a identidade racial do branco, é um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos e materiais palpáveis que colaboram para reprodução do preconceito racial, discriminação racial “injusta” e o do racismo.

Vários/as autores/as como Edith Piza (2002), Ruth Frankenberg (1999), Lourenço Cardoso (2008), Lia Vainer Schucman (2012) têm discutido que uma das características da identidade racial branca é a falta de percepção do indivíduo branco como ser racializado, como grupo racializado, ou seja, sua identidade cultural seria expressada enquanto invisível e/ou neutra: “a branquitude, neste caso, é vista pelos próprios sujeitos brancos como algo ‘natural’ e ‘normal’” (SCHUCMAN, 2012, p. 24). Ser branco é atribuir identidade aos outros e não ter identidade, pois “não tendo como demarcar sua condição racial, demarcar-se a do ‘outro’ e a não explicitação ou nomeação das razões de uma suposta superioridade confirma o que se verifica cotidianamente. O silêncio sobre sua própria racialidade faz exacerbar a racialidade do outro. A neutralidade torna a *raça* um dado indispensável. Tornar-se, na verdade, uma porta de vidro. Gera a transparência de um universo que é observado como único, geral, imutável. São os ‘outros’ que devem mudar. São os ‘outros’ que devem se aproximar. São os ‘outros’ que são vistos, avaliados, nomeados, classificados, esquecidos”(PIZA, 2002, 85).

É neste sentido que Edith Piza (2002) diz que os brancos enquanto identidade coletiva são aqueles que não têm a visibilidade da *raça*: “não se trata, portanto, da invisibilidade da cor, mas da intensa visibilidade da cor e de outros traços fenotípicos aliados a estereótipos sociais e morais para

uns, e a neutralidade racial para outros. As consequências dessa visibilidade para negros são bem conhecidas, mas a da neutralidade do branco é dada como ‘natural’, já que ele é o modelo paradigmático de aparência e de condição humana” (PIZA, 2002, p. 72).

Para Cardoso (2008) é impreciso afirmar que o sujeito branco não se reconhece como portador da identidade racial branca porque privilegia o ponto de vista dos brancos, causado pelo olhar imperceptível sobre os seus próprios privilégios, ou seja, o branco não possui autoconsciência e/ou autocrítica racial, logo não têm como questionar suas vantagens raciais.

A ideia de invisibilidade como uma das características principais da branquitude tornou-se objeto de controvérsia na teoria sobre branquitude. Há autores que argumentam nessa direção (WARE, 2004a: 34; FRANKENBERG, 1999b: 70-101; RACHLEFF, 2004: 108), enquanto outros, com os quais partilho a ideia, criticam o argumento de que o branco não se enxerga como grupo racial (FRANKENBERG, 2004: 307-338; WRAY: 2004: 353). [...]. A própria autora Ruth Frankenberg, que sustentava que a invisibilidade era um dos traços significativos da identidade racial branca, acabou por rever sua posição. Agora, sustenta que a invisibilidade como uma característica da branquitude é uma ideia fantasiosa, a concepção de que a identidade racial branca seria uma categoria não marcada não se sustenta. Desde o primeiro encontro dos europeus com os africanos e ameríndios, houve uma delimitação em que portugueses, espanhóis, ingleses, holandeses e alemães foram marcados ou se auto marcaram como brancos. [...]. Matt Wray vai dizer que a definição da branquitude como norma, geralmente seguida pela ideia de que ela é “invisível”, acaba por privilegiar o ponto de vista dos brancos, que sem autoconsciência, não têm como questionar suas vantagens raciais. Esse autor sustentará que a branquitude não é invisível para muitos brancos e serve igualmente para distinguir os brancos entre si, como é caso do branco pobre e do rico” (CARDOSO, 2008, p. 190-191).

O posicionamento de Cardoso também é adotado por Schucman, que a partir dos estudos de Ruth Frankenberg, afirma que a “invisibilidade acontece quando uma sociedade chega ao ponto de uma hegemonia e a uma ideia de supremacia racial branca tão poderosa, em que os não brancos não têm voz nem poder para apontar a identidade racial do branco, nem tampouco os brancos conseguem se perceber como mais uma das identidades raciais, mas sim como a única identidade racial normal, e outras devem alcançá-la em níveis intelectuais, morais, estéticos, econômicos etc..” (SCHUCMAN, 2012, p. 24).

É a partir do sistema invisível/neutro que a branquitude opera de modo estruturante, mantém seus privilégios e institui seu poder ao normatizar padrões sociais que são constantemente reforçados e reproduzidos pela identidade racial branca no Brasil: “não pensar sobre, não refletir

sobre si e o outro diferente é a regra. A desigualdade é naturalizada, internalizada no cotidiano como o normal. Como perceber o próprio privilégio se o que se chama de privilégio é o que se entende como justo? A desigualdade é a norma” (MIRANDA, 2017, p. 62).

É assim que Maria Aparecida Bento denuncia a existência de uma herança branca da escravidão que foi historicamente silenciada para manter e favorecer os privilégios do grupo racial branco: “[...] há benefícios concretos e simbólicos em se evitar caracterizar o lugar ocupado pelo branco na história do Brasil. Este silêncio e cegueira permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros: no final das contas, são interesses econômicos em jogo” (BENTO, 2002, p. 27).

A excessiva visibilidade grupal da identidade negra e a intensa individualização do branco gera o que Edith Piza chama de “lugar de raça”, o qual pode ser definido como “o espaço de visibilidade do outro, enquanto sujeito numa relação, na qual a raça define os termos desta relação” (PIZA, 2002, p.72). Nesta dimensão, “o lugar do negro é o seu grupo como um todo e do branco é o de sua individualidade. Um negro representa todos os negros. Um branco é uma unidade representativa apenas em si mesmo” (PIZA, 2002, p.72).

Vejamos agora como as questões relacionadas a identidade racial branca são tratadas na performance *White Face And Blonde Hair* (2012) da artista Renata Felinto.

COLOCANDO O BRANCO EM QUESTÃO¹

Nascida na cidade de São Paulo (SP), Renata Felinto (1978) é artista visual e professora adjunta de Teoria da Arte da Universidade Regional do Cariri/CE. Doutora, mestra em Artes Visuais, e bacharela em Artes Plásticas pelo Instituto de Artes da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (IA/UNESP), é também licenciada em Artes Plásticas pelo Centro Belas Artes, especialista em Curadoria e Educação em Museus de Arte pelo Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo (MAC/USP). Foi professora de Arte e Cultura Africana no curso de pós-graduação História da Arte: Teoria e Crítica no Centro Belas Artes de São Paulo, coordenadora do Núcleo de Educação do Museu Afro Brasil, integrou o conselho editorial da revista *O Menelick* 2º Ato. A artista tem uma extensa produção artística em diferentes linguagens como instalações, fotografia, pintura e desenho e performances dentre outros, que foram expostas no Brasil e no exterior. Sua produção intersecciona arte, feminino/feminismo e identidade afrodescendente.

1 Este texto integra a pesquisa de doutorado em desenvolvimento no Programa de Pós-graduação em Artes Cênica (PPGAC), na Universidade de São Paulo.

Os trabalhos artísticos de Felinto foram apresentados em grandes instituições de visibilidade como nas exposições individuais, dentre as quais destacam-se: “Afro Retratos”: exposição itinerante pelas unidades do SESI do Estado de São Paulo (São Paulo, 2016); 1º Mostra Cultural da Mulher Afro, Latino-americana e Caribenha, Centro de Cultura e Formação da Cidade Tiradentes (São Paulo, 2015); Tracker Tower, curadoria Alexandre Araújo Bispo (São Paulo, 2012); “White Face and Blonde Hair”, exposição itinerante pelas unidades do SESI do Estado de São Paulo (2016); “Afro Retratos: A Identidade de Nós”, SESC Carmo, Programação “Estéticas das Periferias”, curadoria Renata Felinto e Antônio Sérgio Moreira (São Paulo, 2014); “Penso, logo resisto”, SESC Bauru (Bauru SP, 2004).

Como também das exposições coletivas: Feira Internacional de Arte Contemporânea curadoria Pascale Óbolo (Paris França, La Colonie, FIAC, 2017); “Negros Índicios”, Conjunto Cultural da Caixa, curadoria Roberto Conduru (São Paulo, 2017); “Diálogos Ausentes”, Galpão Bela Maré, curadoria Diane Lima e Rosana Paulino (Rio de Janeiro, 2017); “Uterotopias”, A Mesa Galeria, curadoria Leonardo Bertolossi (Rio de Janeiro, 2017); “Metrópole: Experiência Paulistana”, Estação Pinacoteca, curadoria Tadeu Chiarelli (São Paulo, 2017); “Diálogos Ausentes”, Instituto Itaú Cultural, curadoria Diane Lima e Rosana Paulino (São Paulo, 2016); “Afro como Ascendência, Arte como Procedência”, SESC Pinheiros, curadoria de Alexandre Araújo Bispo (São Paulo, 2013) e “De um lugar no mundo”, Cento e Quatro curadoria de Antônio Sérgio Moreira (Belo Horizonte, 2013).

Em 2012 recebeu o Prêmio Nacional de Expressões Culturais Afro-Brasileiras pelo Ministério da Cultura e pela Fundação Cultural Palmares pelo desenvolvimento da série *Afro Retratos* e, em 2018 recebeu o Prêmio Clóvis Moura (Fundação Nacional de Artes – FUNARTE) pela *Rede Antirracista Quilombação* na categoria artes visuais, por contribuição das suas obras no enfrentamento ao racismo. A produção de Renata Felinto entrelaça identidade e gênero, tencionando as construções estéticas e culturais de ambos. Vejamos o que a artista fala sobre sua produção:

Meus trabalhos sempre partiram de meus incômodos, problematizações, constatações, reflexões acerca de mim no mundo, da minha relação com as pessoas, que são os seres mais interessantes que existem no planeta. Cada pessoa como um universo. Entre 2010 e 2011, desliguei-me/desligaram-me de um emprego formal e *Afro Retratos* surgiu aí. Uma série de pinturas nas quais me desvinculei propositalmente da tradição da pintura produzida no Brasil, me representei como mulher de vários lugares. Foi o pontapé para pensar-me na performance como uma linguagem em diálogo constante com a (minha) vida, com o que pulsa, respira, transpira (FELINTO, 2017, p. 82).

Na performance *White Face And Blonde Hair*, que faz parte da série *Também Quero Ser Sexy* (2012), Renata Felinto se autorrepresenta como uma mulher branca e loira, sedutora e sorridente com ostensiva capacidade de consumo do luxo oferecido na Rua Oscar Freire em São Paulo. Articulando as noções como gênero, raça e classe, Felinto troca as suas referências corporais ao se travestir de mulher branca e com uma peruca loira, usando códigos de vestimenta que lembra uma executiva: joias, óculo escuro, bolsa dentre outros acessórios. O rosto dela está maquiado de forma embranquecida, mas as suas mãos estão na sua cor natural. Com postura altiva, sempre sorridente e extravagante, Felinto caminha por um dos endereços mais nobres da capital paulista e de forte segregação racial, o que nos faz pensar na relação entre corpo negro e espaço público. Assim como o público de alto poder aquisitivo consumidor do local, Felinto olha as vitrines das lojas, entra em algumas delas, realiza compras, entra na cafeteria para degustar um café, ver revistas e observa o movimento dos transeuntes. Falando sobre a performance a artista coloca:

[...] esse trabalho fala de branquitude. É um trabalho que eu pensei a partir justamente de tudo que é branco ou valores sociais que são rapidamente identificados como brancos ou rapidamente pertencentes aos grupos hegemônicos brancos e que não são rapidamente conectados à população negra. [...] o trabalho exalta um padrão de beleza, que é um padrão de beleza de mulher branca que não necessariamente se refere só as mulheres loiras, mas as brancas e até mesmo as negras quando estão dentro de um biótipo[...]. Tem algumas questões naquele trabalho que se refere aos padrões de consumo e de comportamento da branquitude. A gente fala muito no padrão de beleza e esquece às vezes que a branquitude, ela se ancora não só na aparência, mas também em algumas práticas que inclusive negros de classe média quando acendem acabam incorporando como, por exemplo, você sai para passear, mas não sai para ver a rua, para ver as pessoas, para ir a uma biblioteca, a um parque, mas você sai para comprar, para consumir (FELINTO, 2018).

A performance de Renata Felinto coloca uma lente de aumento na intensa invisibilidade da identidade branca, como ser individual e não como ser coletivo, revelando que em uma sociedade racializada, cuja supremacia é branca, não existe invisibilidade e neutralidade em ser branco, mas uma manutenção de privilégios raciais em que as pessoas deste grupo, muitas vezes consciente ou inconscientemente, propagam atitudes racistas que justifica, mantém e reproduz as desigualdades raciais como uma forma de proteger o seu próprio grupo racial dito como “natural”, “padrão” e “norma” enquanto outros grupos aparecem ora como margem, ora como desviantes, ora como inferiores. Pois “mesmo em situação de pobreza, o branco tem o privilégio simbólico da brancura, o que não é pouca coisa” (BENTO, 2002, p. 28).

O trabalho da artista ativa nosso olhar para entender que o branco não é apenas favorecido nessa estrutura social racializada, mas é também seu produtor ativo através dos mecanismos mais diretos de discriminação e da produção de um discurso que propaga a democracia racial e o branqueamento. Estes mecanismos de produção de desigualdades raciais que foram construídos de tal forma que asseguraram aos brancos a ocupação de posições mais altas na hierarquia social, sem que isso fosse encarado como privilégio de raça (SCHUMAN, 2012).

Renata chama a atenção para o papel que os brancos ocuparam e ocupam na situação de desigualdades raciais no Brasil e denuncia os privilégios simbólicos e materiais que estão postos nessa identidade. E assim como o silêncio e a omissão do branco os protege e os desonera de qualquer responsabilidade, também protege os interesses de seu grupo racial.

Felinto com sua estratégia performativa de travestismo corporal, problematiza a violência racial e como dela se beneficia concreta e simbolicamente os sujeitos brancos ao apontar as consequências dessa visibilidade que leva o negro para a marginalização, discriminação, preconceito, diferenciação, desigualdades dentre outros. Já para os brancos a neutralidade é tida como “natural”, “sujeito universal e essencial” porque ser branco na sociedade brasileira está dentro de um modelo paradigmático de aparência e de condição humano. Aqui como diria o psicanalista Jurandir Costa:

o belo, o bom, o justo e o verdadeiro são brancos. O branco é, foi e continua sendo a manifestação do Espírito, da ideia, da Razão. O branco, a brancura, são os únicos artífices e legítimos herdeiros do progresso e desenvolvimento do homem. Eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a “humanidade” (COSTA, 1984, p. 05).

O *Whiteface* proposto por Felinto é uma forma de satirizar a branquitude e atacar a ideia racista de superioridade estética com uma hipervalorização silenciosa do branco que nos permite confirmar que estamos diante de valores de beleza e poder construídos historicamente, que começaram com o processo de colonização europeia e que perduram e se reproduzem nos dias atuais (SCHUCMAN, 2012).

Felinto mostra que ser branco vai além do fenótipo porque brancura consiste em ser proprietário de privilégios materiais e simbólicos (CARDOSO, 2017) revelando o lugar do branco numa situação de desigualdade racial presente sociedade brasileira. Em Felinto, assim como dirá a psicólogo social Vainer Schumann,

é preciso pensar o poder da branquitude como princípio da circularidade ou transitoriedade (Foucault, 1999), compreendendo-o como uma rede na qual

os sujeitos brancos estão conscientes ou inconscientemente exercendo-o em seu cotidiano por meio de pequenas técnicas, procedimentos, fenômenos e mecanismos que constituem efeitos específicos e locais de desigualdades raciais. (SCHUMANN, 2012, p. 23).

Felinto atua nas brechas da branquitude e permite resistir às forças do racismo, que são, no fundo, as forças da violência, do enclausuramento e da exclusão.



Figura 1: “White Face and Blonde Hair”, realizada na Rua Oscar Freire (2012). Foto: Crioulla Oliveira

DA SÁTIRA A DESMORALIZAÇÃO

Em *O que é Racismo Recreativo?* (2018) Adilson Moreira ao analisar personagens de programas humorísticos e decisões judiciais em relação ao crime de injúria racial no contexto brasileiro, defende a tese de que o humor racista não possui uma natureza benigna porque ele é um meio de propagação de hostilidade racial. Este tipo de humor para o autor é interpretado como um projeto de dominação racial baseado na noção de inferioridade moral de minorias raciais na qual o grupo racial dominante através de inúmeras representações culturais construídas por pessoas brancas legitima quem merece ou não ser estigmatizado, desprezado, insultado, vilipendiado,

desmoralizado e desumanizado dentro da cultura brasileira. Definindo o conceito de racismo recreativo o autor destaca:

Esse conceito designa um tipo específico de opressão: a circulação de imagens derogatórias que expressam desprezo por minorias raciais na forma de humor, fator que compromete o status cultural e o status material dos membros desses grupos. Esse sistema de opressão tem o mesmo objetivo de outras formas de racismo: legitimar hierarquias raciais presentes na sociedade brasileira de forma que oportunidades sociais permaneçam nas mãos de pessoas brancas. Ele contém mecanismos que também estão presentes em outros tipos de racismo, embora tenha uma característica especial: o uso do humor para expressar hostilidade racial, estratégia que permite a operação do racismo, mas que protege a imagem social de pessoas brancas (MOREIRA, 2018, p. 21-22).

Na citação acima, podemos interpretar que o autor trata o racismo recreativo como uma política cultural que utiliza o humor para expressar hostilidade em relação a minorias raciais, hierarquizar grupos raciais e perpetuar a ideia de que apenas membros do grupo racial dominante podem ocupar posições de poder e prestígio. O racismo recreativo opera como um dispositivo de poder e dominação que perpetua o racismo enquanto um sistema de opressão que desqualifica e desmoraliza as minorias raciais ao mesmo tempo em que permite que os membros que compõem a identidade racial branca possam manter uma imagem e uma percepção positiva sobre si mesmo. Dentro deste contexto, as piadas racistas reforçam a superioridade racial branca e a ideia de que as pessoas negras devem permanecer em posições de subalternidades:

Piadas racistas só adquirem sentido dentro de um ambiente cultural marcado pela opressão e discriminação racial; sempre temos a presença de pessoas que são minorias raciais ou que são identificadas por serem membros desses grupos; a violência, o desprezo, a condescendência são parte integrante dessas piadas (MOREIRA, 2018, p.58).

