



Expediente

Editor

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

Edição & Revisão

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

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

Apoena Canuto Cosenza, 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

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

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

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 VII, NºXIII, Julho/2014

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 XV, Ano VIII, Agosto. São Paulo, NEACP, 2015.
<http://sites.google.com/site/revistasankofa>

Semestral

1. História da África. 2. Diáspora Africana

Sumário

Sobre a Sankofa.....	5
Apresentação.....	6
O Pós-colonial a partir de Stuart Hall, Ella Shohat e Chinua Achebe.....	9
“À propósito de relevâncias...”: a literatura africana como leitora-questionadora da História.....	36
Aspectos histórico-econômicos das relações étnico-raciais no Brasil: um método para a formação de educadores para Educação das Relações Étnico-Raciais na cidade de São Paulo.....	56
Racismo e Intolerância Religiosa: Representações do Xangô nos jornais de Maceió entre 1905 e 1940.....	80
Antirracismo, negritude e universalismo em <i>Pele negra, máscaras brancas</i> de Frantz Fanon.....	110

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.

Apresentação

Caras(os) leitores,

é com muita satisfação que a *Revista Sankofa* publica sua 15ª edição. Dessa vez, em um novo formato, com um novo endereço eletrônico e com novos pesquisadores na equipe editorial. A renovação tem como objetivo melhorar a dinâmica da Revista no meio acadêmico, no entanto, sem perder a qualidade interdisciplinar que prezamos.

Para marcar e divulgar a nova fase, promovemos um evento específico para tratar de um assunto que, embora pareça redundante, ainda está em pauta na Universidade de São Paulo: *Cotas raciais para ingresso na universidade*. Nesse sentido, a *Revista Sankofa* procurou resgatar o debate junto aos alunos e pesquisadores. O encontro, cujo tema foi “*Cotas, permanência e racismo na USP: a culpa é de quem?* ” ocorreu no mês de Abril, no anfiteatro do Departamento de História, com a participação de professores universitários – Muryantan S. Barbosa (UFABC) e Circe Bittencourt (PUC-SP); e de militantes do movimento negro na USP – Maria Jose Menezes (Núcleo de Consciência Negra), e Emerson Gabriel Santos e Suzane Jardim (ambos da Ocupação Preta na USP). A participação da comunidade acadêmica foi significativa, no evento discutiram-se pontos importantes do tema e o objetivo de conscientizar, formar e informar foi atingido.

Inclusive, antes da apresentação dos artigos desta edição da *Revista Sankofa*, ainda algumas palavras cabem a respeito dos fatos ocorridos neste último semestre relacionados ao movimento *Ocupação Preta na USP*.

Na Universidade de São Paulo, as pautas relacionadas ao ingresso para as vagas oferecidas pela universidade tinham como princípio básico, até então, somente a ideia da meritocracia. Salvo alguns projetos de inclusão social, como bônus para quem realizou o ensino médio em escola pública, o critério de políticas afirmativas não tinha espaço nos itens de encaminhamentos.

Como se sabe, as universidades públicas estaduais possuem prerrogativas legais que permitem independência nas ações quanto ao ingresso em suas vagas oferecidas. Todavia, devido à pressão de várias entidades do movimento negro, desta vez o Conselho Universitário propôs às faculdades que discutissem medidas para diferentes formas de ingresso nessas vagas. O documento enviado para orientar e pautar as plenárias departamentais, – “Formas de Ingressos na USP” –, foi encaminhado aos departamentos durante o final do ano letivo de 2014; por sua vez, tinha como

prazo de conclusão o mês de maio de 2015. Considerando que o ano letivo de 2015 praticamente iniciou-se em março, o tempo para tratar devidamente o tema foi, de fato, ínfimo.

O pouco tempo para discutir o tema, dada a sua importância, foi fator substancial para que um grupo de jovens, composto de alunas(os) e não alunas(os) negras(os) reunidas(os) em torno do nome *Ocupação Preta na USP*, organizassem intervenções nas salas de aula propondo debates em torno das Cotas raciais. As intervenções ocorreram durante o primeiro semestre de 2015. O objetivo principal foi demonstrar o contraste racial e social existente entre a sociedade brasileira e os alunos matriculados na USP. Os locais em que ocorreram as intervenções foram, dentre outros, a Faculdade de Direito e a Faculdade de Economia e Administração.

Os resultados das posições proferidas nas plenárias departamentais ainda não foram amplamente divulgados. Sabe-se, no entanto, que o Departamento de História, em plenária extraordinária, aprovou o ingresso por Cotas raciais e sociais em suas referidas vagas. O final desta história ainda está longe do fim, pois a regulamentação ainda depende de outros trâmites legais e de outras instâncias burocráticas acadêmicas. Esperamos que as intervenções da *Ocupação Preta na USP* possam surtir o efeito e o objetivo desejado: a construção de uma universidade pública com justiça social.

Vamos às apresentações dos artigos.

Nesta edição temos o artigo de António Alone Maia, “*O pós-colonial a partir de Stuart Hall e Ella Shorot*”. Com o objetivo de analisar os conceitos teóricos dos dois autores em questão, atentando-se ao *pós-colonial*, Maia procura apresentar as peculiaridades e diferenças relacionadas ao termo que, por sua vez, dependem do período cronológico e do lugar em que foi forjado.

Outro artigo, “*A propósito de Relevâncias ...*”: *A literatura Africana como leitora-questionadora da História*”, é de José Dércio Braúna. O autor toma como análise os textos literários do escritor moçambicano Mia Couto e do escritor angolano Pepelata, argumenta a respeito da importância do uso dos documentos históricos por parte desses autores para construção de seus textos ficcionais.

Já, o artigo de Eduardo Januário, “*Aspectos histórico-econômicos das relações étnico-raciais no Brasil: um método para a formação de educadores para Educação das Relações Étnico-Raciais na cidade de São Paulo.*”, apresenta ao leitor parte da experiência da prática docente do

autor na formação de professores da rede pública municipal de São Paulo. O texto contempla o conteúdo e o método de abordagem aplicado durante os cursos.

Para finalizar a sessão de artigos temos o texto de Lwdmila Constant Pacheco, “*Racismo e Intolerância Religiosa: representação do Xangô nos Jornais de Maceió entre 1905 e 1940.*” O objetivo do artigo é destacar o discurso racista com que se referiam às religiões de matrizes africanas, e como se expressavam tais práticas nos jornais de grande circulação em Maceió, principalmente no Jornal de Alagoas.

Para complementar a leitura temos a resenha do livro de Franz Fanon, “*Pele negra, mascaras brancas*”, cujo título denominado “*Antirracismo, negritude e universalismo em Pele negra, máscaras brancas de Frantz Fanon*” é de autoria de Gabriel dos Santos Rocha. O autor analisa as abordagens de Fanon, sob o contexto do pós-segunda Guerra Mundial, a respeito do racismo e do colonialismo como forma de dominação entre os seres humanos no mundo moderno.

Vale a pena! Boa Leitura!!

O Pós-colonial a partir de Stuart Hall, Ella Shohat e Chinua Achebe.

António Alone Maia¹

Resumo: O objetivo Geral deste trabalho é falar sobre a noção de pós-colonial. Especificamente, iremos falar sobre a noção de pós-colonial em Stuart Hall e Ella Shohat. Stuart Hall, no seu texto interrogativo, intitulado “*Quando foi o Pós-Colonial? Pensando no limite*” dialoga diretamente com Ella Shohat, ponto esse que faz com que os dois textos sejam complementares. O termo pós-colonial coloca muitas ambiguidades teóricas de espaço e tempo e do outro lado uma ambiguidade política. Quando realmente começa, em termos cronológicos o período pós-colonial? Em termos de espaço, qual é o País privilegiado onde teria começado o pós-colonial? São indagações que os autores estão levantando. Metodologicamente fizemos um recorte que perfaz uma tríade. Por isso, iremos tratar das noções de Pós-colonial a partir do texto de Hall e Shohat em conexão com a obra de Chinua Achebe, *o Mundo se despedaça*.

Palavras-chave: pós-colonial; ideologia; Terceiro Mundo.

Abstract: The general aim of this article is to talk about the notion of post-colonial. Specifically we will talk about the notion of post-colonial in Stuart Hall and Ella Shohat. Stuart Hall, in his interrogative text “when was the post-colonial? Thinking on the limit” dialogues directly with Ella Shohat, a point which makes the two texts to be complementary. The term post-colonial brings a lot of theoretical ambiguities of space and time and on the other hand a political ambiguity. Chronologically, when really starts the post-colonial period? In terms of space, which is the privileged country where post-colonial started? These are questions summoned up by the authors. Methodologically we made a cut which does a triade. So, we will talk about the notions of Post-colonial from Hall and Shohat text in connection with Things Fall Apart of Chinua Achebe.

Key words: Post-colonial; ideology; Third World.

BREVE APRESENTAÇÃO DA TRÍADE

Stuart Hall

Nasceu em 1932, na Jamaica e faleceu em 2014. Foi filho de uma família de classe media alta, tendo adquirido na sua juventude, “a consciência da contradição da cultura colonial, de como a gente sobrevive à experiencia da dependência colonial, de classe e cor, e de como isso pode

¹ Doutor em Antropologia Social USP-PPGAS, pesquisador do Cerne - USP (Centro de Estudos de Religiosidades Contemporâneas e das Culturas Negras).

destruir você subjetivamente” (SOVIK, 2002, p. 10). Há um dado fundamental que ajuda a compreender o lugar a partir do qual o autor fala.

o movimento pela independência da Jamaica fez parte do ambiente em que ele cresceu, ao passo que, a Segunda Guerra Mundial foi fundamental ao suscitar nele, estudante secundarista, uma consciência histórica e geográfica como contexto das preocupações anticoloniais de sua geração. Enquanto seus colegas pretendiam estudar economia, ele se interessou mais pela história e sonhou em ser escritor (SOVIK, 2002, p.10, apud, HALL, 2011).

Apesar de ser de nacionalidade jamaicana, Stuart Hall, em 1951 foi estudar literatura em Oxford, tendo acabado por residir e trabalhar no Reino Unido, país onde, se destacou, fecundamente enquanto acadêmico, como sociólogo e teórico pioneiro no campo dos Estudos Culturais. Desde então, não voltou mais a morar na terra natal, Jamaica (SOVIK, 2002, p.10, apud, HALL, 2011).

Ele “ assumiu os Estudos Culturais como projeto institucional na Open University, e continuou, periodicamente, a se pronunciar sobre os rumos de algo que se tornou um movimento acadêmico-intelectual internacional” (SOVIK, 2002, p.21, apud, HALL, 2011).

Stuart Hall escreve não como jamaicano na Jamaica, mas sim, como jamaicano vivendo na diáspora. Esse é o pano-de-fundo para entender o lugar a partir do qual ele fala. Por ser migrante na Grã-Bretanha, vive no que ele considerava “ a condição arquetípica da modernidade tardia”. Sendo assim, ele escreve a partir da diáspora pós-colonial, de um engajamento com o marxismo e o debate teórico sobre cultura, e de uma visão de cultura impregnada pelos meios de comunicação. À semelhança de Chinua Achebe, Stuart Hall, também é um crítico de relações de poderes centralizadas, e certamente, o caminho que ele propõe é pensar e “ deslocar as disposições do poder” no interior das sociedades pós-coloniais, e democratizá-las (2011).

Ella Habiba Shohat

Nasceu em 1959 em Bagdad, numa família de judeus árabes. À semelhança de Stuart Hall e

Chinua Achebe, Ella Shohat é também professora na New York University, na área de Estudos Culturais. Dentro dos Estudos Culturais, apenas para citar de forma breve e concisa, a autora trata de temas como: Orientalismo, Eurocentrismo, o Pós-colonial e estudos transnacionais. A respeito do Pós-Colonial, ela trata de forma extensa no artigo “*Notes on the pos-Colonial*”, 1992.

No que tange ao Eurocentrismo, o tema é tratado em várias obras dela, como é na, “*Critica da imagem eurocêntrica. Multiculturalismo e representação*”, 2006. Por exemplo, na obra “*Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media*. New York: Routledge, 1997”, um dos temas que ela e Stam tratam criticamente é a respeito dos estereótipos, realismo e a luta diante da representação de outros grupos étnicos na mídia. Em suma, ela mostra como certos filmes, sociologicamente falsos, racistas e ideologicamente perniciosos, tais como “*Birth of a Nation* (1915)” podem perpetuar distorções, estereótipos e legitimar padrões estéticos eurocêntricos nas relações multiculturais e como consequência preparar um terreno para políticas sociais retrogradadas (SHOHAT,1997, pp.177-178).

Ao tratar desta temática, Shohat e Stam estão “apoiados no conhecimento consistente dos discursos e imagens criadas ao longo do século XX, quando o cinema foi um meio de comunicação muito popular” (HINKEL, 2011, p. 157). Tudo indica que, a partir dos anos 1980 ela tem desenvolvido estudos críticos nos estudos sobre Judeus Arabes no contexto de Israel e Palestina. Ela se destaca também nas suas pesquisas ao fazer uma ponte nos seus estudos entre o Médio Oriente e a América Latina, como se pode ver no artigo intitulado: “*Between the Middle East and the Americas: The cultural Politics of Diaspora*” 2013.

Chinua Achebe

Chinua Achebe foi um Escritor nigeriano, nasceu em 1930 e faleceu, recentemente, em 2013. Foi um crítico de relações internas de poderes no seio de sua própria sociedade natal, e que, no entanto, tal crítica transcende a dimensão local e nacional, podendo ser lida em universos mais abrangentes. Sendo a voz crítica de sua própria sociedade, e tal crítica marca suas obras, começou a ter problemas políticos dentro do seu próprio país e, conseqüentemente, acabou se exilando nos EUA, como professor e escritor. Foi um dos mais importantes nomes da literatura africana e da literatura mundial (BURNESSE, 2008, p. 7).

Things Fall Apart é a primeira obra dele, escrita em 1958, quando ele tinha apenas 28 anos. Segundo Burness, nesta obra o autor “critica a visão que o ocidente tem dos africanos, como são representados na literatura europeia” (BURNESS, 2008, p. 7). Depois de *Things Fall Apart* (1958), o autor publicou, *Arrow of God* (1964), *A Man of the People* (1966), *No Longer at Ease* (1970), *Beware Soul-Brother and other poems* (1971), *Anthills of the Savannah* (1987) e mais outras (BURNESS, 2008, p. 8).

Em 2002 recebeu na Feira de Frankfurt o Premio da Paz atribuído pela Associação dos Livreiros Alemães. Em 2008, a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa deu um tributo ao autor em homenagem ao quinquagésimo aniversário de sua primeira obra, intitulado: *Chinua Achebe: A Tribute – 50th Anniversary of Things Fall Apart* (BURNESS, 2008, p. 8).

O PONTO DE PARTIDA CRONOLÓGICO DA REFLEXÃO DE ELLA SHOHAT

O ponto de partida cronológico da reflexão de Ella Shohat é a Guerra do Golfo. Ela mostra que houve uma oposição de acadêmicos em relação à Guerra do Golfo e, como consequência de tal oposição, houve uma grande mobilização e debates que suscitaram uma série de termos como: Imperialismo, Neocolonialismo, Neoimperialismo, termos esses contra essa nova ordem do mundo. No entanto, algo estava fora deste debate, era o termo Pós-Colonial, mesmo no discurso de seus proeminentes defensores. Já que o termo Pós-colonial estava ausente no debate, Shohat questiona: Como podemos traçar o significado do termo Pós-colonial? (SHOHAT, 1992, p. 99).

Para a discussão, Ella Shohat parte de um ponto de vista particular, isto é: como uma acadêmica árabe-judia, cujas topografias culturais são deslocadas em Iraque/Palestina e EUA. É a partir dessa base que ela se propõe a explorar, aprofundar algumas ambiguidades teóricas e políticas do termo Pós-colonial. Apesar de uma vertiginosa multiplicidade de posições, a Teoria Pós-Colonial não tem dado enfoque na política de localização do termo “Pós-Colonial”. O termo apresenta ambiguidades teóricas de espaço e tempo (SHOHAT, 1992, p. 99).

Sendo assim, a intenção de Shohat não é de anatomizar sistematicamente o termo Pós-Colonial, mas situá-lo de forma, geográfica, histórica e institucionalmente levantando dúvidas sobre sua agencia política. A questão que está em jogo é justamente saber, quais perspectivas que estão sendo desenhadas no “Pós-Colonial?” Para que propósito e com que deslizes? Nesta discussão o

ponto de Shohat, não é de examinar a variedade de escritos provocativos feitos ou fundados debaixo da Teoria Pós-Colonial, nem tão pouco, para essencializar o termo “Pós-Colonial”. Mas sim, o que ela pretende é revelar seu significado político obscuro, que ocasionalmente escapa à clareza oposta das intenções de seus teóricos (SHOHAT, 1992, p. 100).

Devido a essa falta de clareza, às ambiguidades teóricas e políticas do tema, Hall começa a discussão em seu texto, não apenas levantando vários questionamentos, mas também se propõe a explorá-los: quando foi o pós-colonial? O que deveria ser incluído e excluído dos seus limites? Onde se encontra a fronteira invisível que separa o pós-colonial do colonialismo, neocolonialismo, Terceiro mundo, Imperialismo? (HALL, 2011, p. 95).

Para Shohat, o termo Pós-Colonial não emergiu para preencher um espaço vazio na linguagem de análises político-culturais. Pelo contrario, sua larga adaptação nos finais dos anos oitenta coincidiu com o eclipse do antigo paradigma, o do “Terceiro Mundo”. A mudança terminológica indica o prestígio profissional e o aspecto teórico que os assuntos têm adquirido em contraste com o aspecto mais ativista protagonizado pelo termo “Terceiro Mundo” dentro de círculos acadêmicos progressistas (SHOHAT, 1992, p. 100).

Devido ao prefixo “Pós”, para Hall, à prior, o termo Pós-colonial parece sugerir um período depois do colonial. No período colonial havia a divisão binária entre colonizados e colonizadores. Hall coloca outro questionamento: “por que o pós-colonial é também um tempo de diferença? Que tipo de diferença é essa e quais as suas implicações para a política e para a formação dos sujeitos na modernidade tardia?” (HALL, 2011, p. 95).