Conforme as ideias de Moreira (2018), o humor racista propaga um discurso de ódio porque ele comunica desprezo em relação às minorias raciais, “expressam um consenso social dos membros do grupo majoritário sobre o valor de pessoas que pertencem a minorias raciais” (MOREIRA, 2018, p.58). Para o autor, piadas racistas é um tipo de mensagem, e assim como todas mensagens expressa valores sociais que não estão desprovidas de sentidos culturais. E neste sentido, piadas racistas refletem a moralidade da sociedade, apontando para quem merece respeito e quem não merece nosso apreço. Como, por exemplo, as piadas feitas com os negros, mulheres, pobres, nordestinos, homossexuais e demais grupos que mostram implicitamente processos de

marginalização racial e o desprezo que se sentem por grupos ditos minoritários. É sobre as questões no que diz respeito aos estigmas, injúrias e depreciações em relação a população negra que a performance de Felinto se debruça:

White Face And Blonde Hair responde inicialmente a uma permissividade social de se ridicularizar e de fazer da população negra uma eterna caricatura que a gente vê em muitos lugares, no dia-a-dia, nas piadas, nos comentários que na verdade são práticas racistas naturalizadas. Quando você quer falar que uma pessoa não é ninguém chama essa pessoa de negro, quando você quer falar zé povinho, você usa a palavra negro ou a palavra negra como forma de tratamento. O que algumas pessoas vão entender que é um tratamento doce, mas eu entendo como se fosse uma forma de pagamento do sujeito. A pessoa que é sua interlocutora que você chama de negro ou de negra, ela não é ninguém: meu negro e minha negra. Esse trabalho está falando sobre a ridicularização do ser negro, essa caricatura do negro que a gente tem socialmente que coloca as pessoas negras num padrão de negritude criada pelos brancos (FELINTO, 2018).

Se o verdadeiro motivo do humor racista é ridicularizar as minorias raciais, Renata Felinto, utiliza o seu próprio corpo como *locus* de protesto e reivindicação para responder esteticamente ao racismo recreativo e ao uso racista do procedimento blackface nas produções humorísticas da televisão brasileira. Em entrevista a jornalista Oslaine Silva, a artista afirma:

O problema é que esses personagens, geralmente, estão em programas humorísticos satirizando a população negra a partir de estereótipos que o outro, o branco, colonizador, pessoa num lugar hegemônico, lugar dominante na sociedade imputou a nós negros como se fossem características próprias biologicamente do ser negro. Então, esses personagens usam os recursos como o jeito de andar, de falar, de sorrir no teatro chamado blackface, ou seja, cara preta, que é um tipo de máscara tradicional dessa arte, geralmente satiriza a população negra nos colocando em uma situação ridícula”² (SILVA, 2018, s/p).

No programa humorístico Zorra Total, da Globo no ano de 2012, o ator Rodrigo Sant’Anna interpreta a personagem Adelaide, com recorte de gênero, raça e classe: uma mulher, negra, pobre e feia, que perambula pelos corredores do metrô com seu tablet, pedindo esmolas aos passageiros. O ator para a caracterização de Adelaide usa o recurso do blackface, com o rosto pintado de preto, usa um nariz falso, uma prótese na boca para demonstrar que não tem os dentes da frente, uma peruca

2 SILVA, Oslaine. Mostra fotográfica coloca em discussão padrão de beleza. *O Imparcial*. 27 de fevereiro 2018. Disponível em: <http://imparcial.com.br/noticias/mostra-fotografica-coloca-em-discussao-padrao-de-beleza.18557>. Acesso em: 20/12/2018.

de cabelos crespos despenteado e como indumentária usa roupas velhas. A personagem traz vários estereótipos negativos que ridiculariza e desvaloriza ainda mais a mulher negra em nossa sociedade. O texto dramaturgico falado pela personagem denota um baixo domínio da norma culta, reforçando o estereótipo preconceituoso de que as pessoas pobres e negras não dominam este código linguístico. A personagem contracenava com atores e atrizes em sua maioria brancos que riem dela, o que mostra nas lentes racista o lugar social do negro e a superioridade do branco em relação a condição socioeconômica da população negra.

O personagem também era construído a reforçar a superioridade moral de pessoas brancas de classes superiores porque ela representava vários elementos que ao longo do tempo vem sendo considerados como pessoas inferiores: impureza moral associado à pobreza e a degradação moral como produto da condição racial (MOREIRA, 2018, p. 76-77).

O quadro humorístico foi criticado e retirado do ar. Protestos de personalidades como o rapper Emicida: “deixo aqui meu desprezo a este ‘humorista’ que se aproveita da triste situação em que esta sociedade doente colocou nossas mães/irmãs/esposas/amigas. E maior ainda é minha tristeza com nossos irmãos pretos/brancos/índios que não conseguem identificar tamanha violência racial adentrando suas casas” (MORAIS, 2012, s/p). Diversas ONGs e espectadores denunciaram o programa à Ouvidoria Nacional da Igualdade Racial, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República, sob a alegação de que o personagem apresenta “estereótipos racistas”:

[...]o personagem Adelaide do Zorra Total não é humor. Trata-se de alguma coisa criada por mentes racistas que utiliza um conjunto de estereótipo historicamente construído pela sociedade brasileira para representar negros e negras. Isto fica claro no dialeto e nas interações sugeridas pelos quadros exibidos. Um personagem feminino caótico, confuso em suas histórias familiares, tendo como contradição o acesso à tecnologia e sua condição de pobre e negro” (MARTINS, 2012).

A performance de Felinto é uma resposta a exclusão moral, desvalorização e a desqualificação sistemática de minorias raciais pelo uso do blackface e do humor racista: os excluídos moralmente são considerados sem valor, indignos e, portanto, passíveis de serem prejudicados ou explorados. A exclusão moral pode assumir formas severas, como o genocídio; ou mais brandas, como a discriminação (BENTO, 2002). Ao mesmo tempo em que permite que as pessoas brancas mantenham uma representação positiva sobre si mesmas ao encobrir a hostilidade racial por meio do artifício do humor (MOREIRA, 2018).



Figura 2: “White Face, and Blonde Hair”, realizada na Rua Oscar Freire (2012). Foto: Crioulla Oliveira

DA BELEZA E DO CONSUMO A CRÍTICA

Em se tratando sobre padrões de beleza e branquitude, Schucman (2012), coloca que a concepção estética e subjetiva construída diariamente acerca da branquitude é, em nossa sociedade, supervalorizada em relação às identidades raciais não brancas. Schucman, em sua pesquisa de campo, ao analisar as entrevistas e as conversas com sujeitos paulistanos que se auto identificaram como brancos, de diferentes classes sociais, idade e sexo, colocará a categoria de “superioridade estética” como um dos traços fundamentais da construção da branquitude no Brasil: “a estética da branquitude é valorizada não apenas por ser mais uma das diversas estéticas disponíveis em nossa sociedade, mas sim por ser aquela significada como a ‘verdade’ do belo, e que estabelece uma hierarquia em relação aos não brancos” (SCHUCMAN, 2012, p.71).

Sabemos que o colonialismo associou o branco sempre ao “sublime” e o negro ao “execrável”. (FAUSTINO, 2015). No padrão de beleza ocidental a ideia de belo está associada a pertença racial branca e ao definir o que é belo implica necessariamente em definir também o que é feiura e neste jogo relacional: “ o Branco representa a bondade e o Negro, a maldade; o Branco é a

beleza e o Negro, é a feiura; o Branco é a humanidade, razão e desenvolvimento e o Negro, a natureza e o atraso; o Branco é o sujeito e o Negro, mero ‘objeto em meio a outros objetos’” (FANON, 2008 *apud* FAUSTINO, 2017, p. 130). Ter este padrão de beleza no Brasil “significa pensar que cabelos lisos, pele clara, olhos claros e traços afinados façam parte do modelo vigente de beleza em corpos humanos (SCHUCMAN, 2012).

Em seu livro *O que é empoderamento?* (2018), a escritora, feminista negra, arquiteta e urbanista, Joice Berth nos orientada que

é fundamental para o processo de luta no campo da estética que fique evidente que toda essa construção negativa da imagem da pessoa negra não teve outra motivação senão sociopolítica. A inferiorização da aparência e da estética negra em detrimento da branca, foi tão somente uma das tecnologias empregadas para sustentar e justificar o sistema de opressão e exploração de sujeitos para o acúmulo de privilégios sociais” [...] (BETH, 2018, p. 100).

É exatamente na perspectiva de quebrar esse sistema de dominação alienador com sua eficácia secular que a performance de Felinto se insere. Ela performatiza o corpo da mulher branca dentro de um biótipo específico. É tomando os sinais diacríticos da identidade racial branca e ridicularizando-os que a artista evidencia as políticas de exclusão fenotípicas que estão naturalizadas na sociedade brasileira.

Felinto ataca justamente a hegemonia estética da raça branca com seu padrão de consumo, nos revelando uma herança branca do período escravocrata com sua falaciosa superioridade narcisista que só leva a processos de exclusão, discriminação e desigualdade racial de pessoas não brancas e que não segue a estas características fenotipicamente:

tanto este traço de superioridade estética quanto o padrão de beleza de nossa cultura não é algo natural ou dado aos brancos. Mesmo assim, essa imagem de belo produz significados compartilhados, dos quais os sujeitos se apropriam, singularizam, produzem sentidos e atuam sobre eles, de alguma forma reproduzindo-os ou contrapondo-os” (SCHUMAN, 2012, p. 71).

Dentro desta lógica, a pesquisadora Liv Sovik diz que “ser branco no Brasil é ter a pele relativamente clara, funcionando como uma espécie de senha visual e silenciosa para entrar em lugares de acesso restrito” (2005, p. 171). É sobre o signo da branquitude que Felinto entrar nos lugares mais caros da cidade de São Paulo para impor sua brancura como sinal de protesto e revelar as relações raciais no Brasil, cuja característica principal seria uma falta de conflito aberto e a convivência pacífica de sofrimento e gozo (SOVIK, 2005).

Felinto ao atuar na dimensão subjetiva do racismo e da branquitude leva-nos refletir sobre

a ideia normativa que naturaliza o branco como “universal” (CARDOSO, 2008), bem como sobre os padrões de beleza feminino normativo branco e ocidental imposto “universalmente” a todas as mulheres não brancas, que reflete nos lugares que devem ser ocupados por negros e brancos dentro de uma sociedade estruturada pelo racismo.

Se o pesquisador Jorge Hilton de Assis Miranda (2017), ao partir do termo *habitus* de Bourdieu definiu branquitude como, “habitus racial”, uma faceta do racismo, “um sistema de pensamentos e comportamentos condicionados, individuais e coletivos, que outorga duradouros privilégios – simbólicos e materiais- para as pessoas de fenótipo branco” (2017, p. 65), Felinto nos revela a opressão racial da branquitude com os seus privilégios raciais sustentado pelo mito falacioso da democracia racial como máscara do racismo que só beneficia os privilégios da brancura no Brasil, que “ao longo da história do país, vem servindo ao triste papel de favorecer e legitimar a discriminação racial (BENTO, 2002, p. 48).



Figura 3: “White Face and Blonde Hair”, realizada na Rua Oscar Freire (2012). Foto: Crioulla Oliveira

A performance revela como os padrões de beleza que vigoram no Brasil ainda são extremamente eurocêntricos e excludentes estruturando processos contínuos de violência contra às mulheres não brancas e que não estão dentro de um padrão dominante de beleza branca. Concordarmos com os argumentos de Sovik quando evidencia que no Brasil, “ser branco exige pele clara, feições europeias, cabelo liso; ser branco no Brasil é uma função social e implica

desempenhar um papel que carrega em si uma certa autoridade ou respeito automático, permitindo trânsito, eliminando barreiras. Ser branco não exclui ter sangue negro” (SOVIK, 2004 p. 366).

A performance de Felinto exemplifica e torna visível as palavras de Otávio Frias ao dizer que a “presença maciça de loiras no imaginário da mídia e do showbiz não é fenômeno tão frívolo, nem tão gratuito. (...) Basta folhear as revistas de ostentação da riqueza e do ócio para verificar o avanço da ‘loirização’ como etapa superior do ‘embranquecimento’” (FRIAS, 09 Dez. 1999, p. 2).

Felinto, enquanto corpo subalternizado, foi falar a respeito da subalternidade invertendo a lógica: o oprimido fala do opressor, o negro fala do branco. E esta opção de Felinto que afronta a opressão, não apenas falar sobre a opressão ao focar o subalternizado, e sim uma estética que fala sobre o opressor e das estratégias de manutenção do racismo brasileiro. Ela rompe a noção de invisibilidade, neutralidade, normatividade e silêncio que confere ao branco enquanto indivíduo ou grupo como não marcado, nomeado, racializado, colocando a identidade do sujeito branco em cheque quando Felinto se auto representa como branca para problematizar o papel desta pertença étnico-racial enquanto opressora desse sistema racista e excludente vigente na sociedade brasileira. Questão apontada por Maria Aparecida Bento quando destaca que

o silêncio, a omissão, a distorção do lugar do branco na situação das desigualdades raciais no Brasil têm um forte componente narcísico, de autopreservação, porque vem acompanhado de um pesado investimento na colocação desse grupo como grupo de referência da condição humana. Quando precisam mostrar uma família, um jovem ou uma criança, todos os meios de comunicação social brasileiros usam quase que exclusivamente o modelo branco (BENTO, 2002, p.30).

Cardoso (2008) reforça que investigar e analisar a identidade racial branca é problematizar aquele que numa relação opressor/oprimido exerce o papel de opressor, ou por outras palavras, o lugar do branco numa situação de desigualdade racial.

Portanto, a performance de Felinto, responde e desobedece aos padrões racistas impostos como “universais”, alimentando a produção de uma contra-narrativa negra que é, em si mesmo, um posicionamento que é estético/político de enfrentamento aos imaginários que historicamente aprisionaram o negro em estereótipos e imagens negativas que impactam indelevelmente na personalidade e na autoestima e autoimagem das mulheres que não se encaixam no padrão de beleza propagado como melhor, normal, bonito. É assim que Felinto lança novas perspectivas estéticas para que as tradições racistas deixem de ser perpetuadas na sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos Narcísicos no Racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade. 2002.
- BERTH, Joice. *O que é empoderamento?*. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- CARDOSO, Lourenço. *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*. 290 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras (Campus de Araraquara), 2014.
- CARNEIRO, Sueli. *A Construção do outro como não-Ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida da Silva (Org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.
- COSTA, Jurandir Freire. *Violência e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. “*Por que Fanon? Por que agora?* ”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil / Deivison Mendes Faustino. -- São Carlos: UFSCar, 2015.
- FELINTO, Renata. *Entrevista com Renata Felinto*. Entrevistador: Rodrigo Severo. São Paulo: 2018.
- _____. *White face, blonde hair*. Videoperformance. São Paulo, 2012. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=r1WqvnAhE6Q> >. Acesso em: 10 dez 2018.
- _____. *Peformar a vida*. In: CONDURU, Roberto (Curadoria). *Negros indícios performance vídeo fotografia*. São Paulo: Espaço Donas Marcianas, 2017.
- FRIAS, Otávio. *Sociologia das loiras*. Jornal Folha de São Paulo. 09 Dez.1999.
- MARTINS, Sérgio. *A personagem Adelaide do Zorra Total não é humor é Racismo!* Disponível em: <https://www.geledes.org.br/sergio-martins-a-personagem-adelaide-do-zorra-total-nao-e-humor-e-racismo/>. Acesso em: 18/12/2018.
- MIRANDA, Jorge Hilton de Assis. *Branquitude Invisível- Pessoas brancas e a não percepção dos privilégios: verdade ou hipocrisia?* In: MÜLLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço. *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017.
- MORAIS, Gustavo. *Emicida “detona” personagem do programa “Zorra Total”*. Cifraclubnews. 02 outubro 2012. Disponível em: <https://www.cifraclubnews.com.br/noticias/43829-emicida-detona-personagem-do-programa-zorra-total.html>. Acessado em: 18/12/2018.
- MOREIRA, Adilson. *O que é Racismo Recreativo?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

MÜLLER, Tânia Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço. *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para branquitude. In: CARONE, Iray e BENTO, Maria Aparecida da Silva (org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”*: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade São Paulo, São Paulo, 2012.

SILVA, Oslaine. Mostra fotográfica coloca em discussão padrão de beleza. *O Imparcial*. 27 de fevereiro 2018. Disponível em: <http://imparcial.com.br/noticias/mostra-fotografica-coloca-em-discussao-padrao-de-beleza,18557>. Acesso em: 20/12/2018.

SOVIK, Liv (2004). Aqui ninguém é branco: hegemonia branca no Brasil. In V. Ware (Org.), *Branquidade, identidade branca e multiculturalismo* (V. Ribeiro, trad., pp. 363-386.). Rio de Janeiro: Garamond.

_____. *Por que tenho razão: branquitude, Estudos Culturais e a vontade de verdade acadêmica*. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/contemporaneaposcom/article/viewFile/3464/2529>. Acesso em: 19/12/2018.

A FOTOGRAFIA HOMOERÓTICA AFRICANA DE FANI-KAYODE

Debora Armelin Ferreira

Resumo

Esta pesquisa busca analisar a produção artística do fotógrafo nigeriano Rotimi Fani-Kayode (1955-1989) que encontrou na fotografia um meio de expressar de forma sensível e transgressora a questão da homossexualidade, trazendo o seu próprio corpo nu como foco central das composições. Por meio da análise de duas de suas obras pretende-se compreender como a arte possibilita abrir caminhos para discussão sobre a questão de gênero nos tempos atuais, principalmente em países em que o número de mortes da população LGBTI+¹ ainda é alarmante.

Palavra-chave: Fotografia; Homossexualismo; Corpo; Nigéria.

FANI-KAYODE AFRICAN HOMOEROTIC PHOTOGRAPHY

Abstract

This research seeks to analyze the artistic production of the Nigerian photographer Rotimi Fani-Kayode (1955-1989) who found in photography a way to express in a sensitive and transgressive way the issue of homosexuality, bringing his own naked body as a central focus of the compositions. Through the analysis of two of his works, we intend to understand how art allows to open discussion about gender issue in the current times, particularly in countries where the death toll of the LGBTI+ population is still alarming.

Keyword: Photography; Homosexuality; Body; Nigeria.

Introdução

O tema homossexualidade persiste em ser um grande tabu ainda nos dias atuais em diversos países em que o resquício de colonialismo patriarcal atua de forma estrutural. Há que se debater essa questão em diversas vertentes com o objetivo de fazer com que a sociedade reflita quanto aos pré-conceitos de viés conservadores que habitam olhares, falas e ações possam ressurgir com novas e diferentes percepções.

Dentro do campo da História e Crítica da Arte, os questionamentos quanto ao dualismo sexo

¹ A sigla LGBTQI+ representa Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Intersexuais e as demais orientações sexuais, identidades e expressões de gênero.

vs. gênero se faz presente na chamada Arte Contemporânea em que artistas trabalham esta temática a fim de se levar a discussão ao seu público.

O artista nigeriano Rotimi Fani-Kayode (1955-1989) escolheu a fotografia como uma forma de expressar a questão da homossexualidade e negritude, trazendo seu e outros corpos nus nas composições de suas obras explorando a sexualidade e a espiritualidade em suas imagens.

Neste artigo, partiremos, primeiramente, de um breve panorama das representações homossexuais dentro da História da Arte, desde à Arte Romana ao Modernismo, dando ênfase à linguagem da fotografia e o retrado do corpo nu masculino.

Em seguida, trataremos da questão LGBTI+ na Nigéria, suas relações políticas, culturais e sociais tentando compreender o que levou o país a figurar entre os primeiros na lista dos mais homofóbicos do mundo.

E por fim, conheceremos trajetória de vida e artística de Fani-Kayode através da leitura de suas obras, uma das muitas leituras possíveis que faremos visando um olhar de ativismo, embora o artista nunca tenha se autodeclarado como tal.

Esta pesquisa pretende contribuir para a discussão e reflexão da temática LGBTI+ no meio acadêmico e fora dele, sendo a arte um campo potente de diálogo, possibilitando que seus espectadores possam romper velhos paradigmas.

Representações homossexuais nas Artes

O território do campo do conhecimento como o das artes também apresenta características hegemônicas legitimadas por instituições que seguem um pensamento eurocêntrico e que acarretou (e ainda acarreta) exclusões de determinados grupos durante toda História da Arte. Há a necessidade de descentralizar pensamentos hierárquicos no objetivo de decolonizar o olhar, romper com velhos discursos normativos a partir de novas narrativas nas produções artísticas contemporâneas.

Ao analisarmos obra de artes desde o Renascimento à modernidade no que se refere às representações de sexualidade e gênero vemos quase que exclusivamente homens brancos se relacionando, uma vez que na Grécia e Roma Antiga, essas relações eram aceitas desde que entre homens jovens.

Como observamos o fragmento de um cálice de metal (Fig. 1) em que um homem está

sentado no colo de outro. Apesar dos romanos terem absorvido um pouco da cultura grega, as relações entre homens erma estabelecidas sempre através do poder e apenas para satisfação sexual.



Figura 1. Detalhe de cálice de metal, séc. VIII - IV.

Disponível em: <https://esqrever.com/2016/10/10/a-homossexualidade-nos-classicos-e-na-modernidade>

No detalhe do teto da Capela Sistina, uma obra renascentista pintada por Michelangelo entre os anos de 1508 e 1512 (Fig. 2), se observa uma cena de homens se beijando o que representa, no contexto do Juízo Final, o beijo *gay* no lugar do pecado condenável, o pecado da sodomia



Figura 2. Capela Sistina, pintura afresco (1508-1512) de Michelangelo,

Palácio Apostólico, Vaticano

Imagem registada em *Huffpost*, disponível em : https://www.huffpostbrasil.com/2017/09/13/9-obras-de-arte-consagradas-da-historia-que-retratam-genero-e-sexualidade_a_23208027/

Gustav Coubet (1818-1877), em 1866, que de um modo natural retratou um casal de mulheres nuas, em uma cama, trocando carícias. O corpo nu feminino sempre foi objeto de representações na História da Arte, mas a cena de duas mulheres causou indignação na época uma vez que relações entre mulheres não eram aceitas.



Figura 3: Gustav Coubert, Le Sommeil, 1866.

Disponível em: <http://warburg.chaa-unicamp.com.br/obras/view/774>

Na linguagem da fotografia, damos enfoque ao corpo nu masculino que, à princípio, não foi categorizado como uma fotografia artística porque críticos acreditavam que estas só interessavam ao público *gay*.

O precursor foi o fotógrafo alemão Wilhelm von Gloeden (1856 – 1931) que entre o final do século XIX e início do XX, retratou corpos masculinos como na imagem *Youths in Grotto* (Fig. 4) em que fotografou dois jovens nus em uma gruta da Itália deixando implícito uma relação mais íntima entre eles.



Figura 4. Baron Wilhelm von Gloeden, Youths in Grotto, 1885 - 1905.

Museu J. Paul Getty, disponível em:

<http://www.getty.edu/art/collection/objects/40992/baron-wilhelm-von-gloeden-youths-in-grotto-german-about-1885-1905/>

Assim como o fotógrafo norte-americano F. Day Holland (1864 – 1933) que tinha como foco de interesse em sua câmera fotográfica, corpos masculinos geralmente nus (Fig. 5) repleto de simbolismo relacionado à religião e mitologia.

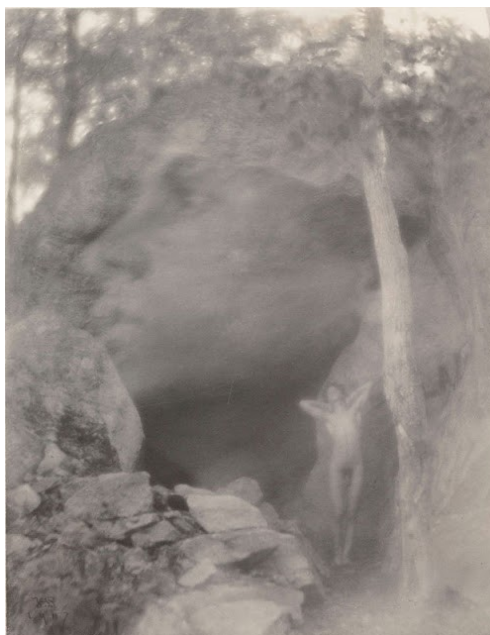


Figura 5. F. Day Holland, La vision (scène d'Orphée), 1907.
Metropolitan Museum, disponível
em <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/294823>

A fotografia de Robert Mapplethorpe (1946-1989) foi quem conseguiu o *status* de arte por ter atingido reconhecimento da crítica internacional com registros do cenário homossexual norte-americano durante as décadas de 1970-80, apresentando não somente o corpo nu (Fig. 6), mas fotos eróticas e do universo sadomasoquista com que fazia de uma forma muito sensível, estilizando suas composições com o uso de diferentes técnicas.

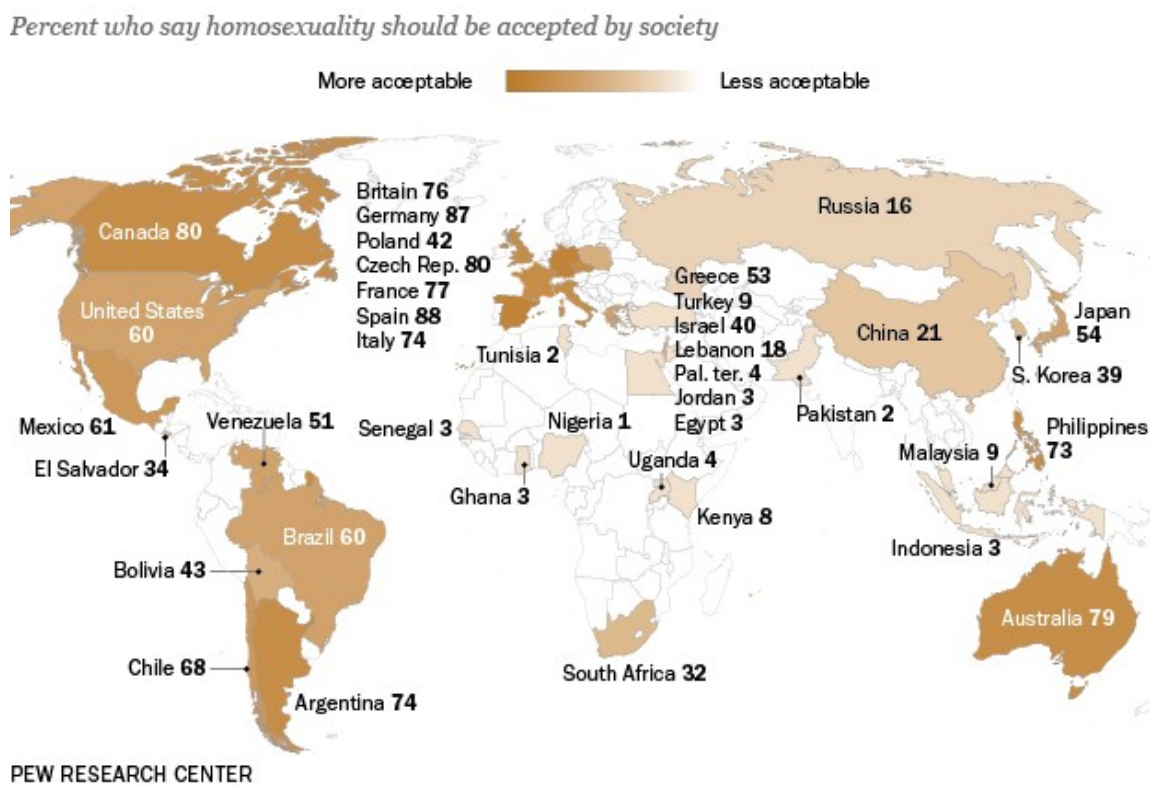


Figura 6. Robert Mapplethorpe, Thomas, 1987.
Disponível em: <http://www.mapplethorpe.org/portfolios/male-nudes/>

E foi de Mapplethorpe que veio a influência das fotografias de Rotimi, de corpos nus com contraste com o fundo neutro e suas composições, porém em Mapplethorpe, o corpo negro nu assume um lugar de objeto de desejo, fetiche e sexualidade enquanto em Rotimi, a abordagem transita no local da imaginação, entre a espiritualidade e a sexualidade.

A questão LGBT na Nigéria

O tema da homossexualidade é um tabu em diversos países e na Nigéria não é diferente, sendo que, de acordo com uma pesquisa feita pela Pew Research² (quadro 01) é considerado um dos países mais homofóbicos do mundo. Neste item do artigo tentaremos compreender quais as causas que levaram o país a apresentar manifestações preconceituosas e de perseguições a pessoas LGBTI+ e uma lei anti-gay.



Quadro 01: PEW RESEARCH CENTER, Global Acceptance of Homosexuality.

Fonte: <http://www.pewglobal.org/2013/06/04/global-acceptance-of-homosexuality/>

² PEW RESEARCH CENTER, Global Acceptance of Homosexuality. Disponível em: <http://www.pewglobal.org/2013/06/04/global-acceptance-of-homosexuality/>. Acesso em: 28/12/2016

Quando a Nigéria ainda era um protetorado britânico (e em alguns anos do pós-independência), vigorou um modelo punitivo e hostil conhecido como Código Penal Britânico que tinha como punição a pena de morte como consequência de algumas infrações.

Este caráter agressivamente homofóbico da população se tornou mais forte após a lei anti-gay, de 2014, ser sancionada fazendo com que a forte negação da existência de homossexuais anterior se tornasse como um ato ilegal e essa reação é vista com mais dureza em áreas rurais do país.

Anterior a 2014, houve outra tentativa de se aplicar leis contra pessoas homossexuais, mas esta foi sancionada somente pelo então presidente Goodluck Jonathan conhecida como *Same-sex Marriage (Prohibition) Act* que tem como cláusulas a proibição do casamento ou união civil por pessoas do mesmo sexo com 14 anos de prisão; registros de sociedades, organizações e clubes homossexuais, assim como manifestação de afeto em público por pessoas do mesmo sexo com pena de 10 anos de prisão; e, inclusive, quem testemunhar, apoiar ou ajudar a realização de cerimônias de casamento ou registro de organizações e sociedades homossexuais, pena de 10 anos de prisão.

No caso da região norte, que é dominada pela Sharia, código islâmico presente em 12 estados, pune duramente a homossexualidade com apedrejamento até a morte pois é considerado como uma ofensa capital, apesar de que não haver registros de que alguém que tenha sofrido essa pena.

Para Jark (2015), esse comportamento se relaciona a uma tentativa de descolonização, uma forma de confrontar o imperialismo cultural ocidental, como aponta,

(...) levando em conta o passado colonial da Nigéria e suas características de colonialidade, assume-se a visão de que o comportamento homofóbico presente em setores estatais nigerianos seria um esforço “desocidentalizante”, ou seja, uma forma de enaltecer as percepções locais da sexualidade em sua conduta contemporânea para com os LGBT” (JARK, 2015, p. 14)

Percebemos que este argumento tem apoio religioso tanto da região do norte, predominantemente islâmica, quanto da região sul, cristã, que consideram a homossexualidade como uma criação contra a natureza, que não faz parte da herança africana (como se o islamismo e o cristianismo fossem “naturalmente” africanos) e atinge seus preceitos morais.

Há um grande número de nigerianos que condenam os homossexuais tanto que o apoio a lei é grande e muitos civis e policiais perseguem e ameaçam pessoas nas ruas. Como consequência,

muitos não assumem sua sexualidade ou então, após ameaças, pedem asilos em outros países. Uma forma que muitos têm encontrado é a rede social, um canal no qual podem conversar, trocar informações e até promover encontros. Ifekandu (2014) relata que a internet se tornou um espaço seguro em que as pessoas LGBTI+ tem vozes e podem se organizar, uma vez que não há controle e nem censura do governo na internet.

Há que se quebrar velhos paradigmas impostos pela sociedade no que se refere a dicotomia sexo vs. gênero e da estabilidade binária do sexo como somente feminino e masculino. Butler (2016) sugere não pensarmos que a

“(...) construção de “homens” se aplique exclusivamente a corpos masculinos, ou que o termo “mulheres” interprete somente corpos femininos. Além disso, mesmo que os sexos pareçam não problematicamente binários em sua morfologia e constituição, não há razão para supor que os gêneros também devam permanecer em número de dois.” (BUTLER, 2016, p.26)

Apesar do panorama nigeriano ainda seja negativo, há tentativas de se levantar discussões sobre sexualidade e gênero através do cinema, tendo Nollywood, a indústria cinematográfica popular, que, desde 2003, apresentou ao menos 25 filmes com personagens que mantinham relações com pessoas do mesmo sexo (GREEN-SIMMS, 2016). Como na literatura, escritores como Chimamanda Adichie, Jude Dibia e Chris Abani relatam em suas histórias personagens homossexuais.

Em dezembro de 2019, 47 homens foram à julgamento por terem demonstrado afetos por pessoa do mesmo sexo em locais públicos. Não houve condenação, portanto, Xeenarh Mohammed, diretor executivo da TIERS³ de Lagos, acredita que a lei é utilizada apenas com o intuito de assediar e chantagear os homossexuais nigerianos.

Rotimi Fani-Kayode: Fotografia negra, africana e homossexual

“Portanto, é a fotografia - fotografia negra, africana e homossexual - que devo usar não apenas como instrumento, mas como arma para resistir a ataques à minha integridade e, de fato, à minha existência nos meus próprios termos”.

(FANI-KAYODE & HIRST, 1996 - tradução livre)

3 TIERS: The Initiative for Equal Rights

A vida pessoal de Oliwarotimi (Rotimi) Adebisi Wahab Fani-Kayode (fig. 7) é fortemente refletida em sua trajetória artística. Nascido em Lagos, Nigéria, no ano de 1955, filho de Babaremilekun Adetokunboh Fani-Kayode, político e aristocrata, e da Sra. Adia Adunni Fani-Kayode, a família se exila na Inglaterra no ano de 1966, ano do golpe militar em seu país e subsequente guerra civil que dividiu o país em três regiões principais de acordo os grupos étnicos: Haussa (Norte), Igbo (Sudeste) e Iorubá (Sudoeste) e deixou o país assolado com milhares de mortes.



Figura 7. Foto de Rotimi Fani-Kayode, disponível em:[HTTP://blackcontemporaryart.tumblr.com/post/23038818587/dynamicafrica-rotimi-fani-kayode-was-born-in](http://blackcontemporaryart.tumblr.com/post/23038818587/dynamicafrica-rotimi-fani-kayode-was-born-in)

Por ter estudado em escola cristã britânica, Rotimi não teve problemas em dar prosseguimento aos seus estudos na Inglaterra. Porém, aos 21 anos, em 1976, muda-se para os Estados Unidos onde se gradua em Belas Artes e em Economia (apenas para agradar seus pais) pela Georgetown University, em Washington e posteriormente, conclui o mestrado em Belas Artes e Fotografia pelo Instituto Pratt de Nova Iorque.

Neste período conhece Mapplethorpe que influenciou muito no seu trabalho. Assim, simultaneamente, o movimento gay ganhava forças nos Estados Unidos entre as décadas de 1970 e 80 dando início à discussão dentro da sociedade sobre a questão.

Rotimi retornou a Inglaterra em 1983 quando conheceu Alex Hirst (1951- 1992), e iniciam uma parceria pessoal e profissional bastante criativa. Essa parceria dura até 1989, quando o artista estava em tratamento contra o HIV e sofreu uma parada cardíaca fulminante. Uma trajetória curta e

marcante, fecunda e inovadora e que permanece forte como referência na luta LGBT.