Para um mergulho profundo nas questões que o pós-colonial levanta, é necessário antes que se saiba e se tenha um entendimento a respeito do significado do termo “pós-colonial” as razões que o fortaleceram, ou como diz Hall, “as razões que o fizeram portador de tantos e tão poderosos investimentos inconscientes” o que representa um signo de desejo para alguns e para outros sinal de perigo (HALL, 2011, p. 95).

De onde vem o atual, crescente, entusiasmo pelo termo Pós-colonial? Segundo Shohat, esse entusiasmo tem a sua origem na crise das formas de pensar o Terceiro Mundo. É esta crise nas formas de pensar o “Terceiro Mundo” que ajuda a explicar o atual entusiasmo pelo termo “Pós-Colonial”, que é uma nova designação para o discurso crítico que tematiza assuntos que surgiram das relações coloniais e depois cobrindo um longo período histórico incluindo o presente

(SHOHAT, 1992, p. 101).

Ashcroft e outros autores da seminal obra, *The Empire writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, buscam inicialmente esclarecer a base semântica do termo, pois, posto como ele está, pode conduzir a um equívoco. Neles, certamente a ambiguidade espaço temporal aparece, quase que, sanada ao desvelarem a abrangência do termo. Os autores entendem perfeitamente que a base semântica do termo pós-colonial pode parecer e estar sugerindo ou apontando para a cultura nacional depois da saída do poder imperial. Inclusive, em algumas obras o termo fora usado para diferenciar os períodos antes e depois das independências (ASHCROFT, 2004, p. 1).

Para sanar o equívoco, os autores logo de início se posicionam quanto à semântica do termo e a forma como está por eles sendo usado. “Nós usamos o termo pós-colonial para incluir todas as culturas afetadas pelo processo imperial a partir do momento do contato com a colonização até aos dias atuais. Isso por que existe uma continuidade de preocupações ao longo do processo iniciado pela agressão imperial europeia” (ASHCROFT, 2004, p. 2).

Para Ashcroft o termo é apropriado para a crítica metacultural que tem emergido nos anos recentes para o discurso através do qual é constituído. Neste sentido a obra, *The Empire writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, está interessada com o mundo que existe durante e depois do período da dominação imperial europeia e os efeitos desta nas literaturas contemporâneas (ASHCROFT, 2004, p. 2). Nesta visão, o termo ganha uma abrangência transcultural e transnacional. De acordo com Ashcroft, “as literaturas dos países africanos, da Austrália, Bangladesh, Canadá, Países Caribenhos, Índia, Malásia, Malta, Nova Zelândia, Paquistão, Singapura, Países das Ilhas do sul do Pacífico e Sri Lanka todas são literaturas pós-coloniais. A literatura dos USA deve igualmente entrar nessa categoria” (2004, p. 2).

Tirando o sufixo “ismo” do “Pos Colonialismo” o adjetivo “pós-colonial” é frequentemente ligado, anexado ao substantivo significando *teoria, espaço, condição intelectual*. Quando é substituído pelo adjetivo *Terceiro Mundo*, por contraste, frequentemente acompanhando o substantivo, ele tem o sentido de *nações, países e pessoas*. Mais recentemente o “Pós-Colonial” foi transformado em substantivo usado tanto no singular, assim como no plural (Poscoloniais), designando, desta forma, os sujeitos da condição Pós colonial. A consagração final do termo veio com a eliminação do hífen (SHOHAT, 1992, p. 101).

A AMBIGUIDADE POLÍTICA E ESPAÇO-TEMPORAL DO TERMO “PÓS”

Shohat mostra que, as tensões, não articuladas entre as teleologias filosóficas e históricas no Pós-Colonial, marcam algumas das ambiguidades conceituais do termo “Pos”. Desde que o “pós” no “Pós-Colonial” sugere “um depois” do colonialismo, o termo está imbuído de uma ambiguidade espaço-temporal espalhada desde a Índia até ao contexto acadêmico Anglo-Americano. Neste sentido, o “Pós-Colonial” tende a ser associado com os países do Terceiro Mundo que ganharam suas independências depois da Segunda Guerra Mundial. O termo refere-se também as circunstâncias da diáspora do Terceiro Mundo das últimas quatro décadas, desde o exílio forçado até a imigração voluntária dentro das metrópoles do Primeiro Mundo (SHOHAT, 1992, p. 102).

Ella Shohat citada por Hall mostra uma série de incongruências que o termo pós-colonial acarreta devido à sua elasticidade. O termo implica uma série de erros conceituais; é ambíguo em termos teóricos e políticos; tem uma multiplicidade de posições vertiginosas; tende a se pautar por deslocamentos universalizantes e anistóricos com implicações despolitizantes (SHOHAT, 1992. Apud. HALL, 2011, p. 96).

Por exemplo, no que diz respeito a esta dimensão universalizante, o termo se alarga mais abarcando territórios outrora colonizados. De acordo com Shohat, em alguns textos Pós-coloniais, como, *The Empire writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, o autor alarga o termo “Pós-Colonial” para incluir toda a produção literária inglesa de sociedades afetadas pelo colonialismo.² Assim, entra nesse “guarda-chuva” pós-colonial uma imensidade de literaturas de vários países.³ Todas elas tem algo em comum, apesar das distintas características regionais, no entanto, surgiram da experiência e confrontação com o poderio da colonização. Este é o ponto que faz com que elas sejam pós-coloniais (SHOHAT, 1992, p. 102). A partir daqui já se pode ver a elasticidade da noção “pós-colonial” que confronta a periodização. Em termos políticos, o termo

2 É preciso ter em conta que a obra *The Empire writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, foi escrita para o contexto dos países de colonização britânica, no entanto muito do que é nela tratado serve igualmente para países colonizados por outros poderes europeus, como a França, Portugal e Espanha (Ashcroft, 2004:1).

3 Como é o caso da literatura dos países africanos, Índia, Malásia, Austrália, Bangladesh, Canadá, países Caribenhos, Malta, Nova Zelândia, Paquistão, Singapura, Países das Ilhas do Sul do Pacífico e Sri Lanka. São todos de literatura Pós-Colonial. Inclusive a literatura dos EUA entra nessa categoria (SHOHAT, 1992, p. 102).

pós-colonial carrega uma ambivalência muito grande, pois,

obscurece as distinções nítidas entre colonizadores e colonizados até aqui associadas aos paradigmas do colonialismo, do neocolonialismo e do terceiro mundismo que ele pretende suplantare. Dissolve a política de resistência, uma vez que não propõe uma dominação clara, nem tão pouco demanda uma clara oposição. Como outros “pós” com os quais se alinha, o pós-colonial funde histórias, temporalidades e formações raciais distintas em uma mesma categoria universalizante (HALL, 2011, p. 96).

Hall mostra que, tanto Shohat assim como McClintock usam o conceito para marcar o fechamento final de um período histórico, como se o colonialismo e seus efeitos tivessem terminado de uma vez por todas. O “pós” para Shohat significa passado: algo definitivamente concluído e fechado. Para Shohat esse é um dos pontos da ambiguidade do conceito, pois ele não esclarece se essa periodização é epistemológica ou cronológica (SHOHAT, 1992. Apud. HALL, 2011, p. 96). Talvez seja por causa dessa elasticidade que Shohat tenha optado por balizar a reflexão a partir da Guerra do Golfo.

Para Arif Dirlik (1994), citado por Hall, o conceito “pós-colonial” é uma celebração do fim do colonialismo. No entanto, Arif acrescenta mais duas críticas. Na primeira, ele postula que o pós-colonialismo é um discurso pós-estruturalista e pós-fundacionista usado por intelectuais deslocados do Terceiro Mundo, que estão prosperando em universidades americanas prestigiosas, do “Ivy League”.⁴ Eles estão utilizando da linguagem em voga da virada linguística e cultural com a finalidade de reformular o marxismo, remetendo-o a outra linguagem do Primeiro Mundo, com pretensões universalístico-epistemológicas (Arif, citado por HALL, 2011, p. 97).

O segundo argumento de Arif é de que o “pós-colonial” menospreza de forma grosseira a estruturação capitalista do mundo moderno. Mais ainda, sua noção de identidade é discursiva e não estrutural. Repudia a estrutura e a totalidade. O discurso pós-colonial é um culturalismo (Arif, citado por HALL, 2011, p. 97).

4 A Ivy League é um grupo formado por oito universidades mais prestigiadas dos EUA: Brown, Columbia, Cornell, Dartmouth, Harvard, Princeton, Pensilvânia e Yale. <http://www.estudarfora.org.br/conheca-as-8-universidades-que-formam-a-ivy-league/>. Acesso em: 03/05/2015, 11h.39mn.

Hall chama atenção para o uso indevido do termo e para certas posturas de críticos quanto à aplicação do termo pós-colonial. Por exemplo, segundo Hall, alguns críticos jamais reconheceriam o pós-colonial nas colônias brancas, mas sim nas colonizadas, sendo estas não ocidentais. Outros críticos se recusariam a atribuir o termo às sociedades colonizadoras da metrópole, restringindo o seu uso para se referir às colônias da periferia. Hall mostra que isso é confundir categorias, uma categoria descritiva com uma categoria avaliativa (HALL, 2011, p. 101).

Por exemplo, diante das invasões Bárbaras que se verificaram na Europa, de povos vindos do norte no século IV, nomeadamente, os povos germânicos, os Hunos, Visigodos, etc, será que podemos falar que a colonização foi um fenômeno que apenas afetou os ditos países do Terceiro Mundo? A Europa não foi também colonizada? Qual é o lugar da Europa no discurso pós colonial? Faz sentido questioná-la ou ela goza de um estatuto inquestionável?

Hall mostra que “o conceito pode nos ajudar a descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais, que marca a transição (necessariamente irregular) da era dos impérios para o momento da pós-independência ou da pós-descolonização. O segundo aspecto que ele pontua é que, o pós-colonial enquanto conceito pode ser útil na identificação das novas relações e disposições do poder que emergem nesta nova conjuntura (HALL, 2011, p. 101).

Para Hulme, citado por Hall, se pós-colonial é uma palavra útil que se refere a um processo de desvinculação da síndrome colonial como um todo, então o pós-colonial é ou deveria ser, não um termo avaliativo, mas sim um termo descritivo (HULME, 1995. Apud. HALL, 2011, p. 101). Hall mostra que a idéia de Hulme “nos ajuda a identificar não apenas o nível em que as distinções cuidadosas devem ser feitas, mas também o nível em que o “pós-colonial” se torna adequadamente “universalizante”, ou seja, trata-se de um conceito que se refere a um alto nível de abstração” (HALL, 2011, p. 101).

Portanto, o termo pós-colonial, para Hall, ele refere-se ao Processo Geral de descolonização que, assim como a própria colonização, marcou com igual intensidade as sociedades colonizadoras e as colonizadas de formas muito distintas. Daí surge a subversão do antigo binarismo colonizador/colonizado nessa nova conjuntura (HALL, 2011, p. 101).

Mata, no seu artigo intitulado, “O Pós-Colonial como Ideologia: Os estudos literários e a ordem eurocêntrica” trabalha os dois conceitos, pós-colonial e ideologia. Ela busca a noção de ideologia em Jameson que a define como sendo uma “estrutura de representações que permite ao

sujeito individual conceber ou imaginar sua relação vivida com realidades transpessoais, tais como a estrutura social, ou a lógica coletiva da História” (JAMESON, 1992, p. 27, apud, MATA, 2012, p. 45).

Segundo Mata, esta categoria, isto é, a ideologia, que funciona como uma disposição obsidante na tessitura da questão identitária, “é um sistema de valores morais, éticos, sociais, culturais e até espirituais, sistema que condiciona a relação de uma comunidade com o mundo e de que se serve o homem para justificar e interpretar a sua situação e a sua ação na história” (2012, p. 45). Mata mostra ainda que, tanto para Jameson assim como para Prévost a ideologia vai muito mais além do que foi afirmado acima. Claude Prévost, citado por Mata, vai mais longe na definição mostrando que,

uma ideologia não é somente um sistema de ideias mas também um conjunto estruturado de imagens, de representações, de mitos, determinando certos tipos de comportamentos, de práticas, de hábitos e funcionando como um verdadeiro inconsciente (PRÉVOST, 1976, pp. 171-172, apud, MATA, 2012, p. 45).

Fredric Jameson fala diretamente do “inconsciente político”, na sua obra: *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act* (1981). De acordo com Mata, “inconsciente é, na verdade, como se pode caracterizar o gesto de naturalização da subalternidade, da exclusão e do estatuto periférico (...)” (2012, p. 45). O segundo pilar de reflexão da Mata é a noção de pós-colonial. Para ela a noção remonta os anos 70 e só adquire substância conceitual a partir dos anos 80, no mundo anglo-saxônico com a obra “*The Empire writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures, 1989*”, título que resultou de uma frase de Salman Rushdie: “I am a British writer. The Empire writes Back to the Center”. Tudo indica que este foi um dos primeiros livros na área de estudos de Literatura Pós-colonial,⁵ e Mata faz ver que, “não se pode dizer que exista uma teoria pós-colonial” (2012, p. 45).

Em todo o caso, vale dizer que, o que parece aproximar as várias percepções, perspectivas e insights deste campo de estudos é a construção de epistemologias que apontam para outros paradigmas metodológicos – que potenciam outras formas de racionalidade, racionalidades alternativas, outras epistemologias do Sul, por

5 “Livro seminal que está na origem da abertura a um campo de investigação, hoje em retração pelo questionamento que se vem fazendo aos atalhos epistemológicos a que pode conduzir” (MATA, 2012, p. 45).

exemplo – diferentes dos paradigmas “clássicos” na análise cultural e literária. Decorre desta reflexão a consideração de que porventura a mais importante mudança a assinalar é a atenção à análise das relações de poder, nas diversas áreas da atividade social caracterizada pela diferença: étnica, de raça, de classe, de gênero, de orientação sexual (MATA, 2012, pp. 45-46).

Para Mata, o que os destinadores das teorias pós-coloniais pretendem é que tais teorias funcionem, igualmente, como um “instrumento de análise de relações de hegemonia e de desvelamento da colonialidade do saber, segundo uma estratégia de resistência a sistemas de conformação da tendência hierarquizante da diferença, como o eurocentrismo” (2012, p. 46). Assim, discutir *o pós-colonial como ideologia*, segundo Mata, não é nada mais do que, “desvelar trópicos do discurso epistemológico cujos paradigmas são eurocêntricos, formular uma crítica que não omite as suas tensões e contradições e ajuda a esclarecer a espacialidade das relações de poder e de dominação, ou seja, é percorrer os trilhos que levam a uma geocrítica do eurocentrismo” (MATA, 2012, p. 47).

Dado que, “o discurso eurocêntrico tem um substrato ideológico comum ao discurso colonialista, imperialista e racista, hoje a questão do eurocentrismo põe-se nos Estudos Pós-coloniais porque a área requer a necessidade de descolonização teórica” (MATA, 2012, p. 49). Wa Thiong’o, apesar de estar discutindo o cinema africano, não poupa crítica no que tange a hegemonia eurocêntrica em vários domínios. Segundo ele, “a descolonização não pode ser parcial, ela deve ser total para todos os setores da população e em todos os níveis” (2007, pp. 30-31).

A CONTRIBUIÇÃO DO TERMO PÓS-COLONIAL E A DIMENSÃO CRÍTICA DAS LUTAS ANTICOLONIAIS

Para Hall, uma das contribuições do termo “pós-colonial” é o dado que ele trás de que “a colonização nunca foi algo externo às sociedades das metrópoles imperiais, pelo contrario, sempre esteve inscrita nelas, da mesma forma como se tornou indelevelmente inscrita nas culturas dos colonizados” (HALL, 2011, p. 102).

É por isso, que, diante das invasões nórdicas, nos questionamos: qual é o lugar do ocidente europeu no discurso pós-colonial? Como é que o ocidente europeu se projeta a si mesmo diante da avalanche dos povos bárbaros que ali se fizeram presente? Em termos de colonização, é ou não é o

ocidente um espaço colonizado? Caso seja, cabe no bojo do discurso pós-colonial? Será que o discurso pós-colonial não vem, de certa forma, para também questionar a hegemonia euro-ocidental?

No tocante à dimensão crítica das lutas anticoloniais, a colonização, sendo um processo, seus efeitos negativos, que foram inúmeros, forneceram os fundamentos da mobilização política anticolonial, tendo resultado no esforço de retornar a um conjunto alternativo de origens culturais não contaminadas pela experiência colonial. Hall mostra que essa é a dimensão crítica apontada por Ella Shohat (HALL, 2011, p. 102).

Por exemplo, uma das dimensões críticas das lutas anticoloniais, no contexto dos países de colonização portuguesa, podemos encontrá-la no campo da literatura. Dentro dela a poesia exerceu uma função política de repúdio à Situação Colonial e reivindicação de autonomia política, em meio a contatos interculturais marcados por relações objetificantes, pautadas pelo binarismo superior *versus* inferior, sujeito *versus* objeto produzidos pela própria Situação Colonial.

A relação entre poesia e política, ou seja, o recurso à poesia como instrumento de resistência e reivindicação política, e falo concretamente para o contexto africano, ela sempre existiu desde que a África começou a ter contato com o ocidente, no contexto da situação colonial. Hoje são testemunhas dessa relação alguns cantos, que vem sendo transmitidos oralmente, de geração em geração em algumas regiões, onde os contatos interculturais foram intensos. Destacamos aqui o Vale do Zambeze como uma verdadeira zona de contatos interculturais, antes e durante a Situação Colonial.

Por exemplo, para os africanos do Vale do Zambeze, a poesia cantada, recitada e dançada fora utilizada como um dos recursos de resistência e de repúdio à situação colonial. Esse recurso, jamais fora pensado e imaginado pelos administradores coloniais em tal situação de contatos com os africanos do Vale do Zambeze (Maia,2015:93). Veja-se por exemplo a seguinte poesia, que é um canto nupcial que nos remete ao período de contato com a situação colonial, que no entanto, fora utilizado como um dos recurso de resistência. Quando afirmamos que a poesia fora utilizada como um dos recurso de resistência, queremos deixar clara a ideia de que houve vários outros recursos.

Sankhule madende (escolher as virgens)
Tisankhule, Éa é (Vamos escolher, É a é)
Tisankhule, (Vamos escolher,)
Sankhule madende. Ref. (2x; 4x ou 5x) (Vamos escolher as virgens. 2,4, ou 5x)

- 1) **Wakula mwana/ Ea é** (cresceu a criança / Ea é)
Wakula mwana/ Sankhula madende. (cresceu a criança/ escolha as virgens).
 2. **Azungumwe,/Ea é** (Branços vocês / Ea é)
Azungumwe/Sankhula madende. (Branços vocês / escolha as virgens).
 - 3) **Ndokoni kwanu,/ Ea é** (Voltem para vossa terra / Ea é)
Ndokoni kwanu/ Sankhula madende. (Voltem para vossa terra / escolha as virgens)
- (MAIA, 2015, pp. 104-105).

Nos versos, misturam-se, não só o tema nupcial, mas também aparece velado um grito de resistência contra a Situação Colonial, clara evidencia binaria, como se pode ver no primeiro verso da segunda estrofe. Um verso que é um autentico *grito* de repudio e contestação. No imaginário da administração colonial, acostumada a combater formas anticoloniais de resistências e confrontos abertos (ISAACMAN, 1979, p. 169), certamente, jamais pensaram na capacidade, astucia e sabedoria africana de recorrer à literatura oral, e nela à poesia e ao canto, como, apenas uma das forma ludibriantes para resistir localmente. A resistência aparece nas entrelinhas e em meio ao lúdico. Percebê-la podia quem conhecia a língua local. No entanto, como a própria situação colonial estava imbuída binariamente e mais interessada na desvalorização, seja das culturas, línguas e modos de vida africanos, mais do que na valorização dos mesmos, muitas formas de resistências africanas passaram-lhes despercebidos.

Neste sentido, quando chegamos à poesia de, por exemplo, Noemia de Sousa, José Craverinha, no caso Moçambicano, ou de Mario de Andrade e Viriato da Cruz no caso de Angola, só para citar alguns exemplos, entre tantos que poderíamos trazer aqui, nós estamos aí diante de uma consciência, não apenas nacional, mas também continental de resistência contra a situação colonial que recorre à poesia, não mais oral, mas escrita, como “arma politica”, um instrumento de resistência (Ferreira, 1975:13). Mas esse processo, sua gênese é bem anterior ao alvorecer do nacionalismo. Veja-se por exemplo o Grito negro de José Craverinha:

Grito negro

Eu sou carvão!
E tu arrancas-me brutalmente do chão
E fazes-me tua mina, patrão.
Eu sou carvão!
E tu acendes-me, patrão,
Para te servir eternamente como força motriz

Mas eternamente, não, patrão.

No poema aparecem nitidamente os binarismos, característica típica dos literatas dessa época. Assim, “as lutas políticas e militares das colônias portuguesas tiveram os seus prenúncios muito antes de 1961, através da literatura e em especial da poesia, que foi utilizada como eficiente arma política ao serviço da total emancipação dos povos africanos de expressão portuguesa” (FERREIRA, 1975, p. 13). Não admira então, que foi através da luta cultural que foi cimentado todo o programa político de atuação dos guerrilheiros da África portuguesa que se iniciaria em 1961.

Em Angola, Mario de Andrade, Viriato da Cruz e Agostinho Neto apareceram a chefiar o M.P.L.A.; em Moçambique, Samora Machel, Marcelino dos Santos, José Craverinha e Jorge Rebelo encontram-se ligados à FRELIMO; Amílcar Cabral e Mario da Fonseca surgem integrados no P.A.I.G.C.. Enfim, todos os militantes dos chamados grupos guerrilheiros nas colônias portuguesas, antes da sua luta armada, iniciaram esse combate através da poesia, e a poesia, é ainda e sempre uma arma, como diz e canta Neruda (FERREIRA, 1975, p. 14).

Portanto, nestes exemplos vemos a nítida relação entre poesia e política onde o binarismo é inevitável e aparece o tempo todo. Uma das grandes contribuições dos estudos Pós-Coloniais está justamente, não apenas em mostrar a relação entre literatura e política, mas também, busca superar o binarismo colonizador *versus* colonizado, desvelando temas problemáticos no interior de sociedades colonizadas fruto de relações desiguais, sejam eles de gênero, orientação sexual, origem social ou relações pautadas na base epidérmica. Em suma, os estudos Pós-Coloniais, via literatura, tocam num manto temático de relações de poderes a serem desvelados e apontando como caminho o Des-centramento e a construção de relações mais igualitárias e inclusivas no seio das várias sociedades.

MUDANÇA DE CIRCUNSTÂNCIAS

Hall chama atenção para o ponto em que, se antes havia as lutas binárias anticoloniais, colonizado/colonizador, hoje essas lutas não podem mais ser representadas dentro dessa estrutura binária. Esse é um movimento que ele descreve como sendo,

um movimento que parte de uma concepção de diferença para outra, de diferença para *difference*, e essa mudança é precisamente o que a transição em série ou titubeante para o “pós-colonial” designa. Mas não se trata apenas de não designá-la em termos de um antes” e um “agora”. Ele nos obriga a reler os binarismos como formas de transculturação, de tradução cultural, destinadas a perturbar para sempre os binarismos culturais do tipo aqui/lá (HALL, 2011, p. 102).

Hall mostra ainda que, é precisamente nessa dupla inscrição, esse *aqui/lá*, ou seja, metrópole/colônia, que “rompe com as demarcações claras que separam o *dentro/fora* (Primeiro Mundo/Terceiro Mundo) do sistema colonial, sobre as quais as histórias do imperialismo floresceram por tanto tempo, que o conceito de “pós-colonial” traz à tona” (HALL, 2011, p. 102).

O QUE É O PÓS-COLONIAL ENTÃO?

Para Hall, o termo pós-colonial não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Pelo contrario, o termo pós-colonial reveste-se de uma transcendência, isto é, ele faz uma releitura da colonização como parte de um Processo Global, essencialmente com um caráter *transnacional* e *transcultural*, e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou global⁶ daquilo que são as grandes narrativas imperiais do passado centradas na nação (HALL, 2011, p. 102).

Um segundo aspecto é a dimensão teórica do termo pós-colonial. O valor teórico do conceito incide diretamente sobre a sua recusa de uma perspectiva dualista do tipo *aqui e lá*, de um *então e agora*, de uma perspectiva como *em casa e no estrangeiro*. Assim, Mani e Frankenberg citados por Hall, mostram que, tanto o colonialismo assim como o pós-colonial dizem respeito às formas distintas de encenar os encontros entre as sociedades colonizadoras e seus outros, embora, nem sempre da mesma forma ou no mesmo grau (HALL, 2011, p. 103). Resulta daí a atenção que os autores estão chamando sobre a análise do conceito e, sobretudo em termos cronológicos e geográficos. O pós-colonial não se aplica de forma igual a todos os países colonizados. Aqui está também aquilo que é a crítica de Ella Shohat, isto é, a temporalidade problemática do conceito pós-colonial (HALL, 2011, p. 103).

Para Shohat, o mundo vive hoje o período depois do colonialismo e sendo assim, o “Pós-

6 O autor chama atenção de que, Global no sentido que é usado aqui não significa universal, nem algo especificamente de uma nação ou sociedade. Trata-se pelo contrario, de como as relações transversais e laterais que Giroy denomina “diasporicas” complementam e ao mesmo tempo des-locam as noções de centro e periferia, e de como o global e o local reorganizam e moldam-se um ao outro (HALL, 2011, pp. 102-103).

Colonial” pode facilmente tornar-se uma categoria universal que neutraliza diferenças geopolíticas significantes entre países, já que todos vivem numa época Pós-Colonial. Isso pode acrescentar mais ambiguidade nos trabalhos acadêmicos (SHOHAT, 1992, p. 102).

Para Hall, o pós-colonial não é um período baseado em estágios ou épocas do tipo evolucionista, onde tudo é revertido ao mesmo tempo, onde todas as antigas relações desaparecem definitivamente e outras, completamente novas, aparecem para substituí-las. Hall mostra que o rompimento com o colonialismo foi um processo longo, prolongado e diferenciado geograficamente, onde os movimentos recentes do pós-guerra pela descolonização figuram como um momento distinto. Neste sentido, a colonização vem a ser sinal concreto de ocupação e controle colonial. Enquanto isso,

a transição para o pós-colonial é caracterizada pela independência do controle colonial direto e pela formação de novos Estados-Nação, por formas de desenvolvimento econômico dominadas pelo crescimento do capital e suas relações de dependência neocolonial com o mundo desenvolvido capitalista, bem como pela política que advém da emergência de poderosas elites locais que administram os efeitos contraditórios do subdesenvolvimento (HALL, 2011, p. 103).

Outra característica da transição para o período pós-colonial, e este é um aspecto que os autores, tanto Hall assim como Ella Shohat estão alertando, é que, o período pós colonial é fortemente marcado e caracterizado pela persistência de muitos aspetos, efeitos e traços da colonização. Um outro aspecto como consequência deste, é que o pós-colonial é caracterizado pelo deslocamento binário do eixo colonizador/colonizado a tal ponto que essa relação atingiu sua internalização na própria sociedade descolonizada (HALL, 2011, p. 103). Este ponto diz respeito à geografia das novas relações de poderes nas sociedades descolonizadas, muitas vezes tão absurdamente desiguais.

Desta forma, tanto Hall assim como Shohat, na teoria pós-colonial querem lembrar-nos que falar do pós-colonial não significa de forma alguma que o colonial tenha sido solapado ou concluído, pelo contrario, na configuração das novas relações de poderes nas nações colonizadas, o colonial sobrevive (política, cultural e economicamente) através de seus efeitos secundários (HALL, 2011, p. 104).

Sendo assim, uma reflexão sobre as relações internas de poder dentro das sociedades

colonizadas é pertinente. Neste sentido, fazendo uma tríade entre Hall, Shoat e Chinua Achebe, “O Mundo se despedaça” é um retrato exemplar, que se reveste de uma dimensão local, transcultural e transnacional encarnada em algumas personagens. Por exemplo, Unoka pai de Okonkwo, homem talentoso na música, porém gozava de uma indolência que nunca se importava com a administração da família, gastava todo o dinheiro que conseguia em bebidas e deixando a família na penúria. Como consequência morreu sem deixar se quer provisões para a família.

São exemplos igualmente, Okoye, vizinho de Onoka, que foi visitá-lo para cobrar a dívida (ACHEBE, 2009, p. 25). Okonkwo tinha medo de ser um homem fracassado como fora o Pai dele (ACHEBE, 2009, p. 33). Okonkwo alcança o poder e fez mau uso deste, tendo-se transformado num déspota. São retratos de personagens que transcendem a dimensão local retratada em, *O Mundo se despedaça*, e nos remetem para a esfera transcultural e o transnacional do comportamento humano presente nas dinâmicas sociais internas em todas as sociedades.

POR QUE PRIVILEGIAR O PÓS-COLONIAL, EM TERMOS DE REFLEXÃO?

Qual é a relevância desta reflexão? Não restam dúvidas que, a relevância do discurso pós-colonial tem a sua particular peculiaridade enquanto reflexão, como mostra Shohat, na medida em que, ele se distancia do discurso colonial produzido pelos colonizadores, seja na colônia assim como na metrópole e ganha sua manifestação na literatura (SHOHAT, 1992, p. 103). De acordo com Ashcroft, mais de três quartos da população mundial teve a sua vida moldada pela influência do colonialismo. Isso pode ser notado na esfera política e econômica. No entanto, a literatura oferece um dos caminhos mais importantes na qual essas percepções são expressas e é nos seus escritos, e através de outras artes tais como a pintura, esculturas, música e dança que a realidade quotidiana vivida pelas pessoas colonizadas tem profunda influência (ASHCROFT, 2004:1).

Portanto, a relevância do discurso Pós-Colonial, apesar da sua ambiguidade espaço temporal e do prefixo “pós” estar sugerindo à priori e aparentemente um “depois”, é que ele não se refere ao discurso colonialista depois do fim do colonialismo, como o fizeram os movimentos nacionalistas. Ele evoca aos escritos teóricos contemporâneos localizados seja no Primeiro assim como no Terceiro Mundo que tendem a transcender o presumível binarismo da militância do Terceiro mundo (SHOHAT, 1992, p. 103).

Para o contexto africano, a obra de Chinua Achebe, “O Mundo se despedaça”, trás o retrato de uma sociedade que apresenta para além do ideal de vida pautado pela comunhão e solidariedade que uma pessoa deve ter com o grupo e com os ancestrais, a obra apresenta igualmente as contradições internas e a inversão de valores nas relações de poderes. Chinua Achebe é um escritor africano atento e crítico nas relações internas de poderes e tal crítica marca as suas obras e segundo Burness, “são obras em que o autor vai cerzindo a dolorosa historia dos vários poderes internos, as relações de clientelismo, nepotismo, corrupção desenfreada, cleptomania que caracterizam o *modus operandi* do poder que saiu da independência, em 1960” (BURNESSE, 2008, p. 8).

Na obra, “O Mundo se despedaça”, como é que o jovem Okonkwo se relaciona com o poder que possui diante do grupo e dos deuses? Como é que Okonkwo se relaciona com as pessoas mais velhas, os vizinhos e com as suas mulheres? Okonkwo é no texto um homem que tem sede e necessidade de afirmar o seu poder em detrimento dos outros, não se importando da idade, gênero tão pouco com a expectativa social pautada por uma cosmovisão local africana onde a pessoa deve estar em comunhão harmoniosa com o grupo e com o plano transcendental.

Okonkwo sedento de autoafirmação faz mau uso do poder e se coloca acima de tudo e de todos, inclusive desrespeitando as pessoas mais velhas e a ordem divina. No contexto africano, as pessoas mais velhas são respeitadas e tidas como portadoras do saber local e por isso mesmo dignas de respeito. Segundo Hampâte Bâ, “na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima” (2003). Enquanto de um lado temos a exaltação do valor das pessoas mais velhas, na obra Okonkwo, embriagado de poder, aparece quebrando esta visão, indo na contramão da ordem social estabelecida pela sua tradição e cultura.

- Ao se olhar para a boca de um rei – dizia um velho – poderíamos pensar que ele jamais mamou em peito de mãe. – Referia-se a Okonkwo, que tão rapidamente saíra de uma grande miséria e de um grande infortúnio para se tornar um dos senhores do clã. O velho não guardava ressentimento algum contra Okonkwo. Na verdade, respeitava-o por sua diligencia e seu êxito. Ficava chocado, como a maioria das pessoas com a brusquidão de Okonkwo ao lidar com os seus semelhantes menos bem-sucedidos. Havia apenas uma semana, um homem o contradissera durante uma reunião familiar, onde se discutia a próxima festividade em honra aos ancestrais. Sem olhar para o sujeito, Okonkwo declarara: - Esta é uma reunião de homens (ACHEBE, 2009, pp. 46-47).

A sede pela autoafirmação e a necessidade de impor o poder o tempo todo, transformam o

jovem Okonkwo num autoritário que usa o poder para humilhar, a tal ponto de mandar calar um homem mais velho chamando-o de mulher. Uma postura veementemente repudiada pela sua sociedade. O desrespeito é um contra-valor e vai contra as boas regras de convivência social. De acordo com Virton, “a cultura compreende a soma e estruturação de todo o saber, o «saber agir» e o «saber viver» do conjunto dos homens que vivem numa sociedade” (1966, p. 363). Mesmo sabendo que havia errado, Okonkwo na sua radical arrogância, achando-se acima de todos e de tudo, não foi capaz de reconhecer o erro. “Okonkwo replicou que sentia muito por ter dito o que dissera, e a reunião prosseguiu” (2009, pp. 46-47). Em Okonkwo não há diálogo, mas sim a imposição do poder e a primazia do seu pensamento.

Mas a arrogância de Okonkwo não pára por aí. Na Semana da Paz, que era supostamente o período de maior comunhão entre as pessoas, Okonkwo rompeu a harmonia tendo espancado a sua mulher mais nova, Ojiugo, porque esta tinha ido trançar os cabelos e demorara em chegar, e enquanto isso as crianças estavam se alimentando na casa da outra esposa dele. Por ter rompido a paz, foi punido por Ezeani, sacerdote da deusa da terra, Ani (2009, pp. 49-50). Disse Ezeani, quando a casa de Okonkwo chegou e quando este tentou fazer uso das boas maneiras, tentando oferecer algo de comer:

- tire daqui sua noz de cola! Não tenciono comer na casa de um homem que não respeita os deuses e os antepassados! (...). O mal que você fez pode arruinar todo o clã. A deusa da terra, a quem você ofendeu, poderá recusar-se a nos dar auxílio, e todos nós pereceremos. (...) – Você deverá levar, amanhã, ao santuário de Ani, uma cabra, uma galinha, uma peça de tecido e cem cauris (ACHEBE, 2009, p. 51).

Dada a gravidade do erro cometido por Okonkwo, um processo ritual de reparação e reconciliação com a ordem social estabelecida, tanto no plano transcendental assim como no plano horizontal, teria que ser feito no santuário da deusa da terra Ani com a devida matéria.

Por causa do poder que alcançara, e pelo abuso do mesmo, Okonkwo tinha acumulado fama de ser arrogante, orgulhoso, “não era homem que sáísse por aí a reconhecer o erro diante dos vizinhos. Por isso as pessoas comentaram que ele não respeitava os deuses do clã” (ACHEBE, 2009, p. 51). Uma quebra de harmonia na semana da paz, algo semelhante havia acontecido num passado remoto, que só as pessoas mais velhas que ali estavam se lembravam de terem ouvido. A memória dos mais velhos lembrava que, no passado, os infratores da semana da paz eram autuados

severamente e os castigos, a eles aplicados, eram duros e pesados. Ogbuefi Ezeudu conta que “a punição pelo rompimento da paz de Ani se tinha suavizado muito no clã” (ACHEBE, 2009, p. 51).

- Nem sempre foi assim – declarou. – Meu pai me contou terem lhe contado que, no passado, quem rompesse a paz era arrastado pelo chão da aldeia até morrer. Mas algum tempo depois esse costume se interrompeu porque, em última análise, quebrava a paz que era suposto preservar (ACHEBE, 2009, p. 51).