Em sua trajetória, o artista escolheu a fotografia como meio de expressão, uma ferramenta política para falar de forma crítica sobre questões como a sexualidade, espiritualidade, identidade e diáspora. Suas fotografias apresentam uma forma dramática e serena ao retratar a si mesmo e a outros homens negros e nus explorando noções de masculinidade e homoerotismo, envolvendo um mistura sofisticada e até mesmo ambígua da iconografia africana e ocidental. Para ele a fotografia era não somente uma ferramenta, mas uma arma, como em suas próprias palavras,

“Por essa razão, eu sinto que é essencial resistir a todos ataques que desencorajam a expressão da identidade de alguém. No meu caso, minha identidade tem sido construída do meu próprio senso de alteridade, seja cultural, racial ou sexual. Os três aspectos não estão separados dentro de mim.” (FANI-KAYODE & HIRST, 1996 - tradução livre)

O fotógrafo se considerava um “estranho” tanto referente à sua sexualidade quanto à questão de deslocamento geográfico e cultural devido à sua situação diaspórica: em 20 anos, viveu em três continentes, África, Europa e América do Norte.

O corpo nu foi sempre o foco central de suas composições, encenadas com fundos neutros em que foi possível explorar o corpo com muita originalidade e sensibilidade. Este corpo ressalta a importância da linguagem corporal na criação e produção material e imaterial em alguns grupos étnicos africanos, sendo este um veículo de conexão entre o mundo visível e invisível durante os rituais e cerimônias.

A investigação fotográfica em que são trazidas as memórias ancestrais e simbolismos da cultura Iorubá, representados em narrativas construídas através de composições que abarcam poses gestuais e rituais buscando retratar uma dimensão espiritual se reapropriando de tais objetos na construção de novas imagens e novos significados.

A religião africana, para o fotógrafo, habitava no campo da memória e por ter saído muito cedo de sua terra natal, o contato não chegou a ser profundo. Teve, então, que pesquisar sobre a história e a civilização Iorubá, de onde pertencia sua família, para que levasse a dimensão espiritual em seus trabalhos.

No caso da obra *Bronze Head* (Fig. 8), de 1987, uma fotografia em preto e branco onde é feito o recorte de um corpo, registrando apenas da cintura para baixo: nádegas e fragmentos das pernas, sentado sobre uma cabeça de bronze Ifê que está apoiada em um banco, sob um fundo escuro e uma luz direta lançada sobre o corpo e a cabeça. O corpo fragmentado sobre esta peça da

arte tradicional africana⁴ permite uma leitura que quebra concepções/construções quanto ao passado e seus simbolismos e sua força.



Figura 8. FANI-KAYODE, Rotimi. Bronze Head, 1987. Disponível em: Fani-Kayode, 1996.

O artista possibilita uma relação entre a religião Iorubá, através de sua iconografia, no caso, a cabeça Ifê, ressignificando-a através do homoerotismo como uma possibilidade de transformação, uma conexão passado x contemporâneo.

Hirst comenta sobre *Bronze Head*,

“(...) Rotimi está "dando à luz" a um bronze de Ife. Ife, o berço de uma cultura Iorubá, que é também sua cidade de origem. Seu pai é um Balogun de Ife e sua família tem o título tradicional de Akire, guardiões do santuário de Ifa, o oráculo. A cabeça, ori, que para o ioruba é a sede do espírito, o orisha, representa um deus. Simbolicamente, o artista está transformando sua antiga cultura em termos contemporâneos, tendo compreendido que os antigos valores já não "funcionam", mas ainda têm poder como arquétipos. Além disso, ele está apresentando seu traseiro, uma afronta tradicional para os poderes. A imagem contém a ideia da cabeça como um "falo superior", penetrando e fecundando o artista. Apesar de ser um homem, destinado a penetrar as profundezas do inconsciente, o artista é também um "receptor" feminino que é fecundado por ele e assim capaz de produzir o "filho" de Deus.” (HIRST apud NELSON, 2005, p.10 – tradução livre)

Como Hirst sugere a ideia do corpo dando à luz a máscara, podemos também pensar na

4 De acordo com Salum (1999, para. 27), entende-se por arte tradicional africana, “um reducionismo inventado por estrangeiros, mas que está cristalizada entre nós, relativa a toda produção material estética da África produzida antes e durante a colonização, até meados do século XX”.

máscara penetrando este corpo, o simbolismo religioso que este objeto carrega volta a fazer parte de si, adentrando o seu ser a fim de compor a sua identidade. Algo que sempre se revelou presente em sua ancestralidade, mas que houve distanciamento devido à partida de seu local de origem.

Já em *Sonponnoi*, 1987 (Fig. 9), Rotimi apresenta uma imagem em preto e branco, com fundo escuro, preto, um corpo pintado com bolas brancas e pretas com o rosto e pernas cortadas a partir do joelho para baixo, vestindo dois colares enquanto segura um copo com três velas acesas. *Sonponnoi*, em Iorubá, é o orixá da varíola, temido porque é uma manifestação da ira de Olorun, puniu seus infratores com a doença da varíola. O temor da população é tamanha que muitos receiam até seu pronunciar seu nome.

Aqui, o fotografo faz referencia ao orixá Sonponnoi, evocando a essa divindade a partir das manchas que faz referência à varíola que causa erupções na pele. É como se criasse um ritual de passagem ou uma cerimônia a partir das velas acesas que esconde a genitália de um corpo sem cabeça, mantendo seu anonimato.



Figura 9. Rotimi Fani-Kayode, *Sonponnoi*, 1987. Autograph ABP & Tiwani Contemporary, disponível em:<https://writinginrelation.wordpress.com/2014/10/06/rotimi-fani-kayode-1955-1989-traces-of-ecstasy/>

Busca manter essa relação entre o mundo espiritual mantendo a iconografia Iorubá, mas permitindo apresentar conceitos amplos que permitam ao espectador ter diferentes leituras e interpretações de suas obras. Assim ele comenta,

“Às vezes eu acho que se eu levasse o meu trabalho para as áreas rurais, onde a vida ainda está vigorosamente em contato com ela mesma e com suas raízes, a recepção pode ser mais construtiva. Talvez se eles reconhecessem meus Deuses da varíola, meus sacerdotes transexuais, minhas imagens de homens negros desejáveis em um estado de frenesi sexual, ou a tranquilidade de comunhão com o mundo espiritual, talvez eles tenham menos medo de se deparar com o mais escuro dos segredos sombrios da África, pelo qual alguns de nós procuram para ter acesso à alma.”

Enquanto o homoerotismo foi um meio usado para se aproximar de uma transformação, uma forma de transgressão no intuito de desprender a mente do corpo, como na obra *The Golden Phallus*, 1989 (Fig. 10). Nesta fotografia colorida, um corpo negro apoiado em um banco veste uma máscara branca em seu rosto enquanto seu pênis dourado é erguido por um fio branco sob um fundo que varia de um tom de marrom e este corpo é iluminado por um feixe suave de luz.

Aqui não podemos deixar de entender a ideia do artista de um corpo politizado, trazendo uma relação entre mente e corpo que é sinalizada pela própria transcendência: uso da máscara que encobre a identidade do personagem fotografado, assim como a manipulação do pênis.

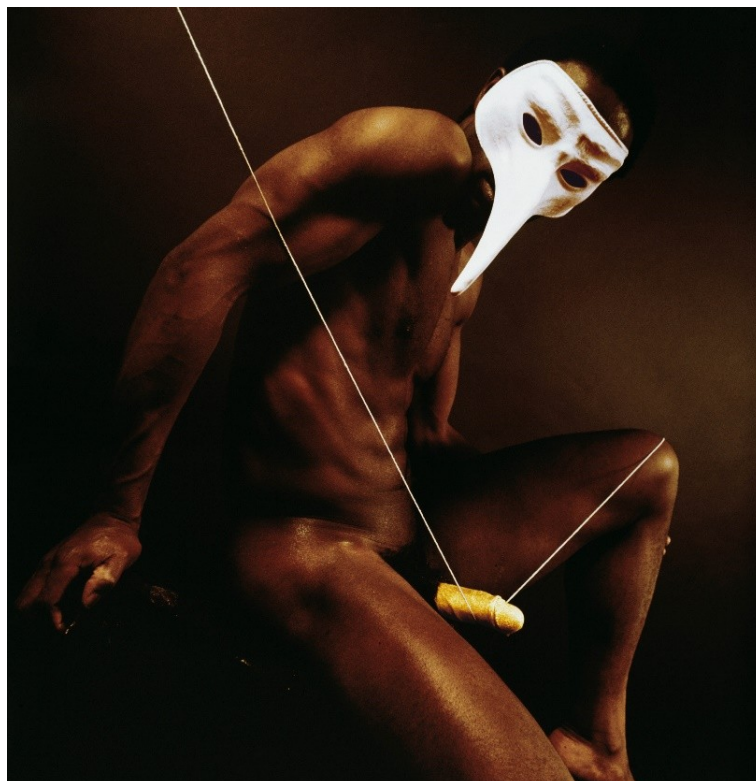
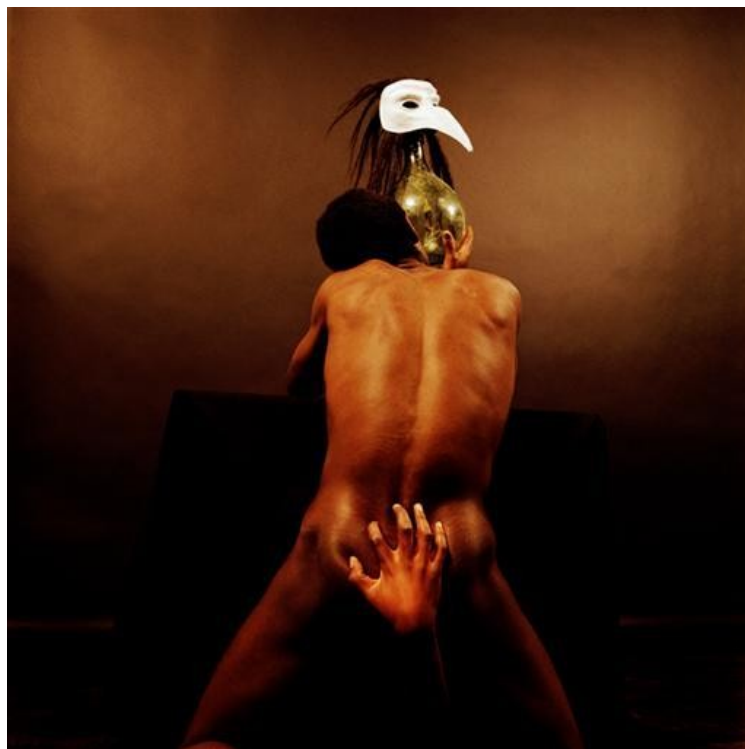


Figura 10. FANI-KAYODE, Rotimi. The Golden Phallus, 1989.
Disponível em: FANI-KAYODE, 1996.

E ainda, sob a ótica colonizadora, há mais uma leitura possível, remetendo ao espectador questões que permeiam o imaginário pós-colonial do erotismo: o corpo masculino negro fetichizado, visto como objeto de desejo, a objetificação de um corpo forjado através dos processos coloniais, situando o olho do observador como fonte de desejo.

Em *Every Moments Counts II*, 1989 (Fig. 11), um corpo negro de costas, aparentemente ajoelhado e com os cotovelos apoiados sobre um móvel, segura uma máscara (a mesma usada em *Golden Phallus*), enquanto que uma mão agarra suas nádegas. Nesta leitura, podemos pensar quanto a sua identidade como africano, homossexual e negro é intrínseca. Ao mesmo tempo em há uma busca por sua ancestralidade através da religiosidade ao registrar a máscara iorubá, sua sensualidade e sexualidade se manter presente com a intenção de romper os tabus criados pela sociedade. Traz essa tensão entre espiritualidade e sexualidade necessário para demonstrar, talvez, um novo homem ancestral, uma forma moderno de representação.



**Figura 11. FANI -KAYODE, Every Moment Counts II, 1989.
Disponível em: FANI-KAYODE, 1996.**

Seus trabalhos não são apenas baseados na construção identitária de Fani-Kayode, mas tem o propósito de questionar a própria capacidade do corpo em se manter numa posição como expressão própria de identidade e experiência. Este corpo que vive, sente e se expressa.

Na parceria com Alan Hirst, exploraram juntos a multiplicidade de identidades como a de homossexual e a negritude criando um local de discurso sobre uma sociedade racista e homofóbica, traduzindo suas raivas e questionamento em imagens que tem o intuito de provocar seus espectadores que carregam percepções convencionais e conservadoras.

Em 1988, o artista fez história ao fundar a Associação de Fotógrafos de Preto em Londres, a Autograph ABP⁵, que tem a missão de defender a inclusão de práticas fotográficas historicamente marginalizadas. A instituição de caridade trabalha, até os dias atuais, com fotografia, identidade cultural, raça, representação e os direitos humanos em todo o mundo.

Considerações Finais

Para Rotimi Fani-Kayode, a diáspora possibilitou desenvolver o senso de alteridade nos aspectos que tange a questão racial e sexual. Ele se sentia um “estranho” e isso fez que pudesse

5 Para mais informações sobre a Associação de Fotógrafos de Preto acessar o site: <http://autograph-abp.co.uk/>

vivenciar um senso de liberdade, possibilitando experimentações em sua carreira artística.

A arte serviu como uma ferramenta de combate ao racismo e principalmente à homofobia, a qual foi sua luta durante toda a vida. Ele foi sensível e ao mesmo tempo corajoso e transgressor ao expressar sua identidade através da fotografia homoerótica, contrariando todo o discurso de uma sociedade conservadora que ignora que as relações homossexuais e eróticas que sempre existiram na história da humanidade.

Um modo subversivo em que o fotógrafo também encontrou para tratar a questão da relação de poder racial associado ao neo-colonialismo, envolvendo uma investigação mais poética sobre a negritude, masculinidade e sexualidade.

Rotimi chegou a cogitar uma exposição em Lagos, mas temia um possível protesto na capital nigeriana e que fosse acusado de ser um provedor de valores ocidentais decadentes e corruptos.

É preciso fazer com que a homossexualidade seja discutida num âmbito social, político e cultural em todos os cantos do mundo, dentro e fora da academia, compreendendo se tratar de algo que é inato, que faz parte do indivíduo desde o seu nascimento, se manifestando ao longo da vida, cada um a seu tempo dependendo do ambiente em seu entorno, aceitação de familiares e amigos, e sua própria conscientização sexual e autoconhecimento.

Rotimi esteve à frente de seu tempo, não se autointitulou como ativista, mas suas obras refletem, até os dias atuais, uma luta que vai além das esferas artísticas. É necessário libertar-se da prisão imposta por velhos paradigmas e buscar, onde quer que seja, uma forma de expressão. E a arte é uma forte ferramenta na possibilidade de se fazer refletir e de combater pré-conceitos.

Temos visto, em um contexto dentro da arte contemporânea, o conceito de “Artivismo”, que se trata de ações de forte cunho político e social inseridos no território da arte. E dessa forma, podemos entender as manifestações artísticas como um veículo potente de combate ao preconceito contra pessoas LGBTI+, numa luta por discussões em espaços que deveriam ser mais democráticos em todos os âmbitos como museus, galerias e centros culturais, e sendo legitimado quando inserido nas academias.

Referência Bibliográfica

- BUTLER, Judith. (2016) *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. 11º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- EPPRECHT, Marc. (dez./2009) *Sexuality, Africa, History*. The American Historical Review, vol. 114, n.5, p. 1258-1272.
- FALOCA, Toyin and HEATON, Matthew M. (2008) *A History of Nigeria*. New York: Cambridge University Press.
- FANI-KAYODE, Rotimi & HIRST, Alex. (1996) *Photographs*. Revue Noire Ed.
- GREEN-SIMMS, Lindsey. *The Emergent Queer Homosexuality and Nigeria Fiction in the 21st Century*. Research in African Literatures, vol. 47, n.2, p. 139-161.
- IFEKANDU, Chiedu Chike. (2015) *The fallout of Nigeria's anti-gay law and opportunities for the future for LGBTI persons and communities*. In: Boldly Queer: African Perspectives on same-sex sexuality and gender diversity. Kenya: Black Butterfly Limited, p. 81-87.
- JARK, Renan Batista. (2015) *África e a colonialidade do ser: um estudo sobre os direitos LGBT na Nigéria*. Monografia apresentada ao curso de Relações Internacionais da Universidade de Santa Catarina. Brasil: Florianópolis.
- METZ, Helen Chapin. (1992) *Nigeria: a country study*. 5º ed. Estados Unidos: Federal Research Division, Library of Congress.
- NELSON, Steven. (2005) *Transgressive Transcendence in Photographs of Rotimi Fani-Kayode*. Art Journal, vol. 64, n. 1, p. 4-19.
- SOGUNRO, Ayo. (2014) *One more nation bound in freedom*. Transition, n.14, Gay Nigeria, p. 47-59.
- TWORTON, Michael e WILSON-TAGOE, Nana (2004) *National Health: Gender, Sexuality and Health in a Cross-Cultural Context*. London: UCL Press.

Website

- FERREIRA, Debora Armelin. *Fani-Kayode: Sensibilidade e Transgressão na Fotografia Homoerótica Africana*. Disponível em: <http://www.afreaka.com.br/notas/fani-kayode-sensibilidade-e-transgressao-na-fotografia-homoerotica-africana/> Acesso em: 13 de outubro de 2019.

Parayzo. Cidades [Online], 39 | 2019, disponível em:
<http://journals.openedition.org/cidades/1399> Acesso em: 20 de janeiro de 2020.

SALUM, Marta Heloísa Leuba. (1999) *África: culturas e sociedade*. Da série Formas de Humanidade, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo. Disponível em:
http://www.arteafricana.usp.br/codigos/textos_didaticos/002/africa_culturas_e_sociedades.html
Acesso em: 13 de outubro de 2019.

RESENHA: ÁFRICAS E SUAS RELAÇÕES DE GÊNERO, ORG. MARIANA BRACKS E FERNANDA CHAMARELLI. RIO DE JANEIRO: EDIÇÕES ÁFRICAS/ANCESTRE, 2019. 210 P. E-BOOK.