Tendo passado a semana da paz, a vida seguiu o ritmo normal, onde, “todos os homens e suas famílias começaram a limpar o mato para preparar as novas roças” (ACHEBE, 2009, p. 52). Na voz de Ogbuefi Ezeudu vê-se claramente que, tanto a cultura assim como regras de controle social não são estáticas, mas sim sujeitas a mudanças, fruto de influências exógenas e endógenas, ou como diz Balandier, “a dinâmica social aparece sob a sua dupla figura: dinâmicas de dentro e de fora. Isto não pode ser de outro modo, em razão dos efeitos internos da dependência colonial (...)” (1976: vi). Nem tudo muda no interior de uma sociedade, pelo que haverá sempre alguns elementos de continuidade preservados pela tradição em meio a rupturas. O respeito pelas pessoas, sejam elas mais velhas ou mais novas, independentemente de classe social ou diferenciação epidérmica, em nossa opinião, é algo contínuo, não muda, é um valor perene onde quer que seja.

Portanto, no campo da literatura, encontramos em, *O Mundo se Despedaça* de Chinua Achebe, não apenas formas gnômicas que compõem a sagesa tradicional como, *lavar as mãos* (2009, p. 28); *não assobiar a noite* (p. 29); *Um sapo não costuma correr durante o dia sem motivo* (p. 40); *Desde que o homem aprendeu a atirar sem errar a pontaria, o pássaro aprendeu a voar sem pousar* (p. 42), mas também, perpassa em toda obra a visualização de relações internas de poder e suas multiplicidades. Estas relações, igualmente, interferem internamente na configuração não só do poder, mas também do gênero que é negociável nas identidades locais. Por exemplo, Okonkwo declara:

- “Esta é uma reunião de homens. O sujeito que o contradissera não possuía nenhum título. Por esse motivo, Okonkwo o chamara de mulher” (ACHEBE, 2009, p. 46).

Entre os Macua do norte de Moçambique, um homem que não tenha passado pelos ritos de iniciação, por mais que tenha acima de 40 anos, pode ser considerado criança e como consequência não terá poder de decisão na assembleia familiar. Quem não tem poder de decisão, também, pode

ser considerado mulher, em muitas sociedades africanas patrilineares, até hoje. Estes são apenas alguns exemplos por nós sugeridos para ilustrar a teoria pós-colonial que, de certa forma, nos impele a olharmos para as relações internas de poder no seio das sociedades colonizadas, e *O Mundo se Despedaça* de Chinua Achebe é uma obra de referência.

Portanto, o discurso tanto de Hall assim como de Shohat encontram campo de análise na literatura, pois esta é aquela que trás o retrato social onde podem ser lidas e vistas as diferenças sociais e as configurações de poder, mesmo que de forma ficcional ou real. São exemplos disso, os dois poemas acima apresentados. A literatura tem esse papel de trazer o real na ficção. Hall tece seu argumento, também, na mesma linha do pensamento de Shohat, onde trás o dado de que, o pós colonial, com todas as suas ambiguidades, ajuda a pensar a configuração das questões do poder cultural e da luta política no interior do pós-colonial (HALL, 2011, p. 108). Mais ainda, o pós-colonial torna-se conceitualmente distinto do colonial na medida em que privilegia a dimensão ausente ou desvalorizada da narrativa oficial da própria colonização (HALL, 2011, p. 110).

Neste sentido, o Pós-Colonial também forma o lugar crítico por ir além das narrativas nacionalistas anticoloniais que colocam a Europa como um objeto de crítica. Em termos teóricos, o Pós-Colonial vai em direção a uma análise discursiva e historiográfica tocando na descentralização das múltiplas relações de poder, (por exemplo, entre homens e mulheres colonizados, ou entre camponeses colonizados e a burguesia). O significado desse projeto intelectual repousa no contraste irônico do termo “Pós-Colonial” em si que linguisticamente reproduz, mais uma vez a centralidade da narrativa colonial (SHOHAT, 1992, p. 107).

Hall no começo da sua reflexão já sinaliza que o pós-colonial é um tempo de diferença e questionou que tipo de diferença seria essa e quais as suas implicações para a política e para a formação dos sujeitos na modernidade tardia (HALL, 2011, p. 95). De acordo com Shohat, o que deve ser negociado no pós-colonial é a relação da diferença e certeza, ruptura e continuidade (SHOHAT, 1992, p. 104), visto que o pós-colonial não é homogêneo para todas as nações tidas como pós-coloniais. Volta aqui, de novo a ambiguidade temporal. Tanto Hall, assim como Shohat concordam que o termo Pós-Colonial carrega implicações de que o colonialismo é agora algo do passado, minimizando ou ignorando traços desformativos econômicos, políticos e culturais do colonialismo no presente (SHOHAT, 1992, p. 105).

Portanto, na visão de Shohat, o termo Pós-Colonial enquanto significado de uma nova época

histórica, comparado com o Neo-Colonialismo, o termo vem equipado com pouca referência das relações de poder contemporâneas. Falta-lhe um conteúdo político (SHOHAT, 1992, p. 105), ou seja, o pós-colonial pode esconder diferenças. Neste sentido, Shohat mostra que, as estruturas hegemônicas globais e os modelos conceituais gerados durante os quinhentos anos não podem ser vencidos na onda da vara mágica “Pós-Colonial” (SHOHAT, 1992, p. 105). Seria uma ilusão não levar em consideração as diferenças e desigualdades sociais que existem hoje nos países colonizados. Elas existem e são um facto.

PERIODIZAÇÃO

Hall mostra que, em termos de periodização o pós-colonial guarda uma ambiguidade, pois, além de ele identificar o momento posterior à descolonização como momento crítico para um deslocamento nas relações globais, o termo também oferece, como toda a periodização, uma outra narrativa alternativa onde destaca conjunturas-chave àquelas incrustadas na narrativa clássica da Modernidade (HALL, 2011, pp. 105-106).

Com isso, transcendendo o marco cronológico, Hall mostra que “o pós-colonial se refere à colonização como um processo mais do que um domínio direto de certas regiões do mundo pelas potências imperiais”. No entanto, ele mesmo coloca a sua posição onde diz, “creio que significa o processo inteiro de expansão, exploração, conquista, colonização e hegemonia imperial que constituiu a face mais evidente, o exterior constitutivo, da modernidade capitalista europeia e, depois, ocidental, após 1492” (HALL, 2011, p. 106).

Um grande desafio da periodização do pós-colonial está na questão epistêmica. Hall mostra que, “é na reconstituição dos campos epistêmico e de poder/saber em torno das relações da globalização, através de suas diversas formas históricas, que a periodização do pós-colonial se torna realmente desafiadora”. Esse ponto, raramente aparece nas críticas, segundo o autor (HALL, 2011, p. 107). No entanto, o que podemos destacar é que, *Things Fall apart* ou a versão brasileira *O Mundo se despedaça* de Chinua Achebe, constitui um marco irrefutável da literatura pós-colonial. Quando a reflexão pós-colonial se aparta do discurso colonial e volta-se para as dinâmicas internas das nações colonizadas, *O Mundo se despedaça* mostra a configuração das relações de poder nas culturas. Assim, na obra, Okonkwo é o protótipo que transcende a dimensão local e assume o carácter transcultural e transnacional no campo das relações de poderes e de como este é exercido.

O SIGNIFICADO DO PÓS NO PÓS-COLONIAL

Para Shohat, citada por Hall, o “pós” sinaliza tanto o fechamento de um evento histórico ou era, assim como um ir além para comentar um certo movimento intelectual (Shohat. Apud, HALL, 2011, p. 110). Para Peter Hulme, citado por Hall, o “pós” no “pós-colonial” possui duas dimensões em tensão uma com a outra: a primeira dimensão é temporal, na qual há um relacionamento pontual no tempo entre uma colônia e um estado pós-colonial. A segunda dimensão é uma dimensão crítica onde uma teoria pós-colonial passa a existir através de uma crítica teórica (Hulme. Apud, HALL, 2011, p. 110).

O *pós-colonial* se distingue de todos os outros *pós* ao tentar ser epistêmico e cronológico. Sendo assim, o *pós-colonial* pretende superar o paradigma assim como o momento cronológico do *colonial* (Shohat. apud, HALL, 2011, p. 111). A tensão entre o epistemológico e o cronológico não é impeditiva, mas produtiva. Posterior significa o momento que sucede o outro, isto é, o colonial, no qual predomina a relação colonial. Aqui Hall, reafirma que, ao tratar da questão pós-colonial não quer dizer que os efeitos secundários do domínio colonial tenham sido suspensos. Também não significa que passamos de um regime de poder-saber para um fuso horário sem conflito e sem poder, mas sim, é preciso ver nas novas configurações emergentes de poder-saber que estão em relação e começam a exercer seus efeitos específicos (Hall, 2011, p. 112).

Shohat, finalizando o artigo dela, trás o tema do hibridismo e sincretismo na análise dos estudos pós-coloniais. Ela mostra que os dois temas chamam atenção para uma imbricação mútua do “centro e Periferias” das culturas. Hibridismo e sincretismo permitem negociação de múltiplas identidades e a posição dos sujeitos que resultam dos deslocamentos, imigrações e exílios sem controlar os limites das fronteiras de identidade pelas linhas originais e essencialistas (SHOHAT, 1992, p. 108). Hoje, assiste-se a um *Boom* do mercado religioso, seja nos grandes centros urbanos, seja nas periferias, onde o sincretismo é uma marca constante. Neste mercado, também as identidades são negociáveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A discussão sobre o pós-colonial, apesar de suas ambiguidades espaçotemporais, ela se

diferencia das ideologias nacionalistas. O foco das ideologias nacionalistas era um binarismo necessário, isto é, o combate ao colonialismo em vista da construção da Nação. Como consequência, nelas está ausente a discussão das relações internas de poder; não discute a questão do Gênero. Pauta-se pela relação binária.

Enquanto isso, o pós-colonial toma distancia do discurso colonial dualista vitimizante. Na contramão do discurso anticolonial, o pós colonial trás à tona o tema da configuração das novas relações de poder nos países colonizados enfatizando a repetição na diferença e a regeneração do colonialismo através de outros meios. Este é um aspecto nebuloso nele, pois, essas novas relações internas de poder podem ser ocultadas debaixo do *guarda-chuva* pós-colonial. Aqui repousa a crítica de Hall e Shohat, mostrando que o pós colonial é um tempo de diferenças e desigualdades, por que o fim do colonialismo não representou o fim das desigualdades, elas continuam, apenas mudaram seus donos e padrões.

Por exemplo, nos períodos pós independência as elites assumiram o poder e continuaram governando com um pensamento colonial. Assim, o que se verifica é que os sujeitos dominadores mudaram de lugar, mas as relações prevaleceram. Por isso que, o pós-colonial, enquanto método de análise trás o foco da discussão para um olhar, interno do próprio colonizado, onde há um mar de temas problemáticos.

A teoria pós-colonial, enquanto método de análise, tem se confrontado de forma significativa com contradições culturais internas, ambiguidades e ambivalências. Através de uma ênfase maior, ela leva em consideração as experiências de deslocamentos das populações do Terceiro Mundo nas metrópoles e centros. Desses deslocamentos resulta, por exemplo, o sincretismo cultural e religioso.

A língua é um dos temas importantes nos estudos pós-coloniais. A questão do gênero, raça, identidades linguísticas. Chinua Achebe, por exemplo, trás para a obra literária a valorização do mundo africano, claramente presente na sagesa, e nos nomes africanos que compõem a obra, incluindo o nome dele, que também é africano.

Os estudos pós-coloniais ajudam a pensar as relações entre literatura (poesia) e política. Neste ponto, podemos dizer que os estudos pós-coloniais quebram certos paradigmas canônicos de análise literária ao trazer a literatura para a arena política, mostrando que há uma inter-relação entre poesia e política e entre linguagem e poder. Neste sentido, na reflexão pós-colonial a literatura vem a ser um objeto privilegiado e um *locus* social e político, não só de análise das relações de poderes,

mas que, num lato horizonte, apela para a descentralização do mesmo e a construção de relações mais igualitárias e inclusivas. E por fim, o pós colonial questiona e trás a questão epistêmica para a sua discussão e de certa forma, cobrando a necessidade da descolonização não só da mente mas também teórica. Entendemos que, a reflexão, em torno dos estudos pós coloniais, emerge como uma recusa à naturalização binária, subalterna e conformista de relações de poderes e suas configurações desiguais, seja no campo cultural assim como no epistêmico. Desta forma, o conceito de “Pós-Colonial” não é tão simples quanto ele possa parecer, deve ser interrogado e contextualizado histórica, geográfica e culturalmente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHEBE, Chinua. *O Mundo se Despedaça*. (Tradução Vera Queiroz da Costa e Silva. Introdução e glossário Alberto da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALSULTANY, Evelyn & SHOHAT, Ella, eds. *Between the Middle East and the Americas: The cultural Politics of Diaspora*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2013. Disponível em: https://www.google.com.br/?gfe_rd=cr&ei=MxipVdTQHUYuq8wfnmIGQDw&gws_rd=ssl#q=Between+the+Middle+East+and+the+Americas:+The+cultural+Politics+of+Diaspora.pdf. Acesso em: 17/07/2015. 17h:09mn.

ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth and TIFFIN, Helen. *The Empire writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London and New York, 2nd edition: Taylor & Francis e-Library, 2004).

BÂ, Amadou Hampâte. *Amkoullel, o menino Fula*. São Paulo: Palas Athenas: Casa das Áfricas, 2003.

BALANDIER, George. *As Dinâmicas Sociais. Sentido e Poder*. São Paulo e Rio de Janeiro: Difel, 1976.

BURNESS, Don; MATA, Inocência; HARTNACK, Vicky. *Chinua Achebe. A Tribute on the 50th Anniversary of Things Fall Apart*. Lisbon International Meeting, 6-8 March 2008. Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa. In: BURNESS, Don; MATA, Inocência; HARTNACK, Vicky. *When Things Came Together. Studies on Chinua Achebe*. Lisboa, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa: Rolo & Filhos II, S.A., 2008.

EVELYN ALSULTANY & ELLA SHOHAT, eds., *Between the Middle East and the Americas: The Cultural Politics of Diaspora* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2013).

https://www.google.com.br/?gfe_rd=cr&ei=xkyxVa3KGYaq8we0vIOYAg&gws_rd=ssl#q=Between+the+Middle+East+and+the+Americas:+The+cultural+Politics+of+Diaspora%E2%80%9D+2013.+pdf. Acesso em:

16/07/2015. 18h:05mn.

FERREIRA, Serafim. *Resistencia Africana*. (Antologia poetica organizada por Serafim Ferreira). Lisboa:DIABRIL EDITORA, 1975.

HALL, Stuart. *Da Diáspora. Identidades e Mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

HINKEL, Adriane. *Europa : o centro do Mundo?* Maringá. In: Acta Scientiarum. Language and Culture V. 33, n.1, p. 157-159, 2011. Disponível em:

https://www.google.com.br/?gfe_rd=cr&ei=MxipVdTOHYuq8wfnmIGODw&gws_rd=ssl#q=HINKEL%2C+Adriane.+Europa+:+o+centro+do+Mundo.+pdf. Acesso em: 17/07/2015. 12h:02mn.

ISAACMAN, Allen F.. *A Tradição de Resistência em Moçambique. O vale do Zambeze, 1850-1921*. Porto: Afrontamento, 1979.

JAMESON, Fredric. *The Political Unconscious.Narrative as a Socially Symbolic Act* (1981). Disponível em:

[https://www.google.com.br/?gfe_rd=cr&ei=xkyxVa3KGYaq8we0vIOYAg&gws_rd=ssl#q=JAMESON%2C+Fredric.+The+Political+Unconscious.Narrative+as+a+Socially+Symbolic+Act+\(1981\).pdf](https://www.google.com.br/?gfe_rd=cr&ei=xkyxVa3KGYaq8we0vIOYAg&gws_rd=ssl#q=JAMESON%2C+Fredric.+The+Political+Unconscious.Narrative+as+a+Socially+Symbolic+Act+(1981).pdf). Acesso em:23/07/2015. 17h:41mn.

MAIA, Antonio Alone. *Mudanças Socio-Culturais entre os Nyungwe do Vale do Zambeze: Resistencias, rupturas e continuidades na estrutura social*. (Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo – USP), 2015.

MATA, Inocência. *O Pós-Colonial como ideologia: Os estudos literários e a ordem eurocêntrica*. In: Colonial – post-colonial: writing as memory in literature (org. Fernando Gil Costa, Inocência Mata). Lisboa: Edições Colibri, 2012.

SHOHAT, Ella. *Notes on the post-Colonial*. In: Social text, No. 31/32, Third World and Post-Colonial issues. Published by: Duke University Press, 1992, PP.99-113.

SHOHAT, Ella, STAM, Rober. *Critica da imagem eurocentrica. Multiculturalismo e representação*. (Tradução de Marcos Soares). São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SHOHAT, Ella, STAM, Rober. *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media*. New York: Routledge, 1997.

SOVIK, Liv. *Apresentação. Para ler Stuart Hall*. 2002. In: HALL, Stuart. *Da Diáspora. Identidades e Mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

VIRTON, P.. *Os Dinamismos Sociais. Iniciação à Sociologia*. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1966.

WA THIONG'O, Ngugi. *A descolonização da mente é um pré-requisito para a prática criativa*

do cinema africano? In: MELEIRO, Alessandra (org.). Cinema no mundo, indústria, política e mercado: África. São Paulo: Escrituras Editora, Vol. I, 2007.

“À propósito de relevâncias...”: a literatura africana como leitora-questionadora da História

José Dércio Braúna⁷

Resumo: Tomando em análise os romances *A sul. O sombreiro*, do escritor angolano Pepetela, e *O outro pé da sereia*, do escritor moçambicano Mia Couto, este texto debruça-se sobre a leitura e o uso de documentação histórica por parte desses autores para a construção de seus textos ficcionais. Analisa-se aqui o gesto irônico e questionador (eminentemente pós-colonial) de tomar escritos do passado (sobretudo de um passado colonial) e os reler, explorando suas possibilidades interpretativas, desse modo evidenciando seu caráter de construto textual inserido numa dada temporalidade e numa dada ordem de relações de poder.

Palavras-chave: Literatura africana; pós-colonialismo; releitura da história.

Abstract: Taking under consideration the novels *A sul. O sombreiro*, the angolan writer Pepetela, and *O outro pé da sereia*, the mozambican writer Mia Couto, this text focuses on the reading and the use of historical documentation by these authors to build their fictional texts. Is analyzed here the ironic and questioning gesture (eminently post-colonial) taking writings of the past (especially of a colonial past) and reread, exploring its possible interpretations, thereby demonstrating its textual construct character inserted in a given temporality and a given order of power relations.

Keywords: African Literature; post-colonialism; rereading of the history.

SOBRE OSSADAS E IRONIAS

À propósito de narrar a estória de um jovem que, no princípio do século XVII, parte de Luanda para o sul do território angolano em busca da ossada de Diogo Cão, navegador português do século XV [1440-1486] que estabeleceu as primeiras relações de Portugal com o reino do Congo, um romance segue por outras trilhas e, ao seu fecho, indaga: “À propósito de relevâncias, Diogo Cão, onde param as tuas ossadas?” (PEPETELA, 2011, p. 358). O romance em questão é *A sul. O sombreiro*, do escritor angolano Pepetela.

Noutro romance, esse do escritor moçambicano Mia Couto, uma outra ossada, do jesuíta português do século XVI, D. Gonçalo da Silveira [1526-1561], é encontrada às margens de um rio por uma jovem que, mais adiante, irá tomar dos escritos que encontra numa arca junto à ossada do missionário para inventar narrativas que visam a dar verossimilhança a sessões de posseção

7 Mestre em História Social pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

encenadas com o intento de impressionar um casal de estudiosos afro-americanos chegados a sua vila em busca de histórias e memórias da escravidão. Esse romance é *O outro pé da sereia* (COUTO, 2006).

A unir esses dois romances, para além das ossadas referidas e doutros fatores que possam ser investigados, interessa-nos mais detidamente o farto e irônico uso de documentação histórica por ambos romancistas. Ou, mais propriamente colocando a questão: o gesto irônico e questionador de tomar registros documentais do passado e os reler provocativamente, desse modo lançando novas possibilidades interpretativas sobre esses registros históricos, bem como questionando certa escrita da história que não soube desmonumentalizar esses “documentos” do passado.

Não é à toa nem inocentemente que se toma tão vultosas e históricas ossadas de um passado (sobretudo quando imperial/colonial, pertencentes ao panteão de uma nação que “deu mundos ao mundo”) para tirar-lhes a canônica relevância de que historicamente se revestiram e lhes propor outras relevâncias, para narrar outras histórias (menos gradiloquentes, menos maiúsculas).

QUEM DÁ RELEVÂNCIA AO QUÊ?

Como sabemos, pelo menos desde as postulações dos estudiosos das chamadas teorias pós-coloniais,

El imperio produce textos (relaciones administrativas, tractos geográficos, estudios lingüísticos y etnográficos, leyes, decretos, libros de viajes, ficciones) y, a su vez, tales textos pueden juzgarse como vehículos de la autoridad imperial, o como soportes de la inscripción de autoridad. (VEGA, 2003, p. 15)

Textos afiançadores de verdades, em suma se pode dizer. Verdades essas com as quais se escreveu a história das partes do mundo que estiveram sob o julgo imperial, o mais das vezes como mero apêndice dessas histórias imperiais (as ditas “histórias ultramarinas”).

São essas histórias e suas verdades canônicas que as literaturas pós-coloniais africanas, já há tempos (pelo menos desde a década de 1960), vêm pondo em questão. Independentes do julgo colonial, na segunda metade do século XX, as jovens nações africanas, por meio de seus intelectuais, entre os quais não se furtaram os literatos, tomaram a si a tarefa (ética, estética) de reler

as escritas (literárias, históricas, etnográficas, missionárias, etc.) que disseram o que África era. Havia uma urgência em falar por própria voz, uma luta a ser travada pelo “direito humano à narração” (BHABHA, 2007, p. 25), num entendimento de que “a reescrita da história” era, é e continuará a ser “um acto de imaginação moral” (MBEMBE, 2014, p. 60).

As literaturas africanas fizeram (fazem) parte dessa procura de si. Como enfatizam seus pesquisadores, em seu processo formativo elas foram se constituindo como um modo de contestação de uma ordem (política, social, cultural) estabelecida: a ordem colonial.

Uma ordem que teve, como antes expresso por María José Vega, a produção de textos como um dos seus pilares de sustentação. Algo que podemos ter expresso, com todas as letras, para o contexto colonial português, num texto de José Osório de Oliveira, escrito em 1926, intitulado “Literatura colonial”, no qual lançava, àquela altura em que em Portugal emergia o Estado Novo salazarista, um apelo ao desenvolvimento de uma “mentalidade colonial”, trabalho a ser empreendido, em seu entender, justamente pela literatura: “

As nossas colónias sofrem, sobretudo, da indiferença da opinião pública da metrópole. *É absolutamente necessário criar entre nós uma mentalidade colonial. Essa mentalidade, só a literatura a pode criar. É por isso que insisto sobre a necessidade de romances...* (Apud NOA, 2002, p. 19)

Romances esses escritos *por* metropolitanos *para* metropolitanos, nos quais o “ultramar” fornece cenário para as venturas e desventuras dos heróis do império. Daí, pois, a definição dessa literatura, por Francisco Noa, um de seus mais destacados estudiosos,

como sendo toda a escrita que, produzida em situação de colonização, traduz a sobreposição de uma cultura e de uma civilização manifesta no relevo dado à representação das vozes, das visões e das personagens identificadas com um imaginário determinado. Isto é, trata-se de um sistema de representação hierarquizador, caracterizado, de modo mais ou menos explícito, pelo predomínio, num espaço alienígena, de uma ordem ética, estética, ideológica e civilizacional, neste caso, vincadamente eurocêntrica. (NOA, 2002, p. 21-22)

Ordem essa que, por sua literatura, vinculava uma escrita “duplamente ofensiva”, como nos aponta Chinua Achebe, um dos nomes maiores da literatura nigeriana. Para Achebe, “a literatura é sempre mal servida quando o ponto de vista artístico dá lugar ao estereótipo e à malícia. E isto torna-se duplamente ofensivo quando tal obra é arrogantemente apresentada como a tua história.”

(Apud NOA, 2002, p. 32)

E era isto justamente o que uma literatura colonial buscava realizar: contar a história do outro. E isso, bem sabemos, é um exercício de poder. Algo a que Chimamanda Ngozi Adichie, celebrada romancista nigeriana contemporânea, nos alerta ao ponderar que “poder é a habilidade de não só contar a história de outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa” (ADICHIE, 2009).

Não admira, pois, a tenuidade existente entre arte e militância no desenvolvimento das literaturas africanas, sendo esta uma das “mais marcantes características” da literatura produzida em África no século XX, como destaca Ali A. Mazrui no capítulo dedicado à literatura na *História Geral da África* (volume VIII), obra de referência nos estudos sobre o continente, enfatizando ainda a “justa medida dos laços internos [da literatura] com a história geral da África” (MAZRUI, 2010, p. 664).

Laços que, nas literaturas africanas mais contemporâneas, se destacam justamente pelo gesto irônico de desreverenciar as verdades postuladas pelas escritas do passado. Não por meio de uma simples negação reducionista, mas pela estratégia de explorar as “brechas” (as ambiguidades, os malentendidos, as incompreensões culturais) que a documentação histórica deixa ler. O desreverenciar das verdades se dá, nessa perspectiva (metaforicamente falando), pela dissecação de suas vísceras, pela exumação de suas ossadas operada pelo (irônico) gesto escriturístico do romancista, pela “introdução de critérios diversos de relevância”, como propõe María José Vega:

Si se puede hablarse, pues, de una teoría o una crítica postcolonial, no es, a mi juicio, por oposición a la teoría literaria “tradicional” o “europea” o “metropolitana”, sino por la renovación de intereses, por la desplazamiento del punto de vista del observador, o por la introducción de criterios diversos de relevancia. (VEGA, 2003, p. 14)

Quem dá relevância ao quê? Eis a questão, eis a indagação que sobressai da leitura de *A sul. O sombreiro e O outro pé da sereia*. Nesses romances, pela escrita de Pepetela e Mia Couto, são os portugueses e sua longa tradição escriturística (historiográfica, etnológica, missionária, literária, etc.) que dão importância às ossadas de seus mitos: Diogo Cão (o aventureiro, desbravador) em *A*

sul. O sombreiro e D. Gonçalo da Silveira (o missionário, mártir cristão) em *O outro pé da sereia*. Nessa literatura, há um perguntar-se, epistemologicamente desafiador, acerca da construção dos fatos históricos, sobre “quién los elige para integrarlos en la historia?” (GUHA, 2002, p. 17). Há um colocar em evidência “a maneira como fabricamos ‘fatos’ históricos a partir de ‘acontecimentos’ brutos do passado”, desse modo expondo, aos olhos leitores, a constatação, epistemologicamente instigante, de que “os fatos não são preexistentes, e sim construídos pelos tipos de perguntas que fazemos aos acontecimentos”. Uma literatura que é ciente das “conseqüências epistemológicas e ontológicas do ato de tornar problemático aquilo que antes era aceito pela historiografia – e pela literatura – como uma certeza.” A essa literatura, Linda Hutcheon a nomina de “metaficção historiográfica”. “Com esse termo, refiro-me àqueles romances famosos e populares que, ao mesmo tempo, são intensamente auto-reflexivos e mesmo assim, de maneira paradoxal, também se apropriam de acontecimentos e personagens históricos [...]” Não para propor uma outra história, regida por outra verdade, mas para questionar “*de quem* é a história que sobrevive” (HUTCHEON, 1991, p. 12-13, 162, 14, 21 e 159); para dissecar as ossadas da autoridade com que se escreveu essa história; para a ler a contrapelo; para expor o avesso de seu texto acabado e eloquente, assim expondo os mecanismos de sua feitura (escritura); enfim, para perguntar (com Michel de Certeau) “o que *fabrica* o historiador quando ‘faz história’?” (CERTEAU, 2008, p. 65).

OS TEXTOS DO PASSADO NAS LINHAS DO PRESENTE

A sul. O sombreiro, do angolano Pepetela (Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos) narra, por meio de muitas vozes narrativas, os percalços da busca pela conquista de Benguela (terra mais a sul de Luanda, com sua baía em forma de sombreiro mexicano) pelo governador de Angola, Manuel Cerveira Pereira, no século XVII; conta-se de um tempo em que Portugal encontrava-se sob domínio espanhol; também das conspirações e intrigas entre governantes e ordens religiosas (sobretudo franciscanos e jesuítas); ainda sobre os temíveis guerreiros *jagas*, tidos por canibais; conta-se, sobretudo (osso maior do corpo narrativo), a saga do mestiço Carlos Rocha, que, em sua busca por um lugar seu, segue sempre a sul, sendo essa sua busca (pelo sul) a costurar todas as estórias que se contam.

Nesse romance, como se disse, temos uma multiplicação de vozes e, com ela e por ela, temos já aí uma exploração das possibilidades de verdade que os registros do passado permitem. São diversas as vozes narradoras de que faz uso Pepetela: o sacerdote Simão de Oliveira, o

governador-geral Manuel Cerveira Pereira, o mestiço Carlos Rocha, Margarida Sottomayor (filha do ouvidor André Velho Sottomayor), o narrador propriamente dito (assim digamos), além do próprio autor, podemos dizer, que faz questão de se colocar, de modo contundente, no texto: “aproveito assim a ocasião para meter solenemente minha farpa afiada [...]”; “aproveitando a deixa, adianto a dizer que [...]”; “aviso desinteressado aos leitores: inútil procurar os nomes num mapa [...]” (PEPETELA, 2011, p. 15, 29 e 41). Segundo o historiador Diogo Ramada Curto em texto sobre *A sul. O sombreiro*, no qual destaca essa “multiplicação das vozes”, esse ato escriturístico de Pepetela provoca um descentramento do discurso colonial, “como se a memória do passado colonial não tivesse um centro” (CURTO, 2013, p. 206), algo tão contrário às linhas de escritura dos textos coloniais.

Em *O outro pé da sereia*, também Mia Couto se vale da “multiplicação das vozes” (em tempos diversos) para contar sua estória. Ou melhor, suas estórias, pois o romance se constrói a partir do entrelaçar de duas narrativas, em dois tempos distintos (que irão se cruzar). No presente, conta-se a história das gentes de Vila Longe e Antigamente. Dentre elas Mwadia Malunga, uma jovem que encontra nas margens de um rio a ossada de um missionário jesuíta português morto no século XVI, D. Gonçalo da Silveira, além de um baú contendo escritos seus e a imagem de uma santa. Achados esses que vêm de outro tempo, a outra história contada por Mia Couto: a da viagem da nau Nossa Senhora da Ajuda, saída de Goa, na Índia, em 1560, comandada por D. Gonçalo, conduzindo a imagem da santa com o fito de catequizar o imperador do Monomotapa, lendária terra do ouro nos sertões moçambicanos.⁸ Na nau se cruzam muitos personagens e culturas: escravos, jesuítas, indianos, portugueses.

Nos tempos presentes, a pequena Vila Longe se articula para receber a visita de um casal de estudiosos afro-americanos que ali estão em busca de histórias e memórias da escravidão e de um reencontro com as “raízes profundas” da “Mãe África”. Mwadia (“canoa”, na língua *si-nhungwé*), a mulher que encontra a imagem e resolve voltar a Vila Longe, é a personagem que liga esses dois momentos históricos. Como uma “canoa” que pudesse fazer a travessia entre passado e presente. É ela que usará os documentos encontrados junto à ossada de D. Gonçalo da Silveira, mais outras documentações coloniais, como “fonte” para preparar encenações de sessões de transe a fim de impressionar os afro-americanos. É nesses transes (que à medida que se dão já não se sabe se ela apenas finge ou se se encontra em estado de possessão efetiva) que Mwadia *re-liga* os tempos, em

8 Sobre o Monomotapa, ver: REIS (1984) e FERRONHA (1994).

que falas do passado voltam ao presente por sua voz.

O que era intrigante era que as suas [de Mwadia] revelações sobre o passado se mostravam mais e mais acertadas. Os familiares se interrogavam: como é que Mwadia podia saber tanto de tudo? Será que ela tinha realmente poderes?

As lembranças fabricadas por Mwadia iam apurando tal veracidade, que os velhos choravam ao se confirmarem nelas, as mães acenavam afirmativamente, os americanos [o historiador Benjamin Southman e sua esposa, a socióloga brasileira, Rosie Southman] enchiam de anotações os seus cadernos.

Benjamin Southman era categórico: *tudo aquilo que, em êxtase, Mwadia ia recordando correspondia, de facto, à realidade histórica. Não havia dúvidas: Mwadia estava realmente entrelaçando os tempos com as memórias*, restituindo as cascas ao estilhaçado ovo. (COUTO, 2006, p. 236-237. Grifo nosso)

No romance, é a partir da chegada dos estudiosos afro-americanos que as muitas memórias das gentes de Vila Longe, convocadas a serem ditas, a serem enunciadas no tempo presente, vão ajudando a “restituir a casca ao estilhaçado ovo” – sem contudo poder fazê-lo por completo: o ovo jamais poderá ser restituído por completo; há buracos nesse ovo dos tempos que jamais serão preenchidos pelas cascas das memórias das muitas e diversas gentes daquele lugar.

Em *O outro pé da sereia*, muitas são as vozes que se deixam ouvir, pois: as das muitas gentes de Vila Longe e seus olhares e sentimentos diversos sobre as memórias da escravidão (a que são induzidos a falarem); a dos estudiosos afro-americanos que ali chegam com suas verdades (seus saberes – a história e a sociologia – e seus poderes); as gentes do século XVI que seguem na nau Nossa Senhora da Ajuda (o jesuíta D. Gonçalo da Silveira, a aia indiana Dia Kumari, o escrivão Padre Antunes, o escravo Nimi Nsundi, e mais outros); todas elas “descentrando” a narrativa, impossibilitando, desse modo, a existência de uma *história única*⁹.

Outra estratégia que encontramos nesses romances para a lida com a documentação histórica é o desreverenciar da pomposidade que nela se lê. Em *A sul. O sombreiro*, Pepetela reitera um chamar de atenção ao leitor para o nomear das coisas, muitas vezes demasiado para a realidade que nomeiam:

9 Aqui lembrando as instigantes proposições de Chimamanda Ngozi Adichie (ADICHIE, 2009).

a chamada fortaleza era na verdade um muro de taipa mal amanhado em cima do morro;
Isto, um cercado de espinheiras no meio de pântanos ao lado da praia, é uma cidade? Pois chamam S. Filipe de Benguela à povoação imunda;
tudo nomes demasiados pomposos [fortaleza, cidade, reino, etc.] para a mirrada realidade existente. (PEPETELA, 2011, p. 169 e 302)

Como se lê, Pepetela deslegitima a grandiosidade que o “documento” dá às coisas do passado, repondo-as a uma realidade menos grandiloquente; escarpela a sacralidade que por vezes (muitas vezes) os registros históricos são lidos. Em sua faina criadora, despe a fina flor da pomposidade da letra lusitana dos textos do passado para os mostrar por outras miradas. Senão vejamos:

Manuel Cerveira Pereira resolveu desembarcar [na Baía da Torre, Baía das Vacas ou de Santo António] e fundar a cidade, para ser a capital do que ele tinha pomposamente chamado o “Reino de Benguela”. São suas as entusiásticas palavras para o rei, justificando a escolha do sítio “*por não achar melhor porto, terra de mais salutíferos ares, fértil e abundante do mantimento da terra, como na abundância de muito e diverso peixe que há nesta baía, estando vizinho de dois rios que correm de excelente água.*” (PEPETELA, 2011, p. 227)

As palavras em destaque são de carta de Manuel Cerveira Pereira ao rei Filipe II de Espanha, de 06 de março de 1618, vorada por Pepetela do sexto volume da obra *Monumenta Missionária Africana*, cuja sua leitura logo a seguir ele nos participa, mostrando-nos o escalpelo de seu ato leitor:

O espantoso nesta carta e em muitos outros relatórios de igual proveniência é o fato de o Cerveira sempre referir o clima como argumento decisivo na escolha [...]. O governador chegou em maio de 1617, tendo desembarcado no mesmo 17, altura do ano mais fresca e sem chuva, mas com aqueles restos de humidade que fazem o capim estar ainda verdinho, dando a ideia, com muito boa vontade, de prados da Europa. Compreende-se o erro. Mas designar ares salutíferos os respirados no meio de pântanos já é mais difícil de aceitar. E que os dois rios, Cavaco ou Maribombo e Corinje, corram com excelente água é a mais deslavada das mentiras, pois só tem água nos últimos séculos (e os arqueólogos geológicos poderiam apontar para

milénios, para tanto não me arriscando eu) durante três ou quatro dias por ano, numa enxurrada de água barrenta depressa absorvida pela secura dos leitos. Quase sempre, para beber é preciso cavar cacimbas e rezar. Terá sido assim desde os primeiros vestígios, não havendo razão para alterações, pois se desconhece a existência de falhas geológicas, vulcões, furações ou outros fenómenos modificando bruscamente o clima ou roubando a água de rios. (PEPETELA, 2011, p. 227)

Nas mais de trezentas páginas do romance, esse ato herético, desreverenciador, é reiterado. Mais documentação histórica é vorada, mais a imaginação-escalpelo do autor nos faz ver o quão necessário se faz desreverenciar o passado, desnudar a sacralidade das linhas (sobretudo se linhas de uma escrita conquistadora) que, no caso de uma terra como Angola, disseram o que ela era “autenticamente”.