Rosemberg Ferracini¹

Para a camarada, tradutora de hieróglifos Tonikyanos
Silvia Lopes Raimundo

O livro aqui resenhando faz parte da publicação do *Grupo de Pesquisa ÁFRICAS: SOCIEDADE, POLÍTICA E CULTURA*, coordenado pelos professores doutores Silvio de Almeida Carvalho Filho (UFRJ) e Washington Santos Nascimento (UERJ), estando disponível em pdf no site <https://grupoafricas.wixsite.com/site/edicoes-africas-lacamentos>. A obra trata da temática do poder feminino, participação política, ancestralidade, luta pela independência, relações de gênero, ritos de iniciação, matriarcado e a História das mulheres, dentre um universo de temas que abordam a importância espacial e temporal delas na construção das sociedades africanas. Organizado por Mariana Bracks e Fernanda Chamarelli, o livro tem a participação de outras quatro estudiosas. Na redação que se segue, temos três objetivos que se entrelaçam, o primeiro deles é trazer para o público, em geral, em particular os que atuam na formação de professores, a leitura e interpretação do Continente Africano ressaltando a importância do papel da mulher em sua organização espacial. O segundo objetivo é trazer à tona o conjunto de referências teóricas e metodológicas do afrocentrismo articuladas pelas autoras na construção de seus textos². O terceiro é instigar para que esse conteúdo ultrapasse o campo acadêmico e consiga chegar ao universo escolar. Ademais, que os professores dos mais diferentes níveis abordem com seus alunos a ótica da África e o seu universo feminino, superando o racismo e o relativismo na escola.

O trabalho divide-se em 06 partes, entre a apresentação e as considerações finais. A abertura foi feita por Mariana Bracks, na qual apresenta o rico material feminino na sociedade africana de norte a sul, de leste a oeste. O primeiro texto é de Fernanda Chamarelli, *O LUGAR DO FEMININO E A MATERNIDADE*. Baseado em fontes documentais, o texto trata das interações políticas, econômicas e culturais entre Egito e Núbia, uma leitura histórica que nos ajuda a compreender como que alguns fatos atuais nessas sociedades passam por organizações governada e administrada

1 Doutor em Geografia Humana USP. Professor na Universidade Federal do Tocantins, UFT, Porto Nacional. Membro do Laboratório de Práticas e Metodologias de Ensino de Geografia (LEGEO) e Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro (NEAB) UFT. Professor de Geografia da África e Estudos Étnicos-Raciais. rosemberggeo@uft.edu.br

2 DIOP, Cheik Anta. **The cultural unity of Black Africa – the domains of patriarchy and of matriarchy in classical antiquity**. London: Karnak House, 1989.

por mulheres. Em sua redação, a autora nos traz informações de Heródoto, a região da Etiópia, que apresenta uma geografia composta por um relevo montanhoso e por descontinuidades no curso do rio Nilo. Também relata uma cadeia montanhosa presente na região, de nome Arábica, que aumenta em direção ao sul. Ainda traz as variações de clima presentes nesta região do Saara e como esses contribuíram para que houvesse diversas migrações por diferentes grupos em distintos períodos, ocasionando uma ocupação das margens férteis do rio Nilo até as regiões da Baixa Núbia e Alta Núbia. Em outra parte do texto, temos a maternidade como função divina das mulheres, em que a personalidade de mães e consortes se assemelhava a de várias deusas. Assim, fato é que os soberanos egípcios só poderiam governar juntamente com sua contrapartida feminina. O papel da mãe do governante representa uma união a ancestralidade, a geração anterior; enquanto junto com a figura de sua esposa, o soberano pode continuar sua geração e influenciar o futuro. A importância da mãe estava relacionada tanto aos laços de parentesco quanto as suas funções religiosas. Sendo assim, Mães, irmãs e esposas eram como soberanas no papel social e político, dentro da administração das sociedades. Visto assim, é importante refletir como a legitimação dessas mulheres no poder assumia o papel primordial.

O segundo capítulo, *VESTIR O LUTO, VESTIR EXISTÊNCIA(S): ETNOGRAFANDO UM “QUASE-EVENTO” DA VIUVEZ EM MAPUTO, MOÇAMBIQUE*, de Aline Beatriz Miranda, faz parte de seu estudo financiado pela CAPES em Moçambique, no ano de 2014, na -UEM- Universidade Eduardo Mondlane. Os questionamentos feitos na obra são até que ponto as mulheres são obrigadas ou proibidas de vestir o luto? “pôr o luto?” ou “vestir o luto?”. Qual a valorização econômica, a importância política ou e o peso cultural do luto nas relações familiares, nos comportamentos particulares? Quais as obrigações com os parentes vivos e ou com os parentes mortos? Em seu trabalho de campo, a autora demonstra que “pôr o luto” não se resume às vestimentas, mas por continuar usando essa expressão, ao longo do texto, por se tratar da forma como as próprias viúvas se referiam ao assunto. Seu texto aborda o olhar, relacionando-o às relações das vestimentas com os gêneros de vida, a família e, em particular, a mulher, as viúvas. Da mesma forma, encontramos os conflitos nas diversas ordens políticas, econômicas e culturais relativas ao rito de purificação com as viúvas. Denominadas de feiticeiras, muitas das mulheres são expulsas de suas terras, casas e habitações, por não aceitar o chamado ‘rito de purificação’³. Na redação, encontramos um exercício reflexivo de “prestar atenção” no que as mulheres relatam a respeito do luto, a fim de apresentar suas vivências e demandas. O luto feminino é vivido desde as

3 Aline Beatriz Miranda da Silva. **Reivindicar direitos e (re)negociar alianças: reflexões sobre os conflitos familiares de mulheres viúvas em Maputo, Moçambique**, UFMG, 2017.

guerras de independência e a desestabilização entre a RENAMO e a FRELIMO, iniciada em 1975 e que teve fim em 1992, como pela epidemia do HIV-AIDS, que mata principalmente os homens. Nesse sentido, para desenvolver sua investigação, a autora ouviu, conviveu, trocou palavras com viúvas que buscavam assistência nas organizações sociais e civis, como por exemplo a WLSA (Women and Law in Southern Africa Research and Education Trust), AVIMAS (Associação das Viúvas e Mães Solteiras) e da MULEIDE (Associação, Mulher, Lei e Desenvolvimento), Fórum Mulher (Organização de Coordenação para a Mulher no Desenvolvimento) e pela OMM (Organização da Mulher Moçambicana). Associações essas que tratam, entre os diferentes temas, os direitos das viúvas que conseguiram a política das organizações de defesa dos direitos das mulheres e influenciou a promulgação da Lei da Família (Lei nº 10/2004) e da Lei Sobre a Violência Doméstica Praticada Contra a Mulher (Lei nº29/2009). Logo, seu texto foi resultado de um longo diálogo entre as mulheres, o Estado e as diversas organizações da sociedade civil. Com o objetivo de demonstrar acordos e conversas que refletissem o desafio de se implementar uma legislação que atendesse os direitos humanos e ao mesmo tempo abarcasse a diversidade cultural de norte a sul do país.

No terceiro capítulo, *MARCAS DE GÊNERO NA LITERATURA ANGOLANA E SÃO-TOMENSE*, de Assunção de Maria Sousa e Silva, nos traz uma ligação com as poetisas da literatura de Paula Tavares e Conceição Lima. O texto inicia com reflexões a respeito da condição da mulher angolana pela poética de Paula Tavares, que traz à forma de inserção das mulheres no contexto africano, destacando que elas se inserem pelas margens, ou seja, pelas bordas. Esse fato se intensificou com o processo de colonização que impõe “modelos e jogos de hegemonia e poder” para se manter como um padrão de dominação, buscando “civilizar” as mulheres e/ou “arrancá-las” do estado “selvagem” e maldosos mais profundamente no estado de anulação e de subalternização. Contudo, a presença de outras guerreiras, como Paula Tavares, Ana de Santana, Maria Alexandre Dáskalos, Amélia Dalomba, Ana Branco, Isabel Ferreira, Carla Queiroz, Cecília Ndanhakukua e Chó do Guri, se propõem a construir suas próprias obras. Organizam suas paisagens, dando a cor, a natureza, a seus gostos, rompendo territórios políticos, regiões inóspitas e desconstruindo ideologias geográficas de inferiorização. A comunicação, construção e tematização literária passa por Maria Nazareth Soares Fonseca, Inocência Mata, Jane Tutikian, Alda Espírito Santo, Maria Manuela Margarido, entre outras deusas que são responsáveis pela construção do corpo feminino, do mundo entre homens e mulheres, inquietações diárias, imagens, condições étnico-raciais. Segundo a autora, p. 76, de “dor interior, quase mística, ânsia, nostalgia, desejo, paixão, sacrifício, frustração – tudo

aquilo que, através da sua sensibilidade, a natureza feminina é capaz de captar”. Na parte referente a poética de Conceição Lima, temos o contexto sociocultural são-tomense, fato que passa ausência de políticas especiais para as mulheres, como pelos poucos esforços para o cumprimento de suas funções. Nos três livros de Conceição Lima, *O útero da casa* (2004), *A dolorosa raiz do mincondó* (2012) e *O país de Akendenguê* (2012), a voz feminina está fortemente presente na construção da voz são-tomense. Pelo caminho da crítica de Achile Mbembe (2014)⁴, o leitor encontrará a busca de raízes patrilineares ou matrilineares que dão visualização ao projeto da escritora, que é o aponderamento da mulher. Seu discurso dá voz às injustiças sociais causadas pela colonização, recorrem à memória de histórias e geografias pós-colonial.

Na quarta parte, *BATUQUES E SEGREDOS: AS CAPULANAS NOS RITOS DE INICIAÇÃO FEMININOS DA ILHA DE MOÇAMBIQUE*, tem-se o texto de Helena Santos Assunção. Seu trabalho foi desenvolvido com entrevistas durante o ano de 2017 em Maputo e Nampula. Sua redação mergulha no mundo de ritos de iniciação femininos macuas. A partir da perspectiva de mulheres adultas já iniciadas, praticantes dos batuques, a autora emerge no conhecimento “secreto” para homens a respeito dos ritos de iniciação macua. Nessa perspectiva, aprendemos que os ritos de iniciação femininos podem ser um ponto de inflexão para o uso deste tecido, que é considerado importante, simbolizando o local/momento do crescimento, aprendizagem e de tornar-se uma mulher como as outras. Suas linhas ainda destacam que as capulanas não são apenas roupas: no dia-a-dia, mas também são usadas para amarrar a criança às costas da mãe (muthete), como lenço na cabeça (usando pedaços menores). Existem algumas diferenças básicas entre os ritos do interior e do litoral. Entre “ser mulher”, “ser mulher macua” e “amarrar a capulana”. O uso de capulanas de mesma estampa é feito nos dias festivos públicos, como o 7 de abril – Dia da Mulher Moçambicana, em que se homenageia Josina Machel, heroína nacional ou o 1º de Maio – Dia do Trabalho, datas festivas importantes desde a revolução. O texto, no mais, traz a existência de diversas opiniões a respeito dos ritos de iniciação femininos, muitos deles sendo alvos de críticas por parte do Estado Moçambicano e de ONGs locais e internacionais que se juntam a uma agenda de combate à violência de gênero e empoderamento feminino. Por outro lado, é demonstrado que, historicamente, diversas práticas corporais e rituais femininos foram combatidas em Moçambique, tanto pelos missionários cristãos, pelos colonizadores portugueses como pela Frelimo, sem que, no entanto, estas deixassem de ser praticadas⁵. Entretanto, em campo, a pesquisa

4 MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2014.

5 PINHO, Osmundo. “O Destino das Mulheres e de sua Carne: regulação de gênero e o Estado em Moçambique”. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 45, Dezembro 2015. 157-179.

mostra que a relação entre iniciação e capulana não é tão simples assim, pois envolve comportamento, materialidades, especificidades, como a guarda de segredos invisíveis e indivisíveis nos ritos de iniciação.

No quinto capítulo, *A CONQUISTA DE MATAMBA: PODER FEMININO E LEGITIMIDADES NA ÁFRICA CENTRAL*, Mariana Bracks Fonseca faz uma análise do significado político da conquista de Matamba, sua organização e expansão de poder na região. Seu texto tem contribuições de Alberto Costa e Silva, Joseph Miller e Jhon Thorton, com informações a respeito do Poder feminino na África Central. A autora traz conhecimento de Nzinga Mbandi, rainha de Angola, muito estudada na história universal, tendo vivido mais de 80 anos e simboliza hoje a resistência africana. O reino de Matamba, séculos XVI e XVII, está localizado entre os reinos do Congo e do Ndongo, à margem direita do rio Lukala e à leste do rio Kwango. Os reinos de Ndongo e Matamba eram aliados na resistência contra a “presença” portuguesa na região. O que hoje corresponde à Baixa de Cassanje, atual distrito do Malange, em Angola. Desse modo, são várias as informações a respeito de Nzinga, passando por proteção familiar, mortes e guerras e sua relação com o reino de Matamba. Suas alianças de fortalecimento se deram com os holandeses, como estratégia de crescimento econômico e político, com o objetivo de enfraquecer os portugueses. Matamba Nzinga recebeu pessoas de diferentes origens étnicas, que buscavam liberdade e proteção. De acordo com Bracks, esse local era “um estado militarmente forte, agressivo e quase fora do alcance dos exércitos lusitanos”, possuía homens bem treinados, capazes de expulsar os portugueses da região. A respeito do seu poder e força, é apresentado, pela autora, o respeito da participação da rainha Nzinga no comércio transatlântico de escravos, assim como na desarticulação do comércio negreiro na região.

Por fim, no último capítulo, *MATRIARCADO E ÁFRICA: DISCURSOS NA HISTÓRIA ACERCA DE PODER POLÍTICO E GÊNERO*, de Camille Johann Scholl, inicia-se com algumas indagações importantes para quem pesquisa, estuda e ensina a respeito do matriarcado no Continente Africano. Baseado em Valentim Y. Mudimbe, nas obras “A ideia de África” e a “Invenção de África”, Carlos Lopes, “A pirâmide invertida” e no conjunto de obras de Cheikh Anta Diop, o texto traz uma reflexão sobre o conceito de matriarcado inscrito na história, como registrou a autora, p.156: “fugindo de lugares comuns que pensam o continente africano como um todo uno e homogêneo”. Para ela, existe uma arqueologia discursiva que precisa vir à tona, outros olhares que pensam e refletem esse conceito em seus diferentes aspectos. Seu texto reflete questões tão perenes quando se pensa África, gênero e poder político na historiografia construída sobre o berço da

humanidade. No mais, no decorrer das linhas, a autora nos mostra como que esse conceito esteve a serviço do discurso colonial, entre rumos políticos, econômicos e culturais; e como as colônias africanas lutam por sua descolonização e independência. Segundo a autora, p.182, “A historiografia contemporânea sobre a África vem superando as visões que homogeneízam as sociedades africanas e visam perceber o continente africano como ‘historicamente composto’”. Entre o conjunto de referências, a autora nos traz as reflexões da intelectual nigeriana feminista Ifi Amadiume⁶. Em sua obra, essa faz críticas aos modelos da teoria de Diop. Suas críticas estão no campo das novas gerações de africanas ocidentalizadas, indo de encontro a um denominado "Feminismo Africano" que seria traçado a partir de mulheres pertencentes às elites modernas. Para Amadiume, existe uma ampliação do campo de conceitos e modelos explicativos em torno do feminismo, existindo novos temas, realidade que se formam no debate e mostram que há a possibilidade de um aprofundamento na questão do gênero e poder político para esse continente. Por conseguinte, a literatura contemporânea de Ciências Sociais, sobre o berço da humanidade, supera os relativismos e modismos. Logo, é preciso estudos e aprofundamento para com os novos conceitos no campo da epistemologia.

Nas considerações finais, Fernanda Chamarelli faz uma reflexão de como o estudo de gênero no continente africanos tomou força nos diversos espaços de debates acadêmicos. Concordamos com a autora, quando ela diz que é preciso estudos, vivências para falar e ou escrever a respeito poder político e social das mulheres no continente africano. Em nossa análise, entendemos que as ideologias geográficas, cada vez mais, ganham força nos estudos entre lugares e paisagens de distintos universos femininos africanos. Encontramos mulheres africana que atuam na libertação de seus países, são personagens e autoras de suas produções, tomam diferentes forças quando analisadas e comparadas com outras realidades. Logo, temos, em profundidade, vozes críticas em cada capítulo, trazendo à tona os diferentes interesses dos países que estão inseridos. Como alerta, Amadiume (1997), as reflexões nos fazem pensar em África e no papel das mulheres, por um conjunto de reflexão distintas e relações diversas, em que o gênero se estabelece. Portanto, como registrado no início do texto, que esse rico universo seja costurado e alinhado nas escolas e em nossos cotidianos acadêmicos. Um continente tão perto e tão longe das nossas realidades, que precisa ser vivido, sentido, discutido e pensado no campo da epistemologia e saber, de um conhecimento que não seja colonizado.

6 AMADIUME, Ifi. **Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture**. Interlink Publishing Group, 1997, p. 21-22.

RESENHA: MENDY, PETER KARIBE. AMILCAR CABRAL: A NATIONALIST AND PAN-AFRICANIST REVOLUTIONARY. ATHENS: OHIO UNIVERSITY PRESS, 2019.

Camille Johann Scholl¹

O livro Amílcar Cabral: a Nationalist and Pan-Africanist Revolutionary faz parte da coleção “Ohio Short Stories of Africa” e apresenta uma visão ampla da biografia de Amílcar Cabral, um “icônico líder político do século XX” que foi “um nacionalista consumado e um revolucionário pan-africanista” determinado a acabar com o colonialismo português na Guiné Portuguesa – atual Guiné-Bissau – e nas Ilhas de Cabo Verde.

O autor da obra, Peter Karibe Mendy, é um guineense professor na área de história africana do Rhode Island College, em Providence (EUA). Ele possui ampla obra publicada a respeito da tradição de resistência ao colonialismo português na Guiné Portuguesa assim como sobre processos históricos que tangem a construção nacional da Guiné Bissau. De forma que, a sucinta obra sobre Amílcar Cabral abarca um esforço de síntese de um pesquisador especialista no assunto e traz referências essenciais e atuais a respeito das interpretações históricas e da produção historiográfica sobre a Guiné-Bissau.

O livro apresenta uma organização cronológica da vida e trajetória de Amílcar Cabral e é dividido em dez capítulos que tratam de um recorte temporal entre 1924 a 1973, analisando desde seu nascimento e infância, a sua formação familiar e trânsitos entre Guiné e Cabo Verde, até a implementação da luta revolucionária e seu assassinato em Conacry.