O poder de dizer o que o outro é: eis outro questionamento que nos salta das páginas de *A sul. O sombreiro e O outro pé da sereia*. Neste último romance, temos a figura de Padre Manuel Antunes – um dos viajantes da nau Nossa Senhora da Ajuda que singra o Índico rumo a Moçambique no século XVI – quando, tomando dos papéis que o autorizavam como escrivão daquela nau, lembra-nos da violência do ato nomeador, algo tão presente na relação havida entre “descobridores” europeus e as gentes “descobertas”: “Foi lendo as oficiais escrituras e dando conta dos nomes da viagem e do seu destino. [...] *Tudo fora nomeado como se o mundo fosse uma lua: de um só lado visível, de uma só face reconhecível.* (COUTO, 2006, p. 61. Grifo nosso)

Se tudo fora assim nomeado, é ante tal ato, pois, que cabe a inquietação ética de perguntar pelo outro lado, pela outra face, em que talvez não se verifique a idêntica relação nome/coisa nomeada. Daí a necessidade de uma “leitura a contrapelo que uma interpretação pós-colonial exige”, como entende Homi K. Bhabha (BHABHA, 1998, p. 243), ao se lidar com textos coloniais, uma vez que tais textos (as representações e conceitos que deixam ler) fazem parte de uma ordem discursiva (e não só) cuja validade a interpretação pós-colonial (incluindo-se a literária) intenta expor-lhe as ossadas. Assim procedendo, colabora para explicitar uma série de falsos problemas no pensamento sobre o continente africano, uma vez que deixa ver que a moldura conceitual que concebeu tais “problemas” é construção alheia.

Uma moldura que, via de regra, se faz com base num pensamento essencialista, buscador de

“autenticidades”. Autenticidade que os encontros, misturas e trânsitos nas tantas e diversas partes africanas não corroboram. Algo a que a voz narradora de *O outro pé da sereia* não deixa pesar dúvida.

Tratando dos antepassados das gentes de Vila Longe, ficamos a saber que “perante a pergunta ‘quem são vocês’”, estes responderam sempre: “nós não somos quem vocês procuram. Tinha sido assim desde há séculos: eles eram sempre outros, mas nunca exactamente ‘aqueles’ outros.” (COUTO, 2006, p. 295)

E não ser exactamente quem se procura, não ser exactamente os outros desejados por quem pergunta pela identidade (“quem são vocês?”) têm implicações, envolve conveniências e estratégias. No caso de Vila Longe, à indagação dos forasteiros sobre a identidade das gentes dali, respondeu-se: “‘somos dembas’, ‘somos tongas’, ‘somos makarangas’, ‘somos chikundas’, conforme a conveniência.” (COUTO, 2006, p. 295) Ou seja: quem se é, é circunstancial, é histórico, não uma essência.

Para Pepetela, parte dessa problemática deve-se à “péssima audição dos portugueses para as nossas línguas”, daí a problemática na nomeação dos lugares e das gentes. Aos *jagas*, por exemplo, chamaram “yakas ou imbangala ou benguelas ou... ou...” (PEPETELA, 2011, p. 41 e 38).

E aliada à “péssima audição” lusitana, temos um fator ainda mais considerável: a incompreensão cultural ante o encontro com “o outro”. Algo que para o historiador indiano Partha Chatterjee constitui-se num marco na relação entre a Europa e seus “outros” nesses últimos cinco séculos. E, para Chatterjee, “a questão ainda está em aberto”. Ela ainda modela e talvez distorça “até mesmo o entendimento supostamente científico” desses “outros” (caso da sua Índia, mas não só) “nas disciplinas modernas do conhecimento social”, incluindo-se a história. (CHATTERJEE, 2004, p. 20)

A esse tocante, em *A sul. O sombreiro*, Pepetela, vez mais, é irônico: “sejam condescendentes com os modos e hábitos dos europeus, para não parecermos copiar a falta de compreensão e mesmo desprezo que sempre mostraram pelos nossos costumes.” Diz isso a respeito da incompreensão dos portugueses em relação ao modo de herdar dos “selvagens”:

O próprio governador [Manuel Cerveira Pereira] se dizia chocado, quando

conversava entre amigos, pela nossa falta de educação, pois aqui o filho nunca herda do pai mas sim do irmão mais velho da mãe. E refilava, bando de selvagens, consideram mais próximo o tio que o pai. (PEPETELA, 2011, p. 15)

Logo adiante, Pepetela esclarece a razão da lógica “selvagem”: “[...] o sobrinho é de certeza do mesmo sangue do tio materno, enquanto o filho provém obviamente da mãe, mas qual a certeza no pai?” E esta interrogação é colocada pouco depois de termos lido que, no tocante à Europa, “nenhuma nação podia se gabar, o meu rei é do meu puro sangue. Os reis muitas vezes nem sequer falavam a língua do país governado.” (PEPETELA, 2011, p.15) A questão que fica, ironicamente colocada, é a de saber quem, afinal, seriam os “selvagens”.

Em *O outro pé da sereia*, a incompreensão cultural do encontro entre europeus e africanos está já nos primórdios desse encontro. Na narrativa que se passa no século XVI, temos uma incompreendida devoção do escravo Nimi Nsundi à imagem da santa que segue rumo ao Monomotapa. Incompreendida por outros escravos, como a aia indiana Dia Kumari: “– É isso que não posso aceitar em si: você se ajoelha como um cachorro perante os deuses dos brancos.” Em resposta a ela, Nimi Nsundi, numa carta, esclarece:

A sereia, a deusa das águas. É essa deusa [Kianda] que me escuta quando me ajoelho perante o altar da Virgem. [...] É ela [Kianda] que viaja no quarto do padre. É ela que está dentro da escultura da Virgem. [...] O que sucedeu é que a nossa deusa ficou prisioneira da estátua de madeira dos portugueses. (COUTO, 2006, p. 207-208)

E para desaprisionar sua deusa, Nimi resolve cortar os pés da imagem, porém só conseguindo fazê-lo em um pé. Sua esperança era que alguém completasse a libertação de Kianda: “Só peço que alguém mais, com a mesma coragem que me animou, decida decapitar o outro pé da sereia.” (COUTO, 2006, p. 208)

Essa era a incompreendida divindade diante da qual se ajoelhava Nimi Nsundi. Cujas devoção, primeiro, e o ato decepador (do pé da imagem), depois, não cabiam, juntos, na razão do missionário D. Gonçalo da Silveira: “– *Não entendo*, confessou Silveira.” Como podia?: “o mesmo

cafre que salvara a Santa, esse que, todos os dias, se ajoelhava perante o relicário, esse homem surgia agora desfigurando a imagem de Nossa Senhora?” “Aquela ambivalência não cabia na razão do missionário.” (COUTO, 2006, p. 198)

Talvez porque a “alma africana”, “selvagem”, fosse justamente o mais difícil de compreender. Era ela que mais “atrapalhava” a razão europeia. Esse era o entendimento do escravo Nimi Nsundi: “Não é a nossa cor que os atrapalha: é a cor da nossa alma que eles não conseguem enxergar.” (COUTO, 2006, p. 113)

Uma incapacidade reveladora de uma ambiguidade, mas que, por pertencer àqueles que detinham o poder (pelo menos o da escrita, de dizer sobre o outro), não era percebida como tal, mas que não escapa à ironia de Mia Couto:

A pela escura não ajudava a ver neles [os “cafres” africanos] uma alma. E no entanto, era essa mesma alma opaca que era o destino da sua [de D. Gonçalo da Silveira] viagem. A brancura daqueles espíritos, mais do que o Monomotapa, esse era o propósito daquela travessia. (COUTO, 2006, p. 201)

Essa é uma discussão que perpassa todo o corpo narrativo de *O outro pé da Sereia*. Na narrativa que se passa no tempo presente, essa dimensão do imaginário africano que sobreviveu à escravatura e prosseguiu no “Novo Mundo” é justamente o tema de pesquisa de Rosie Southman, socióloga, brasileira, e esposa do historiador Benjamin Southman. Interessava a ela entender, a partir da análise de sonhos, a sobrevivência desse imaginário, que, segundo sua hipótese, tinha raízes em terras africanas. E que sobreviveu ao tempo. Ainda que com novos nomes, no caso da crença na deusa das águas, nas muitas partes do mundo em que foi levada pelas gentes de África no período da escravidão: “– Essa é Mama Wati, the Mother of Water. É assim que lhe chamam os negros da costa atlântica”, esclarece o historiador afro-americano às gentes de Vila Longe durante uma conversa. Já ali, a deusa das águas era Nzuzu: “Por mais cristãos que fossem, os de Vila Longe olhavam a estátua e viam o espírito nzuzu, a deusa que mora em águas limpas.” (COUTO, 2006, p. 193 e 242)

E ao se tocar nesta questão do crer, seus modos e as incompreensões desses modos no

encontro entre europeus e africanos colocados nos romances de Pepetela e Mia Couto, há uma outra discussão, epistemologicamente instigante, que esses autores colocam. Trata-se da problematização dos conceitos norteadores das verdades do saber-poder europeu. Em ambos os romances temos um incisivo chamar de atenção para a falta de partilha de conceitos que foram fundantes do saber (corporificado na escrita) europeu, isto se dando não apenas em relação ao passado, mas ainda persistindo em discussões no presente.

Um exemplo lapidar dessa questão está em *A sul. O sombreiro*, no encontro, mediado por um “língua”, o escravo Nzoji, entre o governante de Luanda, Manuel Cerveira Pereira, e o “soba” Ebo-Kalunda, soberano das terras de Sumbe-Ambela (terra do povo sumbe), local que, nas expectativas de Cerveira Pereira, haveria de encontrar minas de cobre. A dada altura da conversa (mediada, traduzida) entre os dois, Cerveira Pereira indaga ao “língua” Nzoji: “– Quer proteção contra os jagas [temidos guerreiros] e fica vassalo do rei de Portugal, é isso?” Vassalagem, eis o conceito, tão presente e límpido em escritas coloniais, e no romance problematizado:

Nzoji traduziu a pergunta e dá para desconfiar da interpretação do próprio língua, o qual, apesar do convívio constante com os portugueses, devia ter algumas dúvidas sobre o conceito de vassalagem à distância. O mais certo é o ato de vassalagem não ter sido sequer traduzido por inútil, pois a resposta do soba foi clara e rápida.

– Ele quer armas e soldados contra os jagas, vinho, missangas e dá escravos, marfim e mostra o sítio das minas. (PEPETELA, 2011, p. 254)

Outro conceito problematizado é o de *conversão*. Em *O outro pé da sereia*, na narrativa passada no século XVI, temos a felina astúcia do missionário D. Gonçalo da Silveira colocada a serviço de converter, pelo batismo, o imperador do Monomotapa, Nogomo Mupunzangatu, e sua mãe. Ocorrerá o seguinte: D. Gonçalo, chegado na corte de Nogomo, havia sido solicitado para que deixasse a imagem da santa nos aposentos do imperador. Certa noite, o imperador o manda chamar (pelo português António Caiado, que há muito vivia no Monomotapa, e que será o mediador/tradutor da conversa), pois que Nossa Senhora lhe havia falado. Chegados aos aposentos de Nogomo, este confessa:

– *Falou comigo, ela falou comigo*, titubeava o monarca.

– *Mas disse o quê?*, inquiriu Silveira.

– *Não sei, ela falou nessa sua língua vossa. Ela fala consigo também, padre Silveira?*

Dom Gonçalo não respondeu logo. O raciocínio desfilava, felinamente, em seus olhos claros. Tal como sucedia com o rei em Portugal, o Imperador Nogomo era demasiado jovem e quem governava, segundo diziam, era a sua mãe. O silêncio viveu em Silveira uns segundos e, depois, se converteu em voz velada:

– Sim, ela fala, por vezes.

E logo o Imperador reclamou um intérprete. Para que dormisse no quarto com ele e mais a estátua. Para poder traduzir tão maviosa e etérea voz.

– *El-Rei para entender não necessita de tradução. Necessita, sim, de conversão*, disse o missionário.

Na manhã seguinte, O Imperador Nogomo Mupunzangatu era baptizado com o nome de D. Sebastião e sua mãe com o nome de D. Maria. Assim se chamavam o rei e a rainha de Portugal. (COUTO, 2006, p. 263)

Como se pode ler, em ambos os romances aqui tomados em análise, uma série de conceitos, como os de *vassalagem* e *conversão*, acima colocados, são problematizados. Há, por parte dos romancistas, uma exploração, a partir da documentação histórica de que se utilizam como matéria-prima para suas criações, dos conflitos de significação envolvidos no encontro Europa/África. Aqui concordando com a percepção de Linda Hutcheon (ainda que elaborada na análise de outros romances), estas são ficções em cuja escrita se “levanta questões sobre (ou torna problemáticos) o senso comum e o ‘natural’” (HUTCHEON, 1991, p. 13).

O “senso comum” e o “natural” que nortearam a produção de documentação colonial, na qual um eu autocentrado detém o saber-poder de dizer o que o outro é, são postos em causa, problematizados; têm suas ambiguidades exploradas, deixando-se à mostra os mecanismos de sua construção. Assim procedendo, esses textos escancaram a condição de construção textual, baseada em convenções epistemológicas, do “documento”, do “acontecimento”, do “fato” histórico. Não se nega a história havida (o que aconteceu no tempo passado), questiona-se todavia os modos de sua construção, seus quês e porquês, os modos e interesses de sua transmissão aos tempos de depois. Em suma, questionam-se os propósitos e as relevâncias que o presente concede (enquanto constrói/inventa) o passado.

Algo de fundamental importância na escrita das histórias das muitas nações africanas. Uma história que não pode fugir ao imperativo de questionar todas aquelas classificações que disseram e dizem *o que África é*, pois, lembra-nos Mia Couto numa sua conferência, intitulada *Que África escreve o escritor africano*, essa “obsessão de classificar o que é e não é ‘africano’ nasce na

Europa”, com suas ciências e saberes, advindo deles os conceitos com que África, e tudo que se lhe relaciona, tem vindo a ser pensada. Daí a postura fundamental e incontornavelmente necessária de se buscar “interrogar aquilo que nos parece natural e inquestionável”. Para Mia Couto, o que mais parece natural e inquestionável em relação ao pensamento e escrita sobre as nações africanas, são os conceitos com que essas nações e seus povos tem sido ditos. Não só por uma escrita passada, colonizadora, mas também por certos “africanistas” que, à guisa de uma defesa de um ponto de vista “autenticamente africano” em relação a sua própria história, têm caído na armadilha da “inversão de sinais”, ou, segundo Mia Couto, desenhando “casas ao avesso mas ainda no quadro da arquitectura do Outro” (COUTO, 2005, p. 61-62).

Nos romances aqui analisados, tanto Mia Couto quanto Pepetela exploram essas construções conceituais. Sobretudo as identitárias. Em *A sul. O sombreiro*, um dos povos que mais deambulam pelo romance (ainda que mais seja na imaginação dos personagens) são os *jagas*¹⁰ – ou “yakas ou imbangala ou benguelas ou... ou...”. Um “povo” que se constituía e perpetuava trazendo “o outro” (que combatiam) para compor a si mesmo. No romance nos é dito que “os jagas não guardam os próprios filhos, são mortos à nascença. Se quiserem uma prole, atacam aldeias, matam os pais e ficam com as crianças.” (PEPETELA, 2011, p. 270) Rito cuja origem, segundo a escrita de António de Oliveira Cadornega, em seu sobejamente citado *História geral das guerras angolanas* (três volumes, editados em 1680-1681), está em

uma senhora que tiveram ficar sem filhos, por ser estéril, a qual, sendo já velha, irritada de não ter quem lhe sucedesse no senhorio, ou pelo demônio assim lhe infundir para dano de tantas almas, mandou a um recém-nascido pisar em um pilão ou quino, que assim lhe chamam, onde pisam o milho para sua farinha, e feito em moada ou pó, o deu a todos os seus principais vassallos a beber, fazendo com eles pacto e juramento de não consentirem mais parisse ou criasse em seus quilombos e arraiais nenhuma criança que neles nascesse, nem houvesse fêmea que neles a parisse, com pena de morte; barbaridade e pragmática notável e tiranal e de então para cá seguiram este diabólico abuso, observando-o como se fora preceito divino.

[...] e dos que fazem mais conta e têm por seus filhos são os que apanham nas guerras e conquistas, e o que sai melhor soldado lhe procede no senhorio [...]. (COSTA E SILVA, 2012, p. 247-248)

10 Sobre os *jagas*, Alberto da Costa e Silva nos diz ser “o nome dado a hordas de guerreiros que a partir de 1568 invadiram o reino do Congo. O mesmo nome foi aplicado também aos imbangalas, grandes grupos que, sob chefias enérgicas e centralizadoras, se derramaram, como microestados deambulantes, sobre o território da atual Angola.” (COSTA E SILVA, 2012, p. 247, em nota).

Diante de tais preceitos, pois, temos a constatação de que no cerne da identidade (da “autenticidade”, da “pureza”) dos *jagas* estava um *outro* e não um *si mesmo*. Na visão do romance de Pepetela, trata-se de “coisas da política”, pois

nem todos os grupos que andavam pelo território, considerados *jagas*, de facto o eram. Fora prático para os portugueses, e talvez antes deles para os kongueses, chamar *jagas* a todos os bandos guerreiros que apareciam no território, com quem trocavam escravos por mercadorias, cujo apoio procuravam nas guerras e por vezes também atacavam para os controlar. Coisas da política. (PEPETELA, 2011, p. 289-290)

Coisas da ordem das conveniências mais que da ordem da “autenticidade” identitária, pois. Onde então a “pureza” dessa identidade? Eis uma indagação que as páginas de *A sul. O sombreiro* nos coloca.

Mesma indagação que nos é colocada em *O outro pé da sereia*. No romance, temos o casal de estudiosos afro-americanos (historiador e socióloga) que entendem haver entre os negros, os de África e os da diáspora, uma “identidade” que os torna um *si mesmo*. Na visão epistemológica do casal, a cor da pele se constituía em base única de uma “identidade negra”. Na visão de Benjamin Southman, o historiador, África era sua lenda (“– *Oh, Africa! My forgotten land!*”), “não era um lugar. Mas um ventre.” Um paraíso harmônico só interrompido pela chegada do invasor branco. A explicação para “todos os males” em África estava no passado: “o passado colonial, a escravatura. Era esse o estigma que explicava a condição de miséria do continente.” (COUTO, 2006, p. 144, 146 e 147)

Um passado que, em sua epistemologia, se resumia a uma história única de vitimização do homem negro pelo homem branco opressor. Daí sua “estupefacção” diante das memórias de escravidão das gentes daquele lugar (Vila Longe) quando de suas entrevistas.

Como a que realizou ao ex-boxeador Zeca Matambira:

- *Queríamos que nos dissessem tudo sobre a escravatura, desses tempos de sofrimento...*

- Ah, sim, sofremos muito com esses vangunis, disse Matambira.

Os olhos do americano brilharam enquanto procurava uma caneta para

anotar no seu caderno de pesquisa.

- *Como lhes chamou, vagumis?*

- *Vanguni*, rectificou o pugilista.

- *Deixe-me anotar. Portanto, era esse o nome que deram aos traficantes de escravos?*

- *Exacto.*

- *E diga-me: há lembrança do nome dos barcos que eles usavam?*

- *Barcos? Eles não vinham de barco, vinham a pé.*

- *Como a pé? Como é que transportavam a carga humana lá para a terra deles?*

- *A terra deles era aqui, eles nunca saíram daqui. Nós somos filhos deles.*

Incrédulo, Benjamin Southman deixou cair o caderno. Casuarino tentou corrigir mas o americano não permitiu. Aproximou-se de Zeca Matambira e, com tom paternal, quase doce, lhe inquiriu:

- *Diga-me, meu amigo, você está a falar dos portugueses?*

- *Portugueses? Naquele tempo, nós éramos todos portugueses...*

- *Está a falar dos brancos?*

- *Estou a falar de pretos. Desculpe, de negros.*

- *Mas fale desses negros, desses vangunis...*

- *Esses negros vieram do Sul e nos escravizaram, nos capturaram e venderam e mataram. Os portugueses, numa certa altura, até nos ajudaram a lutar contra eles...*

Com um gesto mecânico, o visitante desligou o gravador. O seu semblante estava deformado pela estupefacção. Duvidaria da sanidade do interlocutor?

(COUTO, 2006, p. 148-149)¹¹

Uma dúvida (estupefacta dúvida) que tem haver com o fato de que, no diálogo lido, colocam-se em contraposição duas ordens epistemológicas diferentes (assim digamos) em relação ao “fato histórico” escravidão. Uma, a do historiador afro-americano, com sua percepção sobre a questão concebida a partir da experiência norte-americana, base de uma visão – é o que podemos inferir pelo texto – mais dada a dicotomias irreconciliáveis; outra, a de Zeca Matambira, baseada noutra experiência – a das gentes dali –, menos dada a dicotomias e mais assente na vivência histórica, na memória dessa vivência. Nesse sentido, por partirem de duas diferentes ordens epistemológicas, elaboradas em duas distintas geografias, o “fato histórico” escravidão é lido diversamente.

Algo a que talvez melhor se possa explanar a partir das reflexões de Achille Mbembe, que ao tratar de memória e escravidão expressa seu entendimento de que

¹¹ Para um outro tratamento literário da temática, ver os romances *Ualalapi* e *Choriro*, de Ungulani Ba Ka Khosa (KHOSA, 1998 e 2009).

entre a memória dos afro-americanos sobre a escravidão e aquela dos africanos do Continente, há uma zona de sombra que dá margem a um profundo silêncio: o silêncio da culpa e da recusa dos africanos em enfrentar o inquietante aspecto do crime que diretamente envolve sua própria responsabilidade.

[...] os africanos continentais não repensaram o comércio escravista e as outras formas de escravidão, não apenas como uma catástrofe que se abateu sobre eles, mas também como fruto de uma história em que eles tiveram parte ativa na construção da forma pela qual lidaram uns com os outros. (MBEMBE, 2001, p. 188)¹²

Parece-me que, de modo desconcertante, as memórias de Zeca Matambira iluminam a “zona de sombra” em relação à escravidão estudada por Benjamin Southman (ainda que esta cena iluminada não seja uma visão que o agrade).

“QUEM PODE APOSTAR TANTO O PRESENTE NUM PASSADO?”

É numa perspectiva qual a que o pensamento de Mbembe expressa que entendo o trabalho operado pela literatura africana contemporânea, aqui lida a partir da escrita de Pepetela e Mia Couto. Com suas ficções, que não se rogam a fazer intenso uso de documentação histórica, esses romancistas exploraram as brechas dessa documentação lida, propuseram instigantes questionamentos acerca da construção da história a partir de relatos do passado.¹³

12 A esse tocante, ver a história de Dona Honória Bailor-Caulker, uma senhora africana, presidente da câmara da vila de Shenge, em Serra Leoa, nos contada por Mia Couto num seu texto intitulado “A fronteira da cultura” (COUTO, 2005, p. 12-14).

13 Para o caso de Mia Couto, por meio de um *roteiro epigráfico*, assim digamos, de *O outro pé da sereia*, encontramos apontados por Mia os seguintes registros de leituras suas: cartas diversas de D. Gonçalo da Silveira; o canto X de *Os Lusíadas*, de Camões; carta do Papa Nicolau V ao rei de Portugal (de 1452); a biografia de D. Gonçalo da Silveira escrita por Bertha Leite [LEITE, Bertha. *D. Gonçalo da Silveira*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1946]; textos/memórias (de D. Gonçalo e outros jesuítas) reunidos por A. P. de Paiva e Pona e apresentados à 10ª sessão do Congresso Internacional dos Orientalistas [PAIVA E PONA, A. P. *Dos primeiros trabalhos dos portugueses no Monomotapa. O Padre D. Gonçalo da Silveira, 1560*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1808. Versão digitalizada disponível no sítio eletrônico da Biblioteca Nacional de Portugal [<http://purl.pt>]]; além de textos/obras de: Edward Said (*Orientalismo*), Dany-Robert Dufour (*A arte de reduzir as cabeças*), James Henderson (*Le baptême par Le Saint-Sprit*), Allen e Barbara Isaacman (*Slavery and beyond, the making of men Chikunda ethnic identities*), Padre António Vieira (*Sermão de Santo António*). Para o caso de Pepetela em *A sul. O sombreiro*, encontramos por ele referidas as seguintes leituras de “fontes”, denominadas por ele de “Contributos” (p. 359), sendo essas as que mais o ajudaram: *O reino de Benguela, História de Angola* (2 volumes) e *A famosa e histórica Benguela*, de Ralph Delgado; volumes da *Monumenta missionária africana*, série África Oriental, do Padre António Brásio; *Angola*, de Alfredo Felner; *Benguela e o seu sertão* (anônimo); *The strange adventures of Andrew Battel of Leith in Angola and the adjoining regions*, editado por E. G. Ravenstein; *História geral das*

O que não é de somenos importância, sobretudo por se tratar de espaços (os do continente africano) em que a literatura “acaba por ser subsidiária de saberes que as Ciências Sociais e Humanas proporcionam”, desse modo enunciando problemáticas “que seriam mais adequadas ao discurso científico *strictu sensu*”, algo a que Inocência Mata nomina de “‘funcionamento’ extraliterário” da literatura africana (MATA, 2006, p. 34).

Nesse sentido, torna-se ainda mais relevante que essas literaturas operem essas rasuras, essas leituras a contrapelo dos textos que historicamente construíram *imagens de África*; que indaguem sobre a relevância que damos às coisas, sobretudo aquelas que se constroem em torno de visões do passado contadas pela escrita da história. Como o fez, literariamente, Mia Couto, ao colocar à boca de uma sua personagem em *O outro pé da sereia* a indagação que aqui podemos tomar como metáfora da problemática discutida neste texto: “Quem pode apostar tanto o presente num passado longínquo?” (COUTO, 2006, p. 293).

Nada mais relevante que isso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. Trad. Erika Barbosa. In *Os urbanistas* – Revista de Antropologia Urbana, ano 6, vol. 6, nº 9. São Paulo, out. 2009. Disponível em: <http://www.osurbanitas.org/osurbanitas9/Chimamanda_Adichie.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2013.

BHABHA, Homi K. Ética e estética do globalismo: uma perspectiva pós-colonial. In BHABHA, Homi K. et. al. *A urgência da teoria*. Trad. Catarina Mira et. al. Lisboa: Tinta da China/Fund. Calouste Gulbenkian, 2007.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila. et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2 ed. Trad. Maria de Lourdes Meneses. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CHATTERJEE, Partha. Quinhentos anos de medo e de amor. In _____. *Colonialismo, modernidade e política*. Trad. Fábio Baqueiro Figueiredo. Salvador: Edufba, 2004, pp. 15-42.

COSTA E SILVA, Alberto da (Org. e notas). *Imagens de África: da antiguidade ao século XIX*. São Paulo: Penguin, 2012.

COUTO, Mia. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

guerras angolanas (3 volumes), de António de Oliveira Cadornega; e *Dos Felipes à Restauração: cultura política e dominação espanhola*, Diogo Ramada Curto.

- COUTO, Mia. *Pensatempos: textos de opinião*. Lisboa: Caminho, 2005.
- CURTO, Diogo Ramada. *Para que serve a história?* Lisboa: Tinta da China, 2013.
- FERRONHA, António Luís. *O monomotapa*. Lisboa: Editorial do Ministério da Educação, 1994.
- GUHA, Ranahit. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Trad. Gloria Cano. Barcelona: Crítica, 2002.
- HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Choriro*. Maputo: Alcance Editores, 2009.
- KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Ualalapi*. 2 ed. Lisboa: Caminho, 1998.
- MATA, Inocência. A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência? *Ipotesi* – revista de estudos literários. Juiz de Fora-MG: Ed. UFJF, vol. 10, nºs 1 e 2, 2006, p. 33-44.
- MAZRUI, Ali A. O desenvolvimento da literatura moderna. In *História geral da África* – Vol. VIII. Brasília: Unesco, 2010, p. 663-696. Disponível em: <<http://www.unesco.org/brasil>>. Acesso em: 28 jan. 2011.
- MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. Trad. Patrícia Farias. *Estudos afro-asiáticos*, Salvador, ano 23, nº 1, 2001, pp. 171-209.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- NOA, Francisco. *Império, mito e miopia: Moçambique como invenção literária*. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.
- PEPTELA (Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos). *A sul. O sombreiro*. Lisboa: Dom Quixote, 2011.
- REIS, João C. (Org.). *A empresa da conquista do senhorio do Monomotapa*. Lisboa: Heuris, 1984.
- VEGA, María José. *Imperios de papel: introducción a la crítica postcolonial*. Barcelona: Crítica, 2003.

Aspectos histórico-econômicos das relações étnico-raciais no Brasil: um método para a formação de educadores para Educação das Relações Étnico-Raciais na cidade de São Paulo.

Eduardo Januário¹⁴

Resumo: O intuito do artigo é apresentar os aspectos históricos-econômicos das relações étnico-raciais como um método para a formação de educadores para Educação das Relações Étnico-Raciais. O referido método foi utilizado durante um curso de formação de educadores na cidade de São Paulo. Portanto, além dos argumentos utilizado para abordar a problemática – aporte teórico e conteúdo programático – o artigo contempla também a prática docente deste pesquisador ao integrar o método de análise ao método de formação.

Palavras-chave: Educação antirracista; relações étnico-raciais; História Econômica.

Abstract: The article 's purpose is to present the historical and economic aspects of race-ethnic relations as a method for the formation of educators for Education of Racial-Ethnic Relations. This method was used for a training course for educators in São Paulo. Therefore, in addition to the arguments used to address the problem - theoretical framework and program content - the article also includes the teaching practice of this researcher to integrate the analysis method to the formation method.

Keywords: Anti-racist education; racial-ethnic relations; Economic History.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo principal apresentar os aspectos histórico- econômicos das relações étnico-raciais no Brasil como um método para a formação de educadores para a *Educação das Relações Étnico-Raciais*¹⁵. Os argumentos aqui expostos são resultado da prática docente deste pesquisador ao ministrar o curso específico *Racismo Institucional: aspectos econômicos das relações étnico-raciais*, oferecido aos educadores da rede municipal da cidade de São Paulo. Os encontros aconteceram durante o primeiro semestre de 2015, sob orientação do Núcleo de Educação para as Relações Étnico-Racial (ERER)¹⁶ - Diretoria de Organização Técnica

14 Doutorando e Mestre em História Econômica pela FFLCH-USP. Especialista em História, Sociedade e Cultura pela PUC-SP; Formador contratado por concurso público do Núcleo de Educação Étnico-Racial-DOT- SME. Professor de escola pública 2004-2014, estando como diretor de escola pública entre 2007-2011. Membro do Laboratório de Economia Política e História Econômica (LEPHE) –USP, pesquisando a área de relações étnico-raciais e educação.

15 (1) A Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD) no ano de 2006, publicou o manual de Orientações e Ações para a *Educação das Relações Étnico-Raciais*. O documento se destina a orientar a aplicação das regulamentações do parecer da Lei 10.639/03. (2) O educador aqui mencionado refere-se a todos os profissionais envolvidos no processo educacional, incluindo, portanto, gestão, coordenação, docência, administração e manutenção; conhecidos também como profissionais da educação.

16 (1) Vale ressaltar o importante trabalho desenvolvido pelo Núcleo de Educação para as Relações Étnico-Raciais

(DOT) da Secretaria Municipal de Educação (SME). A carga horária foi de dezoito horas presenciais – organizadas em seis encontros de três horas cada – e duas horas com atividades à distância. As Diretorias Regionais de Ensino (DRE'S) que foram contempladas com o curso (com média de cinquenta vagas para cada), são: a DRE São Miguel, extremo leste da cidade de São Paulo, e a DRE Santo Amaro, zona sul da cidade¹⁷.

O curso específico ministrado faz parte da jornada de cursos oferecidos, também por outros formadores, com o intuito de cumprir as prerrogativas das Leis 10.639/03 e 11.645/08. No plano de governo atual da cidade de São Paulo o ERER é o órgão responsável pelo cumprimento do *Plano de Meta 58*¹⁸ da gestão do prefeito Fernando Haddad (2013-2016), sob o acompanhamento inter-setorial da Secretaria de Educação e da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial. Vale ressaltar que antes das jornadas de cursos específicos foram oferecidos aos educadores, no primeiro semestre de 2014, o curso geral de *Introdução à Educação para as Relações Étnico-raciais*¹⁹.

Como disse o mestre Paulo Freyre “ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para sua produção ou sua construção”²⁰. A tarefa de formar educadores para a educação das relações étnico-raciais é um desafio sem precedentes. Dois fatores podem justificar a aguilhoada: (1) nos parâmetros curriculares utilizados na formação daqueles que hoje são a maioria dos profissionais da rede de ensino, não houve discussões a respeito da história do negro no Brasil, salvo na condição de escravizado; (2) não há ainda no Brasil, de maneira institucional e

(ERER) sob a coordenação de Rafael Ferreira Silva, juntamente com a Equipe Técnica Pedagógica: Adriana de Carvalho Alves, Cristiane Santana Silva, Luciene Cecilia Barbosa, Fernanda Borsatto Cardoso e Suellem Lima Benício.

17 (1) A oferta do curso depende da demanda direcionada pelas DRE'S, realizada por meio da articulação com o ERER. A participação no curso específico fica a escolha do educador e a depender das vagas oferecidas. Esse educador, ao participar, obtém pontos na sua progressão salarial, garantida no plano de carreira da rede municipal de educação, seguindo as orientações de incentivo à formação contínua dos educadores. (2) As reflexões aqui presentes não teriam sentido sem a participação efetiva dos educadores participantes dos cursos da DRE Santo Amaro e DRE São Miguel. O autor agradece as educadoras do DOT- ERER das DRE'S que acompanharam como parceiras os cursos ministrados: Tania Soares (DRE São Miguel); Barbara Born e Juliana Martins (DRE Santo Amaro).

18 . O objetivo da Meta é viabilizar a implementação das Leis 10.639/03 e 11.645/08, por meio da formação e capacitação dos profissionais da educação. A respeito do *Plano de Metas 58* ver: <http://planejasampa.prefeitura.sp.gov.br/metas/meta/58/>. Acesso dia 19.02.2015 às 14h:34m. Sobre o NEER ver: <http://portal.sme.prefeitura.sp.gov.br/Main/Page/PortalSMESP/Apresentacao-12>. Acesso dia 19.02.2015 às 14h:20m.

19 Além da equipe gestora do ERER participaram nessa jornada de formação outros formadores e formadoras de excelente competência contratados por concurso público, entre elas a Dra. Simone Abreu, cuja parceria tive a honra de compartilhar durante a realização do curso geral de Introdução.

20 FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários a prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996. p. 22.

generalizada, uma disciplina ou um programa de formação para educadores com base nas Leis 10.639.03 e 11.645.08, que possam fornecer um fórum de debates a respeito da aplicação prática do tema. Dessa maneira, para que esses educadores tenham conteúdos significativos e aporte teórico que os auxiliem na formação de um conhecimento autônomo a respeito do tema, é preciso antes desconstruir o aprendizado constituído “naturalmente” durante esses longos anos.

Assim, imbuído do desejo de criar um caminho para a compreensão da problemática da história do negro no Brasil, as perguntas iniciais para preparar a proposta do curso específico, relevantes a este pesquisador, foram: (a) como criar estratégias para que a produção desse saber se torne prática consciente e autônoma? (b) como a história-econômica, por meio do método quantitativo, pode colaborar para essa construção? (c) como desconstruir os conteúdos que se naturalizaram como verdades?