Esta obra é interessante pois apresenta de forma sintética uma apreciação dos diversos contextos dos quais Amílcar Cabral vivenciou, exibindo uma análise histórica que abarca bibliografia relevante a respeito da Guiné e do Cabo Verde em contexto colonial, entrecortando o exame da conjuntura histórica com a trajetória de vida de Amílcar Cabral. No que tange a infância e adolescência, o autor faz uma importante análise da formação social e histórica tanto da Guiné quanto de Cabo Verde, mostrando a formação e o papel das elites, assim como da construção das diferenças (e futuras rivalidades) que demarcarão o embate político entre a união da Guiné e Cabo Verde.

Na sequência, o autor trata da experiência de estudos de Cabral em Portugal, na Casa dos Estudantes do Império, capítulos aos quais vai fazer uma análise histórica interessante da

1 Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da PUC-RS. Atualmente desenvolve sua tese de doutorado a respeito de Léopold Sédar Senghor e sua interface com a lusofonia. Mestre pela PUC-RS, desenvolveu pesquisas a respeito do discurso antropológico dentro do escopo do colonialismo português na Guiné. Licenciada e Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

construção do pensamento anticolonial das figuras que se tornarão os principais “Freedom Fighters” e organizarão os movimentos contra o colonialismo português, na Guiné, Angola e Moçambique. O autor considera na análise a relação entre o acirramento do racismo sofrido quando Cabral estava em território metropolitano, em tensão com os estudos autônomos realizados pelos estudantes provindos de África sobre a cultura e história africana - sob influência do movimento da Negritude que emergiu na França na década de 30 – o que formou o Centro de Estudos Africanos, dentro da Casa dos Estudantes do Império, em Lisboa.

Neste enlevo, o autor vai tratar do retorno de Cabral para a “terra natal”, significando assim, um regresso tanto geográfico – Cabral retorna para Guiné em 1952 para trabalhar como agrônomo a serviço da administração colonial – quanto um regresso cultural – no que tange um (re)conhecimento de todo o território da Guiné, ao qual percorreu por conta do censo agrícola que foi responsável, experiência que transformou seu pensamento e foi constituinte do impulso para construção do movimento anticolonial.

Assim, o autor demonstra como o movimento anticolonial se constitui, dando sentido a um binacionalismo – entre Guiné e Cabo Verde – ideia que foi motivo de desacordos quando da constituição do Partido da Independência da Guiné e Cabo Verde. Neste escopo, o autor consegue deixar bem claro como as relações políticas entre os países são constituídas naquela região, o que tange Amílcar Cabral e o PAIGC (Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo Verde) frente à Guiné Conacry, de Sékou Touré, assim como o Senegal, liderado por Léopold Senghor.

Junto a isto, mostra a constituição do grupo que organizou o movimento anticolonial a partir da Guiné – como Aristides Pereira e Abilio Duarte, entre outros – assim como exhibe, no plano geopolítico africano, a importância das conferências pan-africanas – como a Segunda Conferência de Todos os Povos Africanos, em Janeiro de 1960, a qual foi o marco do seu engajamento total na luta anticolonial a partir da Guiné.

O autor demonstra como a luta anticolonial foi construída internacionalmente, ou seja, entre diálogos dos Freedom Fighters entre Guiné, Angola e Moçambique – os quais conformam a Frente Revolucionária para Independência Nacional das Colônias Portuguesas (FRAN) – junto a demonstração das imensas capacidades diplomáticas de Amílcar Cabral, que capitalizou auxílios econômicos, militares e políticos em diversos países (Suíça, Inglaterra, Cuba, entre outros).

De forma que o autor consegue fazer um proveitoso entrelaçamento, em um texto de fácil leitura, entre o pensamento de Amílcar Cabral e a sua trajetória dentro da luta anticolonial com o contexto do continente africano, a partir da Guiné e Cabo Verde, demonstrando que tais conjunturas

históricas não podem ser pensadas de forma somente regionalizada, ou isolada, mas como processos mormente internacionais e extremamente intrincados.

O autor consegue articular leituras de processos históricos complexos dentro desta obra que visa ser um livro de fácil acesso e de divulgação geral a respeito de contextos africanos e suas lideranças, sem perder de vista a especificidade e originalidade do pensamento deste intelectual, Amílcar Cabral, tornando este livro uma obra importante no que tange aspectos gerais das descolonizações africanas.

O epílogo do livro tange o debate a respeito do assassinato de Amílcar Cabral e as polêmicas entre a culpabilização do exército português, a relação de Cabral com Spínola, assim como a hipótese da conspiração a partir da Guiné Conacry, na figura de Sékou Touré e até as dissidências do PAIGC – que tinham pesadas discordâncias com a questão da construção do estado binacional.

Por fim, o autor realiza uma análise a respeito do que seria o legado de Amílcar Cabral, considerando a construção de uma reflexão, dentro do escopo marxista, a respeito do imperialismo, da descolonização, do necessário “suicídio de classe” e da construção das nações africanas, procurando arguir e demonstrar que, apesar da violência colonial ser combativa pela opção da guerrilha, em luta por uma independência “total e imediata” das colônias portuguesas, Cabral era um humanista, defensor “de todas as causas justas”, com foco na total libertação da África – no escopo pan-africanista – em busca do progresso social, econômico e cultural para construção da Unidade Africana.

RESENHA: “FEMINIZAÇÃO DA POBREZA NO SENEGAL E A DINÂMICA DAS RELAÇÕES SOCIAIS NAS FAMÍLIAS: O CASO DO SUBÚRBIO DE DAKAR”

BOP, Codou. Feminização da pobreza no Senegal e a dinâmica das relações sociais nas famílias:: o caso do subúrbio operário de Dakar. **Labrys: estudos feministas**, [s. l.], n. 3, 2003.

Codou Bop¹

Dayane Teixeira²

Feminização da pobreza no Senegal (2003), escrito pela socióloga e jornalista senegalesa Codou Bop, é fruto de uma comunicação apresentada pela mesma durante o *Colloque International de la Recherche Feministe Francophone*, ocorrido na França em setembro de 2002, e que foi traduzido e disponibilizado na plataforma da revista eletrônica *Labrys- Estudos Feministas* pela Prof.^a Dra. Tania Navarro Swain.

Codou Bop também atua como coordenadora do *Groupe de Recherche sur les Femmes e les lois no Senegal*, e é membro do *African Feminist Forum*, um grupo fundado com o intuito de promover trocas e experiências a partir de uma perspectiva feminista africana. O texto traz à baila e problematiza um tema recorrente nas publicações da autora, e os dados apresentados partem de estudos que a mesma realizou nos anos 2000, como consultora do Ministério das Finanças, do Planejamento e do Ministério da Família, para abordar a realidade comungada pelas famílias residentes nos bairros periféricos de Dakar. Esse levantamento traz informações importantíssimas sobre a precarização do status social feminino. Dentre os fatores mencionados e que agravam a situação das mulheres nas zonas periféricas de Dakar, estão o desemprego - causado pelo fechamento de grande parte de usinas hortigranjeiras, uma das principais fontes de renda entre as famílias do entorno -, ausência da elaboração de políticas públicas específicas por parte de órgãos competentes, falta de apoio familiar – principalmente por parte dos maridos -, e a questão da poligamia - prática bastante comum em países de religião muçulmana, como o Senegal, por exemplo, onde aproximadamente 95% da população é adepta ao Islã.

De acordo com o Alcorão, livro sagrado dos muçulmanos, o homem tem o direito de

1 BOP Codou. 2003. Feminização da pobreza no Senegal e a dinâmica das relações sociais nas famílias: o caso do subúrbio operário de Dakar. Revista *Labrys – Estudos feministas* Nº3.

2 Graduada em Letras pela Universidade Paulista, atua como pesquisadora independente com o foco em África, Africanidades e temas correlatos, sobretudo na área da Literatura (indígena e africana) e das Artes Visuais. Possui cursos de extensão e especialização em História da Arte, Literatura, Museologia e foi aluna do Centro de Estudos Africanos (CEA – USP). Email para contato: dayane_dyn@hotmail.com

desposar até quatro mulheres, desde que possa dar assistência total às esposas e aos filhos. Entretanto, quando os homens não respeitam essa regra e se esquivam de suas responsabilidades enquanto pai e marido, as famílias passam a fazer parte de um circuito de pobreza e marginalidade. Bop, pontua que a situação mais crítica está entre divorciadas e viúvas – estas se veem obrigadas a assumir o papel de gestoras e a custear despesas cotidianas, mesmo desempregadas ou dispendo de uma renda ínfima. As entrevistadas, inclusive, revelam que 8 em cada 10 famílias são sustentadas por mulheres, e que o poder de decisão dado aos homens, no contexto da união poligâmica – como o repúdio, por exemplo -, é uma das principais causas do abandono familiar.

Esse dado explica a perpetuação da pobreza feminina e, conseqüentemente, da comunidade, uma vez que, a relação entre desarrimo conjugal, baixa renda e a falta de infraestrutura, resulta na ausência de saúde, alimentação, educação e moradia digna para seus membros. Vale ressaltar que o analfabetismo entre as mulheres é um ponto delicado e extremamente preocupante, pois entre as comunidades, quando há a possibilidade de arcar minimamente com os estudos das crianças, a prioridade é dada aos meninos. Essa circunstância transforma-se num círculo vicioso e propagador do analfabetismo, impedindo reais perspectivas de avanço.

Para salientar o impacto que a prática poligâmica tem no Senegal, a socióloga apresenta um censo de 1998, onde 45,5% da população está vinculada a esta modalidade matrimonial. Essa estatística endossa os depoimentos coletados durante as entrevistas e lança luz sobre o cotidiano das mulheres dakaroises³. Para contrapor a conjuntura de vulnerabilidade social feminina, Bop descreve as iniciativas e estratégias estabelecidas por grupos de mulheres, visando melhores condições de vida para si e para seus familiares.

O trabalho foi organizado em quatro tópicos e suas respectivas subdivisões. No primeiro tópico, Bop apresenta o contexto social do país; no segundo, fala sobre os três fenômenos essenciais que, de acordo com entrevistadas, ajudam a perpetuar a pobreza feminina. No terceiro tópico, apresenta as iniciativas que alguns grupos gerenciados por mulheres colocaram em prática a fim de breçar os efeitos da pobreza – o que inclui parcerias com ONGs, apoio da comunidade e a criação do *Programa das Mulheres do Meio Urbano* (PROFEMU), união de grupos femininos, iniciado com o intuito de conceder créditos e proporcionar maior autonomia financeira às suas afiliadas. O PROFEMU empreendeu, ainda, estratégias para combater o alto índice de analfabetismo e mirou no desenvolvimento pessoal de suas integrantes por meio da leitura e da escrita, bem como, na

3 Equivalente feminino de Dakarois; quem nasce em Dakar.

capacitação dos grupos, abordando questões relacionadas à saúde, meio ambiente, planificação familiar etc.

Parágrafo deslocado... não sei se vi conexão com o parágrafo acima e abaixo. No quarto e último tópico, Bop analisa a evolução das relações de poder dentro da comunidade e no espaço doméstico, e, por fim, encerra o texto fazendo alguns apontamentos.

A partir das considerações feitas pela socióloga, nesta e em outras publicações sobre a condição da mulher, é possível observar que religião – neste caso, o islã -, é um fator amplamente debatido nos textos. É sabido que, durante séculos, a religião foi determinante na administração e aplicação de leis nas mais variadas esferas das sociedades. O que parece ser o caso do Islã, visto que, nos textos de autoria feminina, a lei islâmica está intimamente ligada à posição ocupada pelas mulheres na sociedade.

Ayaan Hirsi Ali, feminista, ativista e escritora somali, publicou livros baseados em sua experiência enquanto mulher e muçulmana; neles, questiona abertamente o Islã, propondo, inclusive, uma reforma em suas leis e na maneira como a comunidade as interpreta. Segundo ela, as atitudes desumanas, opressivas e violentas, encontram respaldo no Alcorão e, sobretudo, no Hadith – escritos baseados nas ações de vida do profeta Maomé. Desta forma, poligamia e mutilação genital feminina são veementemente rechaçadas por Ayaan. Entre os livros que escreveu e que foram publicados no Brasil, estão: *Infiel* (2007), *Herege* (2015), *Nômade* (2011) e *A Virgem na Jaula* (2008). Além de Ali, outras mulheres escreveram sobre o padrão poligâmico e seus desdobramentos. Podemos citar, por exemplo, Awa Thiam, Fatou Sow, Mariama Bâ e Fatou Diome – também senegalesas - e as escritoras Paulina Chiziane, de Moçambique e Buchi Emecheta, da Nigéria.

Os trabalhos publicados por estas autoras, sejam eles literários ou não, questionam a estrutura política estabelecida pela diretriz religiosa, que é determinante na vida das mulheres. Mesmo na literatura, as narrativas não são integralmente fictícias, pois abordam o universo da mulher africana a partir de suas experiências como tal. O ato de escrever é, portanto, uma ferramenta de denúncia e luta contra as opressões do patriarcado. Obras como *So long a Letter* (2008), *Niketche: uma história de poligamia* (2004), *As alegrias da maternidade* (2018) e *Infiel* (2007), são autobiográficas e nos permitem refletir sobre os efeitos que práticas como poligamia e abandono familiar têm na vida das mulheres. Os títulos mencionados dialogam e ratificam as

declarações das entrevistadas, quando apontam a poligamia como um dos principais fenômenos que favorecem o quadro de vulnerabilidade social feminina.

Codou Bop, finaliza seu texto pontuando uma questão amplamente presente nas pautas feministas de todo o mundo, quando defende a urgência de pensarmos em ações que sensibilizem tanto os homens como as mulheres, visando desconstruir o conceito de feminilidade e masculinidade, bem como, as atribuições que a sociedade dá a cada sexo. Não à toa, a feminista e escritora nigeriana, Chimamanda Ngozi Adichie, em seu célebre livro *Para educar crianças feministas (2017)*, insiste que devemos traçar um caminho sem imposição de gênero e onde a educação é prioridade. Somente assim, podemos almejar uma sociedade mais justa e igualitária para todxs.

REFERÊNCIAS:

- ADICHIE , Chimamanda Ngozi. **Para educar crianças feministas: um manifesto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- ALI, Ayaan Hirsi. **Infidel**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. **A virgem na jaula**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Nômade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **Herege**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- BÂ, Mariana. **So long a letter**. Inglaterra: Heinemann, 2018.
- BOP, Codou. Feminização da pobreza no Senegal e a dinâmica das relações sociais nas famílias: o caso do subúrbio operário de Dakar. **Labrys: estudos feministas**, [s. l.], n. 3, 2003.
- BOP, Codou. **Les femmes chefs de famille à Dakar**. In: BISILLIAT, Jeanne *et al.* Femmes du Sud, chefs de famille. p. 130-149. Paris: Karthala, 1996.
- BUCHI , Emecheta. **As alegrias da maternidade**. 2. ed. [S. l.]: Dublinense, 2018.
- CHIZIANE, Paulina. **Niketche: uma história de poligamia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- THIAM, Awa. **La parole aux négresses**. França: Denoël-gonthier, 1979.

ENTREVISTA COM OSWALDO DE CAMARGO

Ligia Fonseca Ferreira

Universidade Federal de São Paulo (Guarulhos, Brasil)

RESUMO: Em 1990, Entrevistei, em dois momentos, o escritor Oswaldo de Camargo. Interessada nas formas enunciativas do “eu-negro”, o objetivo era levantar dados e registrar a voz do escritor em evocações de períodos anteriores e posteriores à sua chegada a São Paulo, onde se tornou uma referência e um elo entre gerações. Nesta entrevista inédita, que conta com a participação do poeta Paulo Colina, Camargo fala de sua formação, das associações negras, de crises existenciais, de “malungos” negros e brancos, de sua fé e do lugar de um escritor negro na literatura brasileira.

Abstract: in 1990, i conducted two interviews with the writer Oswaldo de Camargo. Interested in the ways in which the “Black-i” was enunciated, my goal was to gather data and record the Camargo’s voice as he evoked his life before and after his arrival in Sao Paulo, where he became both a seminal figure and a link between different generations. in this unpublished interview, in which the poet Paulo Colina also participates, camargo discusses his formative years, the black associations to which he Beionged, his Existential crises, the black and white “Malungos” he knew, his faith and the position of black writers in brazilian literature.

Palavras-chave: literatura negra, escritores negros brasileiros, Oswaldo de camargo.

keywords: Black literature, afro-brazilian writers, Oswaldo de camargo.

[Parte 1]¹

Lígia Ferreira: *Como foi sua chegada a São Paulo e seu contato com associações negras?*

Oswaldo de Camargo: Foi em 1954, eu tinha dezessete, dezoito anos. Trazia na bagagem um livro de poemas, *Vozes da Montanha*, com sonetos e primeiras tentativas de verso livre, que nunca foi publicado. Tive imensa sorte de chegar a São Paulo numa época em que as associações negras tinham uma vida muito dinâmica, na procura da respeitabilidade tão almejada pelo negro. Quando um negro tinha uma consciência racial, frequentava algumas das diversas associações aqui existentes: a Associação Cultural do Negro (ACN), a Associação dos Patriotas, a José do Patrocínio, a Luiz Gama etc. Por razões circunstanciais, passei a frequentar a ACN. Ficava num ponto central – no décimo-sexto andar do Edifício Martinelli e nelas se encontravam alguns dos velhos militantes, àquela altura beirando os 50-60 anos: José Correia Leite, Jayme Aguiar, o pai da Teodosina Ribeiro, o Tenente Rosário etc. Graças a essas pessoas, o ambiente era ideal para um jovem poeta que desejava ver reunidas algumas tradições ou lembranças de uma literatura negra que porventura tivesse acontecido. José Correia Leite e Jayme Aguiar, os dois maiores patriarcas da Imprensa Negra, encontravam-se também entre os fundadores da ACN. Foi uma grande sorte conhecê-los pessoalmente, ouvi-los de viva voz, ver e tocar o corpo deles, observar a postura e o discurso daqueles “pretos velhos” tão falados e testemunhar como alguns jovens tentavam dar continuidade ao trabalho deles. Aquilo me impressionou muito, pois eu sempre vivera num ambiente de brancos.

Porém, o ambiente da ACN era extremamente conservador. Os velhos tinham medo absoluto, não queriam que falássemos de política. O objetivo era conquistar respeitabilidade para nós, e nosso comportamento não poderia dar margem a qualquer repreensão ou agressão por parte dos brancos. Esse “bom comportamento” era básico. E eu correspondia a esse padrão na época. É preciso dizer que a década de 50 foi um momento maravilhoso, um dos melhores para o Brasil e para a literatura. Sob este aspecto, não havia perigo. Receava-se o que aconteceu na década de 30 [com a Frente Negra Brasileira]. De repente, lá está uma associação particularista, ostentando o nome “negro”, instalada no Prédio Martinelli, com pouquíssimos recursos, e seus membros não querem perder essa tranquilidade. Organizam-se saraus musicais. Era mais fácil conseguir respeitabilidade ouvindo boa música, fazendo recitais de poesia, promovendo conferências, do que permitir que jovens mais afoitos começassem a discutir política. Creio, portanto, que, muito mais que a dos poetas Eduardo de Oliveira, Carlos Assunção, ou ainda outros que ali apareciam, a

1 Realizada em 14/01/1990.

presença daquele jovem bem magrinho que, com 18 anos era organista, pianista, e fazia versos parnasianos quando queria e versos de circunstância quando pediam, quase na hora, representou, na época, a possibilidade de ele se tornar um escritor respeitável. Para o Correia Leite, um negrinho que tocava músicas clássicas ao piano era um fato extraordinário. Fui praticamente o primeiro pianista que apareceu nesse ambiente negro. No conto “Oboé”, em *O carro do êxito*, retrato um pouco isso tudo.

Na ACN, encontrei-me ainda com autores como o poeta Eduardo de Oliveira, quase 10 anos mais velho do que eu. Um negro publicando livros parecia-me a coisa mais extraordinária do mundo. Lembro-me bem da impressão que me causou na infância um jogo de cartas da [editora] Melhoramentos em que você casava autores parnasianos, românticos, como Alberto de Oliveira, Olavo Bilac, com as respectivas obras. Ainda menino, ganhei um jogo desses e, casando cartas, soube da existência do Cruz e Sousa. Fiquei espantadíssimo de descobrir um poeta negro no Brasil, no meio de vários outros nomes. Eu tinha uns oito anos, estudava num seminário em Bragança Paulista.

Lígia Ferreira: *Você tinha Livros em casa?*

Oswaldo de Camargo: Não, eu não morava em casa, mas no Preventório Imaculada Conceição de Bragança. Na verdade, meu contato com Correia Leite, Jayme Aguiar e Geraldo Campos de Oliveira, um jornalista da época, reforçava dentro de mim alguns vislumbres acerca da possibilidade de uma escrita negra, através da leitura de Cruz e Souza, das minhas buscas literárias no seminário...

Lígia Ferreira: *Que tipo de busca?*

Oswaldo de Camargo: A que está contida no meu [primeiro] livro [*Um homem tenta ser anjo*]. Eu me considero, talvez, um dos poucos poetas [negros] que praticaram o romantismo, simbolismo, parnasianismo.

Lígia Ferreira: *Mas qual o significado desse “praticar” o romantismo, o simbolismo, o parnasianismo?*

Eram paixões literárias, “exercícios de estilo” ou as únicas correntes que você conheceu até ali?

Oswaldo de Camargo: Creio que isso se deve à minha formação de seminarista, cuja educação, mais rígida, se inicia pelos grandes clássicos. À medida que ia me interessando mais por literatura, pensei: “preciso conhecer mais”, e então comecei a estudar toda a Antologia Nacional de Fausto Barreto e Carlos de Laet, obra que, por sinal, formou muito escritor, e me deu um conhecimento das escolas literárias que eu comecei a praticar. Ao mesmo tempo em que eu era conservador, desde *Um homem tenta ser anjo* sou um escritor livre das peias da rima, das amarras do verso fixo, porque essa obra já é livre, já é moderna, com influência de Drummond, Sá Carneiro, Manuel Bandeira. Nesse sentido, eu era uma novidade quando apareci na ACN.

Ligia Ferreira: *Que outras recordações você guarda da ACN ?*

Oswaldo de Camargo: Lembro-me que tinha três salas – uma saleta, uma maior com piano e com uma mesa de pingue-pongue, e um outro lugar bem pequenininho –, os velhos sentados vendo a juventude “tentando fazer” alguma coisa. E entre aquilo que se “tentava fazer”, o respeito maior era para a literatura, porque a luta dos velhos foi com a palavra através de jornais, da Imprensa Negra dos anos 1920-1930, dos discursos, manifestos etc. Passei bom tempo com eles. Porém, muita gente do meu tempo ou já se foi ou acabou se distanciando do convívio com as associações negras. Muitos companheiros desta batalha inicial, depois de dez anos, diziam “não quero mais saber, a gente não ganha nada com isso” ou, então, “lidar com o negro é a pior parada”. Aí, por uma sorte – pelo menos interpreto assim – ou, talvez, por eu ter tido vocação religiosa e ter sido renegado em um seminário como negro, depois de me dizerem claramente que eu não podia ser padre, mantive-me fiel aos grupos que frequentei.

Ligia Ferreira: *Como foi essa história de não poder se tornar um padre porque era negro?*

Oswaldo de Camargo: Diziam que o negro era muito “violento” e “sensual”. Era muito forte essa ideia de o negro ser um homem imprevidente, irresponsável, com uma dose de sensualidade muito maior do que o branco. Não havia coisa pior para a vida religiosa fundada na castidade. Eram os exageros da época. Não há nenhuma justificativa evangélica, pelo contrário. Cristo não viu diferença nenhuma [.] Então me diziam: “Aceitar, nós até aceitamos, mas a sociedade é que não vai entender”. Eu fui obrigado, morando em Poá, a estudar em São José do Rio Preto, no Seminário Menor Nossa Senhora da Paz, dirigido por padres holandeses que me aceitaram. Antes de ir para lá, foram várias tentativas em São Paulo, São Roque, Pirapora, mas ninguém me aceitava. Em Rio Preto, recebíamos uma formação de padres seculares, que só faz dois votos: castidade, obediência. Se tiver posses, pode conservá-las. No meu caso, eram apenas duas calças curtas e um paletó de brim. Os holandeses eram Agostinianos da Assunção, uma ordem fundada na França.

Ligia Ferreira: *Por que desistiu do que parecia ser sua vocação? Como se sentiu depois?*

Oswaldo de Camargo: Na verdade, tive uma crise tremenda por volta dos dezessete anos, fiquei doente, magérrimo, não falava com ninguém, fugi do seminário num dia de exame. Os padres achavam que os poetas produziam imagens de erotismo, queriam proteger-nos de tais contaminações. Até os dezessete anos eu só tinha lido antologias. Um dia encontrei um livro de poesias do Alberto Oliveira. Saí do seminário no dia do exame de grego, passei a cerca, andei alguns quilômetros com o livro debaixo do braço, sentei-me à sombra de uma paineira e li o livro na íntegra. Acabei de ler o livro, voltei para o seminário, e já tinha passado o exame de grego. Eu tinha feito uma coisa terrível: li um livro inteiro de poesia. Era proibido. Mas a decisão de sair do seminário foi o maior drama da minha vida. Não sei se atravessarei uma fase tão dura como aquela, sem saber como fazê-lo, pois me achava, de fato, responsável espiritualmente por muita gente. Se os próprios padres não me tivessem dito “saia!”, eu não teria saído nunca. Esperei alguém me dizer “saia!”. Creio ter transferido em parte esse apostolado para a literatura. Minha “militância literária” tem algo de religioso. Penso que cada vez que se cria uma coisa bela no mundo, sem perceber, estamos influenciando em tudo. Uma frase de Georges Bernanos me tocou muito: “o Mal que você pratica, não sabe na cabeça de quem vai cair...”. Pode ser na cabeça de um inocente qualquer, sem

você saber. E o Bem, deve ser a mesma coisa. Quando se cria então um pouco de Beleza no mundo, através da literatura, da música, mudamos o mundo. É uma grande força, a Beleza. Quantas amizades, quanta coisa a gente não faz por causa da literatura. Quanta coisa se solidifica, e também quando você se desentende com um companheiro, reflete e é obrigado a rever sua atitude, seu estar no mundo... Tudo isso é muito instigante.

Ligia Ferreira: *Além das atividades na ACN, do que você vivia quando chegou à capital?*

Oswaldo de Camargo: Em 1955, não era exatamente um emprego, comecei como organista na Igreja do Rosário dos Homens Pretos [no Largo do Pais-sandu]. Tocava em todas as missas, acompanhando uma cantora bem velhinha, com uma voz linda. Adorava missa de réquiem, naquele tempo dedicada a um defunto só. Hoje, se eu morrer e tiver missa, meu nome vai sair no meio de um monte de gente (risos). O vigário era o Padre Garcez, irmão do governador Lucas Garcez, e ele me chamava de “Sinfônico”: “Olá, Sinfônico! Como vai, Sinfônico?”. Ganhava trinta cruzeiros por missa, saía da Igreja, ia até a rua Líbero Badaró, na livraria Teixeira, para comprar meus livrinhos no sebo. Foi assim que comecei minha coleção (hoje volumosa. Orgulho-me de minha biblioteca que já prestou serviço a muitos pesquisadores, especialmente estrangeiros). Conhecia todos os livreiros do Centro. Muitos ainda se encontram lá; os mais antigos se lembram de mim, são meus amigos. Então, como além de escritor eu era pianista, deram-me cargo de diretor cultural da ACN: preparava um coral, fazia recitais de poesia na capital e no interior, organizava “Noite de Cruz e Sousa”, “Noite de Luiz Gama” etc. O ano de 1955 foi também quando entrei como revisor no jornal *O Estado de S. Paulo*.

Ligia Ferreira: *Quando se conhece um pouco sua trajetória, fica evidente o lugar de exceção – para não dizer de solidão – que você ocupou, ocupa ainda, na paisagem literária brasileira.*

Lembrei-me muito de Oswaldo de Camargo quando, no final dos anos 80, durante um Salão do Livro na França, o Brasil enviou vinte escritores brasileiros. Houve várias palestras e encontros com o público. Numa delas, levanta-se um rapaz negro, antilhano, e pergunta: “O Brasil é um país com uma grande população negra e mestiça. Por que não há escritores negros entre vocês?”. Foi constrangedor ver três escritores (um deles, uma mulher) empurrando o mi-

crofone um para o outro, até que alguém dá uma resposta rápida sobre os efeitos da escravidão etc. e tal. Tive sentimentos confusos, uma vergonha alheia. Aquela minha angústia e súbita mudez, de não poder me levantar e dar uma explicação àquela gritante estranheza, foram talvez o ponto de partida para eu mudar de rumo nas minhas pesquisas, voltando para as nossas coisas mais interessantes. Estudar nossa história e nossa literatura tornou-se uma necessidade profunda para uma tomada de consciência. No outro sentido também, além de o negro ter de estudar e conhecer profundamente sua história, deve se voltar também para a construção das elites brasileiras, do discurso sobre o negro, sobre a questão racial, dos que condenam e dos que defendem. É preciso compreender historicamente a formação de uma mentalidade.

Oswaldo de Camargo: Você toca num ponto que eu sempre levei muito a sério. Eu tive consciência disso e então sempre procurei instigar o branco a falar sobre a gente, porque quando se faz uma pergunta aos nossos intelectuais, eles não respondem, porque o negro nunca fez parte do pensamento deles realmente. Ele está ali, mas nunca passou pela cabeça deles [] Tentei sempre, apresentando meu texto para um prefaciador, geralmente intelectuais de peso, independentemente das suas ideias. Meu primeiro livro tem uma breve apresentação, na orelha, do Sérgio Milliet, e prefácio de José Pedro Galvão de Sousa, católico praticante e professor de ética na PUC; outro livro foi prefaciado por Luís Martins, grande economista d'*O Estado de S. Paulo*. Numa hora dessas, vê-se que, de fato, o número de intelectuais negros ainda é pequeno, não havia possibilidade de se contar com opiniões de intelectuais negros de peso. Você não encontra críticas de um intelectual negro como o Fernando Góes que, ao ver meu livro, *O carro do êxito*, entusiasmou-se e prometeu um ensaio detalhado, mas não fez. Então, por que é que eu me exponho mais? Por causa da idade, porque sou jornalista, estou inserido num contexto propício.

Ligia Ferreira: Qual foi a opinião de Florestan Fernandes sobre sua obra?

Oswaldo de Camargo: Ele faz uma crítica no prefácio, importantíssimo, do livro *15 Poemas Negros*. Num viés mais sociológico, diz que seria apreciável se eu transpusesse uma certa orientação. É que, na ACN, imitávamos a sociedade branca reproduzindo códigos que nos pareciam pautar a respeitabilidade que almejávamos. Havia um coral com repertório basicamente europeu; eu

escrevia letras em português para músicas do folclore holandês, alemão etc. E quando poetas como a Nair Araújo ou o Bélsiva declamavam, eu fazia um fundo de piano. Era essa a crítica do Florestan Fernandes: nossa maneira de tentar uma libertação do negro prendia-se a formalismos, segundo ele, a serem superados. Essa libertação só viria a acontecer nos anos 60, quando a África inicia seus movimentos de independência.

Ligia Ferreira: *Sua atuação como jornalista n'O Estado de São Paulo permitiu-lhe travar amizade com escritores e intelectuais renomados. Uma figura importante parece ter sido o Sérgio Milliet. Como se conheceram?*

Oswaldo de Camargo: Quando chego a São Paulo, logo começo a me inserir na vida intelectual da cidade, independentemente do jornal. Com o Sérgio, batia longos papos no Paribar; ele me encorajou muito, deu-me preciosos conselhos.

Ligia Ferreira: *Vários intelectuais brancos frequentavam a ACN, não?*

Oswaldo de Camargo: Sim, aliás, é bem provável que eu tenha conhecido o Sérgio Milliet lá. Além dele, iam o Florestan Fernandes, o Henrique L. Alves, o Roger Bastide, o Afonso Schmidt, um monte de gente [...].

Ligia Ferreira: *No caso do Sérgio Milliet, um grande crítico literário, observa-se que no Diário Crítico ele busca sempre atenuar o preconceito racial no Brasil, às vezes afirma coisas quase contraditórias sobre o assunto. Muitos escritores ou intelectuais brancos dizem que negro no Brasil não tem que fazer literatura negra, tem de fazer literatura brasileira. Ou então perguntam: "literatura negra"? Mas quem é negro no Brasil? Que critério usar para dizer se uma pessoa é ou não negra? No que a literatura do negro seria diferente da literatura do branco?*

Oswaldo de Camargo: O que pode justificar tudo isso são os bons textos. Por- que tem o

seguinte: escritor bom é aquele que é lido. Parece brincadeira, mas precisamos pensar nisso. Se examinarmos a história de alguns autores negros, vemos que foi importante a amizade com certos brancos: Cruz e Sousa com o dono da Magalhães & Companhia, que editou *Broquéis*, o Machado e seus amigos na Academia etc []. Hoje, talvez estejamos perdendo algo importante que foi esse relacionamento. Essa troca com o branco acontecia ainda nos anos 1950 a 1970. Nos meus lançamentos todos, quem ia? Lygia Fagundes Telles, Paulo Bonfim, Sérgio Milliet, Florestan Fernandes, Guilherme de Almeida etc [].

Ligia Ferreira: *A que se deve essa perda?*

Oswaldo de Camargo: Perdeu-se porque, de repente, com os movimentos de independência da África, com os movimentos norte-americanos, há uma geração, com talentos, é certo, mas que se orienta de modo diferente, estabelece uma separação mais entre os mundos negro e branco.

Ligia Ferreira: *Como, então, você definiria seu projeto a fim de não imitar uma “literatura branca”? O que faz a especificidade de uma literatura negra no Brasil, uma vez que aqui não se reúnem condições comparáveis à das literaturas afro-americanas ou das Antilhas francesas, por exemplo?*

Oswaldo de Camargo: Em primeiro lugar, não se trata de “imitar” a literatura branca [.].

Ligia Ferreira: *Sim, mas essa é a visão formada, às vezes, pelo próprio crítico, como o Florestan [.]. Realmente, não sabemos o que se quer dizer com a recomendação de “não imitar a sociedade branca”, quando, na verdade, somos brasileiros e brasileiras acima de tudo [.].*

Oswaldo de Camargo: O que importa não é imitar ou não, é ser. Se você é de fato um escritor, você vai escolher aquilo sobre o que você tem algo a dizer, ou, senão, se você é premido a

escrever sobre aquilo. Note bem: eu acho difícil que um escritor negro já nasça escrevendo como um escritor negro, porque a sociedade começa por jogá-lo dentro da vala comum, de modo que ele não tem, de fato, uma identidade. A grande força da literatura reside no fato de você estar sempre exercitando maneiras de adquirir identidade. Identidade é uma coisa muito confusa. Eu não me posso contemplar como brasileiro sem “contaminações” brancas [...].

Ligia Ferreira: *O mesmo talvez valha para o brasileiro branco, oriundo de outras regiões, que não está isento de influências africanas e/ou indígenas, assim como, se for um paulista de origem alemã, se sentirá por aquelas matrizes bem como pelas culturas italiana, japonesa etc.*

Oswaldo de Camargo: A questão começa porque, quando eu falo da minha alma, falo com a mesma língua de Camões, de Sá de Miranda, de Pessoa [...].

Ligia Ferreira: *Sim, esse dado é fundamental. Os autores negros brasileiros escrevem em língua portuguesa, a matéria-prima compartilhada por todo escritor brasileiro; não é o créole dos escritores antilhanos de expressão francesa, não é o Black English. O escritor negro brasileiro, penso eu, não vai se espelhar, buscar inspiração mitológica, literária, nos romances africanos, antilhanos, afro-americanos. É primeiro aqui mesmo no Brasil, como o disse Paulo Colina que “despertou” para a problemática do negro lendo Coelho Neto.*

Oswaldo de Camargo: O grande drama do escritor negro é que, para ser lido como “negro”, se é o que deseja, é obrigado a fazer um exercício mental, racionalizar e escolher “eu vou escrever, falar enquanto negro”. Não é uma coisa normal. Um branco brasileiro se senta e escreve sobre um tema, está tranquilo em relação a este, vai direto ao que ele deseja escrever, fala de seu mundo naturalmente. Aí aparece uma coisa perigosíssima. Ao mesmo tempo em que sou escritor, desejo, com a minha palavra, empreender uma luta social. Vou querer transformar o mundo com minha palavra, resgatar minha memória com minha palavra, historiar tudo aquilo que não foi historiado com minha palavra. Será preciso um esforço gigante para dar conta de todas essas frentes num texto. Além do esforço, há o talento e também as circunstâncias que permitam realizar tal

projeto. Por outro lado, não posso garantir que, quando escrevo, vou tratar de uma experiência típica de um negro. Quanto ao branco, ele cria automaticamente e apresenta seu mundo, mundo de que é dono, é senhor. Nosso exercício é, às vezes, um tanto artificial. Só um ótimo escritor consegue esconder esse artifício. É essa a palavra. Trata-se de um artifício. Para não deixá-lo à mostra, tem de ser um bom “fingidor”, do contrário se desmantela. Creio que a maior parte dos escritores negros não logrou desmantelar o artifício. Essa proposta – tornar-se um escritor “negro” – desafiou e desafia muita gente. E muitos não serão escritores porque se propuseram a ser um escritor negro. Essencial, antes de ser negro, é ser, de fato, escritor. Essa é a grande meta. A grande meta não é ser negro, não é a temática negra, mas, sim, ter um projeto que exija o mesmo esforço quer seja você branco, negro, de origem japonesa etc. A diferença é que enfrentamos questões históricas seríssimas. Estivemos cindidos. Somos pessoas cindidas. Quando me pergunto o que eu sou na verdade, percebo que estou dividido em vários compartimentos. Estou vislumbrando escrever um romance de geração, no qual desejo privilegiar minha vivência de negro, minhas relações com o homem branco, com a mulher branca, com a criança branca e, também, naturalmente, com os meus. Pois bem: a partir do momento em que decidi tratar esse assunto, precisei fazer escolhas, ou seja, fazer um recorte no meu mundo, na minha vivência de homem negro, porque eu sou não sei quantos por cento branco também, pois terei de privilegiar um assunto. Como me preparo para isso hoje? Trocando ideias com meus amigos, especialmente com Abelardo Rodrigues e Paulo Colina², lendo Cruz e Sousa, Lino Guedes, Solano, enfim, sondando dentro de mim mesmo minhas angústias de ser negro: até que ponto sofro por causa de minha cor, até que ponto não. Busco compreender como posso permanecer católico dentro de uma igreja com uma história tão terrível [.].

Ligia Ferreira: Você nunca sofreu a sedução das religiões afro-brasileiras? Nos discursos atuais, elas aparecem como um elemento importante da “identidade negra”, tal como se quer hoje.

Oswaldo de Camargo: No meu caso, o catolicismo é uma herança de família. Sou de uma região, Bragança Paulista, onde, como quase em todo Estado de São Paulo não havia esta “sedução” quando eu nasci. Algumas famílias negras estavam muito ligadas ao espiritismo kardecista, minha mãe vez ou outra ia a um Centro Espírita. De resto, toda família negra e pobre da minha cidade

² Camargo refere-se aos jovens amigos poetas Abelardo Rodrigues (1952) e Paulo Eduardo de Oliveira (Paulo Colina), este último nascido em 1950 e falecido em 1999, nove anos depois de concedida esta entrevista.

frequentava a Igreja Católica, o catecismo. Àquela altura, não se via em São Paulo o candomblé e outros cultos afro-brasileiros disseminados como hoje. Agora, a pergunta trágica: por que, já aos seis anos, eu brigava para ir ao catecismo? As irmãs nos davam frutas, davam até presentes. Mas pouco importa os motivos pelos quais eu ia ao catecismo. Resulta que fui impregnado desde pequeno. Minha família recebeu apoio dos vicentinos que deram a casa onde meus pais moravam depois de um acidente sofrido por meu pai. Eu poderia rever minha relação com a fé católica, religião é uma coisa para se rever. Mas no que me diz respeito, esta relação cada vez mais se aprofundaria. Era a minha realidade. Àquela altura, não estou interessado e discutindo questões raciais. Mais tarde, já em São Paulo, aos vinte e poucos anos, atravesso outra crise (adoro crises). Se a meta do homem é a felicidade, integrando-se aos próximos e aos mais distantes dele, será que a religião integra de fato? Estava mergulhado num ambiente totalmente contrário aos princípios e valores que eu aprendera, convivendo com intelectuais ateus, gente que xingava a Igreja, fazia muita coisa esquisita. E eu no meio deles, lá na Biblioteca Municipal. O pessoal não respeitava nada, ainda ria de mim porque eu usava um distintivo de congregado mariano na lapela, ia à missa e comungava todos os dias. Era o grupo dos Desagregacionistas, entre 61-62, que bradava “Nós somos os derradeiros filhos de um Deus em decadência”, do qual participavam Jorge Mautner, Jairo Arco e Flecha, Hilda Hilst, entre outros. Eu era o único negro, o único que não bebia pinga (risos). Aliás, meu primeiro uísque tomei com o Sérgio Milliet. Encontro-me nesse meio quando bateu a crise. Conheci a família da Cândida Jardim, família tradicional, fui morar com eles depois de o médico me aconselhar a sair de casa, do contrário continuaria mal. Era solteiro, com mil problemas em casa. A Cândida, que era dona de uma casa enorme na rua Tagipuru e dava pensão para estudantes da PUC, adorava os rapazes e detestava as moças. Ela me acolheu excepcionalmente na casa dela por uns tempos. Todo fim de semana havia saraus com gente da PUC; sempre apareciam pessoas interessantes por lá. Percebendo o meu estado, a Cândida me indicou o nome de um psicólogo na Paulista para eu fazer psicodrama. Era muito comum a classe média mandar o menino ou a menina fazer psicodrama quando ia mal na escola. E eu também fui fazer (risos). Paguei um dinheirão! Cheguei, sentei na frente do médico que examinou meu rosto e começou a falar. Uma das coisas que até hoje guardo, e talvez explique a razão de eu continuar católico, foi ter ouvido: “você parece, você é uma cachoeira, tem forças enormes, mas está se dispersando demais e isso não pode”. Marcou-me ainda ele dizer que eu era uma pessoa “unilateral”: “você tem de quebrar essa unilateralidade. Aprenda línguas, não seja funcionário público etc., etc.” Recebi vários conselhos. E o que tem isso a ver com o fato de eu ter continuado religioso? Uma das explicações seria esse jeito “unilateral” e a crença racional de que Deus nos permite pensar

como homens. Como sou muito unilateral e sei que não terei a vida toda, quis levar a fundo minha experiência com a religião católica. A caridade, o amor, é difícil pôr em prática. Leva tempo. É uma religião “ocidental”, mas até que ponto não sou “ocidental” também? Eu sou um negro ocidental. O africano também é ocidental. Teve contato com Roma e Grécia muito antes de Cristo. E encontramos no rosto de certos africanos as marcas de colonização de outros países. E não aquela ideia racista presente nos desenhos e ilustrações dos livros didáticos mostrando aquele negro bem boçal, com um nariz bem achatado, um lábio bem grosso, pintado de vermelho na cartilha. Nada disso. Não se pode dizer que o outro padrão é mais bonito. O padrão estético é ditado por quem tem o poder e o impõe. Hoje, são as mídias. Agora aí entra o mistério do meu contato com Deus, um contato em que se deve ter humildade. Não sei quantas situações de minha vida foram criadas por Deus. Mas percebi claramente que em muitas delas eu não posso penetrar. É um tricô: os amigos, a mulher, os filhos que você tem, as palavras que pronuncia. Deixar o melhor de si para, depois que a gente morrer, ser lembrado como uma pessoa bacana, que espalhou e despertou o Bem.

[Parte 2]³

Ligia Ferreira: *Os anos 1960, conforme podemos ler em alguns de seus contos (“Negritude”, “Negricia”)⁴, foram marcantes, talvez se possa dizer um “divisor de águas” entre o que existira ali como discurso negro presente na Imprensa Negra, em autores, além de você, como o Eduardo Oliveira. Para onde apontam as tendências que se seguem a esse momento?*

Oswaldo de Camargo: É verdade que o grosso da Imprensa Negra realizou-se antes do processo de descolonização das colônias africanas, fato que enseja uma nova visão do negro sobre si mesmo, antes do “grito” que poderíamos situar em 1978-79 (criação do MNU – Movimento Negro Unificado, abertura política no Brasil etc.). Nesse período surgem os *Cadernos Negros* que traz uma voz nunca ouvida, uma novidade descaradamente, gritantemente negra, no qual escreverão poetas muito mais incisivos, que valorizam sua condição racial, colocam novas temáticas com

³ Realizada em 07/02/1990. Deste breve encontro, participou também o escritor Paulo Colina.

⁴ Textos que integram a coletânea *O carro do êxito* (São Paulo: Martins, 1972). A esse respeito, ver também Ligia Fonseca Ferreira, “Negritude”, “Negridade”, “Negricia”: história e sentidos de três conceitos viajantes”. In: *Via Atlântica*, n. 9, 2006, p. 162-183.

maior virulência. Fica muito clara a postura, se comparada a de Eduardo de Oliveira⁵ que, apesar de bastante presente nas associações negras, no seu livro de lançamento, *Além do pó* [1958], não tem ainda, conforme aponteí⁶, um comprometimento com uma escrita negra, não se afirma nem se coloca com essa contundência, fato de que poderia ter melhor utilizado depois, quando ele se lança na carreira política. De início, então os *Cadernos Negros*, independentemente de quem escreveu, da qualidade dos textos, que vêm se aperfeiçoando, traz essa nota, este contexto absolutamente negro. Por que isso acontece? Porque àquela altura, ou melhor, até um pouco antes, a África para nós era um sonho. Não conhecíamos africanos, não ressoava ainda o grito “black is beautiful (negro é lindo)”, nem todas as ex-colônias africanas haviam se tornado independentes, as de língua portuguesa só em meados da década de 1970. Quando surgiu um dos primeiros países independentes, o antigo Congo Belga, eu fiz a matéria de capa com o retrato de Patrice Lumumba na revista Níger. Esses movimentos na África foram um marco, refletem-se no nosso pensamento e na nossa literatura. Acontece uma coisa incrível: de repente, o negro se expõe muito mais, quer saber o que se passa em outros lugares. É verdade que, desde os anos 50, tínhamos – eu e Correia Leite – um pouco mais de familiaridade, de admiração pelos americanos, até porque, de modo geral, recebia mais influência dos Estados Unidos em vários aspectos. Então, sob influência dos movimentos africanos, é que também o negro brasileiro passa a se afirmar como mais negro, mesmo não conhecendo a África. Aquela primeira Imprensa Negra realiza coisas sempre considerando uma perspectiva histórica brasileira. Os autores do *Cadernos Negros* ampliam essa visão, olham para outros horizontes que definem de modo diferente esse “eu” negro.

Ligia Ferreira: *Em diversas ocasiões, você comentou sentir uma certa solidão, uma falta de pessoas com quem dialogar sobre suas vivências, seus projetos, e isso, apesar da sua “popularidade”.*

Oswaldo de Camargo: Sim, é verdade. Talvez esse sentimento tenha originado meus ataques, um tanto virulentos e anticristãos, ao Eduardo de Oliveira, um escritor um pouco mais velho do que eu e com o qual eu desejava ter estabelecido uma maior cumplicidade. Meu grande apoio, meu grande papo, minha grande cerveja, deveria ter sido com o Eduardo de Oliveira, o homem com

5 Nascido em São Paulo, em 1926, Eduardo Oliveira é autor também de *Gestas Líricas da Negritude* (1967), entre outros.

6 Ver Oswaldo de Camargo. *O Negro Escrito*. Apontamentos sobre a presença do negro na literatura brasileira. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1987.

quem eu deveria poder trocar figurinhas sobre nossa condição de escritores, pessoas, acontecimentos, coisas do tipo “como é que foi mesmo há dez anos?” etc. Talvez ele tenha sido arrastado pela ânsia de ser alguém, abraçando a política, em detrimento da literatura, da posição que sonhávamos para ele.

Ligia Ferreira: *Hoje, essa interlocução se dá com o Abelardo Rodrigues e o Paulo Colina e os três, ao que parece, são companheiros de tal modo inseparáveis que já foram batizados pelo Arnaldo Xavier de “triumvirato”. Paulo, como se dá o encontro de vocês?*

Paulo Colina: Eu conheci o Oswaldo por volta de 1977. Em 1975, eu tinha começado a escrever meus primeiros textos. Eu trabalhava nas proximidades da Consolação e, na hora do almoço, frequentava a Biblioteca do SESC Consolação. Uma bibliotecária de lá, não sei por que cargas d’água incentivou-me a participar de um concurso de contos. Participei, fiquei entre os finalistas, e os organizadores acabaram me convidando para participar de uma das primeiras oficinas literárias realizadas em São Paulo. Ajudei na coordenação junto com um argentino, Mário Jorge Lescano (que depois até fazia parte do grupo fundador do Quilombhoje). Além da oficina, criamos o *Asterisco*, um suplemento literário do SESC, onde eu publiquei meus contos dali em diante. O Lescano tornou-se um grande amigo, gostava de rodar a cidade como eu. Costumava passar pelo bar conhecido como Buraco da Antonieta, que fica numa passagem da 7 de Abril para a Praça Dom José Gaspar. Ficava num subsolo, uns 2 andares abaixo do térreo. A Antonieta era uma garçonete muito simpática, todo mundo gostava muito dela. Atualmente mudou de dono e se chama o Bar do Alípio [...].

Oswaldo de Camargo: Ah, perdeu a graça! (risos).

Paulo Colina: O jornal *O Estado de S. Paulo* ficava ali em frente, na rua Martins Fontes, e o Oswaldo de Camargo passava sempre por lá. Eu notava aquela figura de terno azul-marinho, uma gravatinha fininha, um braço cheio de livros, uma pasta do outro lado. Um dia o Lescano me diz: “olha, eu conheci um escritor negro, como você”. Porque na época eu escrevia meus contos buscando inserir uma visão, um ponto de vista negro. Eu era o único que havia coordenado a oficina literária e publicado no *Asterisco*. Um dia, estava com o Lescano no Buraco da Antonieta e, de repente, vem o

Oswaldo, desce correndo as escadas e, enquanto ele desce, o Alípio serve rápido um copo de leite no balcão [...].

Oswaldo de Camargo: Que vergonha! ...

Paulo Colina: [...] o Lescano nos apresentou e, de cara, o Oswaldo me deu um livro dele, *O carro do êxito*, tomou o copo de leite e saiu voando para o jornal. Esse foi o meu primeiro encontro com o escritor, com a pessoa Oswaldo de Camargo, cujos textos, cuja personalidade, me encantaram.

Ligia Ferreira: *Uma curiosidade: o título O carro do êxito tem algo a ver com O carro da miséria (contos), de Mário de Andrade?*

Oswaldo de Camargo: Há sem dúvida uma influência de *O carro da miséria*, quis traçar um paralelo. Primeiro ia colocar como título “O carro do sucesso”, mas quis evitar um galicismo, afinal eu era revisor d’*O Estadão*. Por fim, *Carro do Êxito* me pareceu bem [...].

Paulo Colina: Quanto ao “triunvirato”, um outro aspecto interessante é termos personalidades e formações distintas. É esse diálogo que buscávamos, eu e o Abelardo Rodrigues, que é de São José dos Campos. Encontramo-nos amiúde, trocamos figurinhas, temos também muitas opiniões divergentes. Porém o Oswaldo tinha o que, logicamente, nenhum de nós tinha: essa visão de mundo, essa ligação com sua comunidade, uma posição definida enquanto homem, negro, brasileiro, cidadão “dono” mundo. Pensamos nossa condição como escritores, como negros, como escritores negros.

Ligia Ferreira: *Minha hipótese é de que, se não existisse o Oswaldo de Camargo, a configuração da*

literatura negra hoje seria outra. Você é para muitos e, incontestavelmente, uma ponte, um elo entre gerações.

Oswaldo de Camargo: O que posso dizer é que minha idade me habilita hoje a ser uma espécie de intermediário entre os jovens de hoje e os velhos que me confiaram sua herança. Minha fidelidade à literatura e a todas essas histórias que vivi, ouvi ou presenciei, faz de mim uma espécie de “lembrador” para os que vieram depois de mim, do que ocorreu antes deles. Sou aquele que vai lembrar. Por outro lado, simbolizo uma certa miséria do negro em geral, pois se nossa condição fosse outra (do ponto de vista social, educativo, econômico), não haveria “um” Oswaldo de Camargo, haveria quatro, cinco escritores negros ou mais. É evidente que estamos hoje num outro Brasil, com outro tipo de relacionamento inter-racial e, também, quando se diz “pobre”, referimo-nos a uma boa parcela da população negra e mulata. Tinha a esperança de que, quando chegássemos nos anos 1960, 1970, 1980 houvesse mais do que a minha presença. Acaba sendo uma responsabilidade grande e perigosa o fato de eu me tornar um porta-voz praticamente único e incontestável. Não tive interlocutores na minha geração. Uma das coisas de que eu mais me orgulho não são meus livros, meus escritos, pois não cabe a mim avaliar. Orgulho-me de ser esse elo entre as pessoas, entre gerações. Devido a minha relação estreita e persistente com a literatura e com a comunidade negra (um Fernando Góes, desalentado, acabou abandonando), fui a ligação com poetas espalhados pelo Brasil. Quem procurou o gaúcho Oliveira Silveira fui eu. Tenho documentos provando isso. Um amigo me falou de um escritor negro em Porto Alegre, eu quis saber quem era, descobri o endereço, mandei carta e um livro meu. Depois me falaram também de um escritor em Minas Gerais, o Adão Ventura. Foi a mesma coisa. E tantos outros, Ele Semog, no Rio. Aqui, em São Paulo, havia o Paulo Colina e o Abelardo Rodrigues. Com eles formava um núcleo.

Paulo Colina: Aliás, por essas e outras afinidades, tornamo-nos companheiros, como já escreveu o Oswaldo, de “alma e de literatura”.⁷ E juntos alimentamos nossa maior utopia, ou seja, acreditar que um dia nossos livros, nosso trabalho por inteiro, poderão ser inseridos à literatura brasileira sem o rótulo “negra” ou “afro-brasileira”.

7 Ver dedicatória do livro *O Negro escrito*, op. cit., p. 5.