Durante o primeiro encontro, nas apresentações preliminares do curso específico, alguns relatos produzidos pelos participantes emitiam impressões a respeito do racismo e de sua consequência econômica. A participação interativa dos educadores demonstrou que a abordagem dos aspectos histórico-econômico das relações étnico-raciais como método para a formação poderia ser válida²¹. Algumas perguntas na abertura do curso conduziram a essa participação: *Qual a relação entre o racismo e a pobreza no Brasil? Qual a realidade econômica da comunidade escolar em que você leciona? É possível perceber as consequências econômicas do racismo? As consequências econômicas aos negros influenciam no processo de aprendizagem? Existem diferenças econômicas entre brancos e negros?*

Para interação inicial o recurso didático utilizado foi o vídeo documentário sobre a história do negro em São Paulo, produzido pelo grupo Racionais MC'S na coletânea “*Mil trutas e mil tretas*”²². Após a apresentação do documentário realizou-se uma análise da música “*Negro Drama*”, atentando-se para a expressão “*senhor de engenho eu sei bem quem é você*”²³. A ideia foi demonstrar que o racismo relatado na letra da citada música, produzida por um grupo de Rap nascido na cidade de São Paulo, exprimia a consciência das estruturas sociais, apontando a

21 Embora já houvesse uma ementa com os conteúdos programáticos as discussões iniciais, com a interação dos educadores, pautaram as aulas ministradas. Entende-se que a formação contínua de professores é realizada por meio de redes de (auto) formação que permitem compreender a globalidade do sujeito assumindo a formação como processo interativo e dinâmico. Sobre a concepção de formação contínua utilizou-se das reflexões contidas em: NÓVOA, Antônio. *Formação de Professores e Trabalho Pedagógico*. Lisboa: Educa, 2002.

22 RACIONAIS MC'S. *Mil Trutas e Mil Tretas*. São Paulo: COSANOSTRA, 2006, DVD (92m).

23 Idem, faixa 3.

dominação econômica por meio do sistema colonial escravista e suas consequências aos dias atuais. Após essa interação inicial seguiu-se a dinâmica do conteúdo programático com base nos aportes teóricos, cujo desenvolvimento será descrito neste artigo.

Importante notar que durante o curso várias discussões relevantes à temática foram relacionadas, sobretudo as discussões educacionais, utilizando-se de exemplos do cotidiano escolar. Obviamente, pela especificidade deste artigo, a exposição do texto a seguir apresentará apenas a parte teórica do conteúdo, tendo em vista apreciar o método para a formação utilizado para abordar o tema durante as aulas. No entanto, após a exposição do conteúdo, alguns resultados observados serão relatados com o intuito de ilustrar a interação do conteúdo com os educadores.

A Importância Do Método²⁴

Nas ciências sociais, a partir do final do século XX existe uma corrente que tem predominado nas interpretações acadêmicas dos fatos sociais: o estudo da cultura. No campo da história essa vertente de estudo pode também estar associada à chamada *nova história*. A expressão refere-se ao período em que a reação ao dito “paradigma tradicional”, conhecido por alguns como “história rankeana”, aproximou a história da antropologia. Uma das principais versões da história cultural é a preocupação em resgatar o papel das classes sociais, da estratificação e do conflito social. Essa linha teórica é, sem dúvida, importante para entender a história do negro no Brasil.²⁵

Todavia, a perspectiva econômica, utilizando as ferramentas quantitativas, também se apresenta como importante método de análise dessa história. O método considera que os mecanismos de dominação centrados na perspectiva do capital reprimem a cultura do dominado através da privação do meio material de sobrevivência. Assim, através do controle econômico a classe dominante determina também a hegemonia cultural, permitindo, inclusive, que a cultura de um país possa conter características nacionais e até inter-raciais. No entanto, a cultura hegemônica sempre será divulgada como um padrão a ser alcançado²⁶.

24 O sentido que nos interessa aqui é o método científico como um instrumento de trabalho que é capaz de orientar a abordagem dos fatos sociais segundo um ou mais modelos teóricos, sem causar, no entanto, um “engessamento” da análise da realidade. Ver a respeito: FONTES, Virginia. *História e Modelos*. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. VAIFAS, Ronaldo. (orgs.). *Domínio da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

25 Sobre a Nova História e outras perspectivas historiográficas ver: BURKE, Peter (org). *A escrita da História, novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

26 Para ver o materialismo histórico aplicado na análise das relações étnico- racial ler: BARBOSA, Wilson do N.

Não obstante, no Brasil o resquício da cultura de dominação escravocrata determinou o lugar do negro, e o fez através do controle econômico da propriedade privada e do acesso aos meios institucionais. Na funcionalidade do Estado tais mecanismos se apresentavam, e ainda se apresentam, nas políticas públicas, que por sua vez, são determinadas por instâncias econômicas: o orçamento público. Assim, acredita-se que o conhecimento dos aspectos econômicos se configurem importantes para o debate a respeito da educação para as relações étnico-raciais. Ao analisar os gastos das políticas públicas e sintetizá-los de forma quantitativa, as argumentações qualitativas tomam forma ao olhar empírico, e revelam as ações diretas dos respectivos governos por meio do Estado.

Nesse sentido, o método de análise pode também ser utilizado como método de formação, pois a maneira de transmitir o assunto ou o tema em questão depende previamente da abordagem realizada. A articulação entre a pesquisa e docência insere-se aqui, sendo este pesquisador um estudioso da área de histórica-econômica procurou fundamentar a problemática como prática docente.

Portanto, apresentar-se-á neste artigo o conteúdo base de um método para a formação dos educadores para a Educação para as relações Étnico-Raciais, descrevendo o seguinte trajeto: (1) *os aspectos históricos-econômicos e as relações étnico-raciais no Brasil*; nessa sessão são descritos os aportes teóricos para a discussão da história econômica no período de 1950-60 e suas implicações às relações étnico-raciais no Brasil; primeiro os textos destinados à leitura preliminar, abrangendo o contexto histórico-econômico, (atividade a distância), seguido do desenvolvimento aplicado desse conteúdo; (2) *a análise quantitativa das políticas públicas*, nessa sessão pretende-se demonstrar como foi trabalhado durante o curso a relação entre os “números” e as relações étnico-raciais, pretende-se focar nos aspectos históricos-econômicos das políticas públicas pós-Ditadura militar, para ilustrar os dados estatísticos são dispostos em tabelas; e por fim, (3) *os resultados observados*, nesse tópico coube descrever algumas observações do método aplicado.

Cultura Negra e Dominação. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2002. BARBOSA, Wilson do N. *A Discriminação do negro como fato estruturador do poder*. Revista Sankofa, USP. Número 3, página 71, 2009.

ASPECTOS HISTÓRICO-ECONÔMICOS E AS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NO BRASIL

Leituras Preliminares: O Contexto Histórico-Econômico.

O curso permitiu apenas dezoito horas de encontros presenciais e duas horas de atividades à distância. Para dinamizar e aproveitar melhor os períodos, foi solicitada a leitura de textos considerados importantes (atividade a distância). Dois textos serviram de aportes teóricos para essas leituras preliminares, foram eles: (1) o artigo de Wilson Barbosa, *A Discriminação do Negro como Fato Estruturador do Poder*²⁷, e (2) o texto de Marcelo Paixão, *Nada haver ou Tudo a ver? Diálogos entre a questão desenvolvimento e a questão do negro no Brasil*²⁸. A seguir far-se-á um breve apanhado de tais textos visando justificar a escolha.

O artigo de Wilson Barbosa discute a problemática das relações étnico-raciais e o mercado de trabalho no Brasil, o racismo vigente na estrutura do Estado e o lugar destinado ao negro neste cenário. Inclusive, na introdução desse artigo, o fato histórico que iniciou a discussão foi a publicação no jornal Folha de São Paulo que trazia a frase: “*Renda do negro é metade da renda de não-negro*”. A partir dessa afirmação, Barbosa discorre seu argumento, apontando que a única explicação para que no mesmo mercado de trabalho um certo trabalhador ganhe determinado valor e outro trabalhador ganhe apenas metade deste valor é o racismo estrutural contido no Estado brasileiro. Na perspectiva de Barbosa:

O Estado brasileiro finge não saber que a raça negra não é uma naturalidade, mas uma relação social. Enquanto relação social, ela é o elemento sustentador da exploração, porque todo êxito não-negro está alicerçado sobre a exploração do negro. A hipocrisia analítica da ciência social oficial brasileira consiste em não perceber o capital como a exploração preferencial dos negros, como a captação de sua mais-valia, como a construção de um lucro adicional sobre cadáveres negros. Por outro lado, a sobreexploração dos negros permite viabilizar para a população branca uma redução de suas jornadas de trabalho e a perpetuação de que explorem mercados primitivos locais, constantemente reconstituídos pela esfera pública. Veja-se o aberratório dos menores infratores, dos catadores de lixo e das empregadas

27 BARBOSA, Wilson do N. *A Discriminação do negro como fato estruturador do poder*. Revista Sankofa, USP. Número 3, página 71, 2009.

28 PAIXÃO, Marcelo. *Nada haver ou Tudo a ver? Diálogos entre a questão desenvolvimento e a questão do negro no Brasil*. IN: SICSÚ, João (org.) *Novo-desenvolvimentismo: um projeto nacional de crescimento com equidade social*. Barueri, SP: Mannole, 2005.

domésticas.²⁹

Os argumentos utilizados pelo autor no decorrer do artigo demonstram as circunstâncias e as características do racismo estrutural institucionalizado no Estado brasileiro. O texto de Wilson Barbosa colaborou demasiadamente para elucidar o lugar da população negra no capitalismo brasileiro.

Inclusive, na interação com os educadores procurou-se articular a leitura do texto do Barbosa com o recurso didático visual e auditivo utilizado durante o curso (documentário e músicas no DVD dos Racionais MC'S). Nessa interação, foi possível refletir a respeito da relação existente na manifestação contida nas letras das músicas (opressão sócio racial) com o resultado das pesquisas teóricas.

Já o texto de Marcelo Paixão resgata a discussão entre a questão do desenvolvimento econômico e das relações étnico-raciais no Brasil. Em suma, para o autor as relações étnico-raciais precisam estar articuladas aos planos de desenvolvimento econômico, com políticas afirmativas que sejam capazes de diminuir os extremos índices de desigualdades sócio raciais verificados. Para Paixão, ao pensar em desenvolvimento do país, não deve existir separação entre os temas crescimento econômico e relações étnico-raciais, pois na perspectiva da análise dos dados econômicos é a população negra que mais precisa de subsídio para superar as desigualdades. Veja tais considerações na escrita do autor:

No interior de toda essa reflexão (desenvolvimento), é ineludível que as relações raciais são parte intrínseca de todo esse debate. O estudo dos principais indicadores sociais em nosso país nos revela que, em todos eles, a essência dos dilemas que enfrentamos reporta-se ao seu pano de fundo racial. São os negros e negras, por causa de um modelo de relações raciais discriminatório que naturaliza e perpetua antigas clivagens na hierarquia social – e não apenas pelo vetor do preconceito social –, os que mais padecem de problemas como desemprego, trabalho informal e precário, piores condições de acesso aos bens de uso coletivo, os que mais sofrem com o problema da violência e da violência policial, os que apresentam menor esperança de vida ao nascer e maior taxa de mortalidade infantil, os que tem menos acesso à terra e ao crédito, os que mais sofrem com o problema do trabalho infanto-juvenil, os que mais intensamente estão ocupados em setores e ocupações de prestígio e *status* baixos como a

29 BARBOSA, *op. cit.* nota 11.

construção civil e os serviços domésticos.³⁰ (parentes nosso)

Ainda segundo o autor, as políticas afirmativas são de extrema importância para o desenvolvimento do país, pois somente o crescimento econômico não será capaz de reverter o cenário de desigualdade sócio racial em que nos encontramos. O texto de Paixão foi a base teórica para iniciar a discussão a respeito dos aspectos históricos-econômicos do período de 1950-60. Período esse que se intensificou os debates no Brasil a respeito das propostas de desenvolvimento econômico e social.

Durante os encontros outros trechos dos autores foram tomados como referência para reflexão. Todavia o que vale salientar é que a abordagem dos textos permitiu uma reflexão a respeito da característica racista institucional do Estado brasileiro e, também, da importância das políticas públicas afirmativas antirracistas para o desenvolvimento econômico do país.

O DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO NACIONAL E SUAS CONSEQUÊNCIAS AS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS.

A leitura e os comentários do artigo de Wilson Barbosa e Marcelo Paixão, sintetizados no tópico anterior, sugeriram várias indagações importantes para iniciar a discussão, procurou-se, devido a especificidade do curso, focar em uma: qual a relação entre desenvolvimento econômico e as relações étnico-raciais? A partir de então passou-se a referenciar outros autores, propondo uma explicação didática e concisa com respaldo nas pesquisas realizadas por este pesquisador.

A estratégia inicial utilizada foi tratar da dinâmica da formação do capitalismo brasileiro em conjunto com teorias raciais. Os modelos de Estado constituídos durante a história mundial serviram como parâmetro para demonstrar as diversas formas de organização, assim como, para dar base de comparação com a formação do capitalismo brasileiro³¹.

30 PAIXÃO, *op. cit.* nota 12.

31 Foram utilizados textos que tratavam os seguintes modelos de Estado: o Estado liberal, com base nas ideias de Smith e Ricardo, das vantagens comparativas, e nas teorias malthusianas; o Estado socialista, como base os escritos de Marx e Engels no *Manifesto Comunista*, o Estado de Bem-estar social, com base no livro de Gunnar Myrdal, *O Estado do Futuro*. Ver a respeito: BARBER, William J. *Uma história do pensamento econômico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979; MARX, Karl. *O manifesto comunista*. 17ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007. MYRDAL, Karl Gunnar. *O Estado do futuro: planejamento econômico nos estados de bem-estar e suas implicações internacionais*.

O que se pretendeu demonstrar durante os encontros é que o racismo, além de discriminar a cultura do negro, também serve como mecanismo para rebaixar os salários de todos, devido a uma maior exploração da mão de obra negra, determinada como inferior. Nesse sentido, a culpa da inferioridade é “naturalmente” vista e justificada pelo ditame dominante, como se o negro não tivesse se esforçado a aprender a educação formal. Com a utilização desses pressupostos pôde-se refletir como a característica do desenvolvimento econômico e social do país influenciaram diretamente na formação educacional da população negra. Portanto, se o processo de formação social do negro foi inferiorizado, o mesmo ocorreu com o processo de ensino-aprendizagem, o que, por sua vez, deve ser revisto.

Seguindo os conteúdos trabalhados, o primeiro ponto importante para tratar os aspectos econômicos do desenvolvimento do país foi retomar, com os educadores, o ambiente histórico de 1950. Nesse período no Brasil intensificaram-se discussões, em órgãos institucionais ligados ao governo, com o intuito de planejar políticas públicas que visavam o desenvolvimento econômico e social brasileiro. Destacou-se, entre outras, duas instituições: a Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL) e o Instituto Superior de Ensino Brasileiro (ISEB). Ao referenciar esses órgãos institucionais a ideia foi demonstrar que, desde a década de 1950, o Estado brasileiro possuía dispositivos legais para criar projetos para o desenvolvimento do país, e que esses projetos idealizavam, entre outras, o rompimento com as características escravistas do país.

A CEPAL foi criada em 1948, tendo como articulador principal no Brasil o economista Celso Furtado. Inclusive, um dos trabalhos desse autor, “*Esboço de um programa de desenvolvimento para a economia brasileira*” tornou-se base para o Plano de Metas do governo federal no período de 1955-1960. Com planejamentos e estratégias de desenvolvimento, com base nas teorias keynesianas, a proposta da CEPAL era impulsionar o desenvolvimento na América Latina por meio da intervenção estatal³². Para Celso Furtado, no texto *A pré-revolução brasileira*, as reformas estruturais ocorridas na década de 1950 caminhavam em direção ao rompimento do “rudimentar sistema social escravista”³³. O texto publicado em 1962, mesmo período que Furtado inicia como titular da pasta do Ministério do Planejamento, apontava a importância das reformas de

Rio de Janeiro: Zahar, 1962.

32 Sobre a CEPAL, ver, entre outros: MORAIS, Reginaldo C. *Celso Furtado, o subdesenvolvimento e as ideias da CEPAL*. São Paulo: Ática, 1995.

33 O texto escrito no calor da hora teve um caráter extremamente político, com boa aceitação para o período; a primeira tiragem vendeu oito mil exemplares, a segunda, no mês o ano, dez mil exemplares. FURTADO, Celso. *A pré-revolução brasileira*. Rio de Janeiro, Editora Fundo de Cultura, 1962.

base como pré-requisito para o rompimento com o passado oligárquico e para o avanço do desenvolvimento econômico brasileiro.

O ISEB foi criado em 1955, também tinha como um dos intuitos tratar a problemática do desenvolvimentismo. Ainda que vinculado ao Ministério da Cultura e Educação, o ISEB tinha autonomia administrativa, liberdade de pesquisa, opinião e cátedra. Importante ressaltar que o ISEB substituiu o Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política (IBESP). Em ambos se destacou a participação de Alberto Guerreiro Ramos, sociólogo que também discutia as relações raciais. Embora tais instituições não fossem órgãos de execução de políticas públicas, seus estudos e pesquisas serviam como base teórica para sua aplicação³⁴.

Assim, foi importante apontar durante o curso que a contribuição dos intelectuais do ISEB e da CEPAL, às relações étnico-raciais era justamente considerar que os efeitos da escravidão ainda se faziam presentes nas relações de trabalho no Brasil. E, que o desenvolvimento econômico nacional não seria possível sem o rompimento com tais características não capitalistas. Isso significava, entre outras, romper com a cadeia de analfabetismo, baixos salários pagos aos negros (super-exploração) e com as relações ainda servis presentes no setor rural³⁵. Para um ponto de vista prático, a solução nesse sentido não era apenas desconsiderar o racismo, (aceitar a mestiçagem da cultura, como sugeria os escritos de Gilberto Freyre) mas, permitir que a população negra tivesse maior acesso aos recursos financeiros e sociais produzidos também por ela.

Outro ponto importante, abordado durante as aulas, foi que nesse período (1940-1960) a história do pensamento econômico tinha sido marcada pelos debates em torno do processo de industrialização e desenvolvimento nacional. *Grosso modo*, por um lado existiam os desenvolvimentistas, que acreditavam que o processo de desenvolvimento nacional se daria pelo protecionismo e investimento estatal na indústria. E, por outro lado, os liberais cosmopolitas que pregavam o livre funcionamento do mercado, tendendo para uma economia de exportação agrícola. Para os *isebianos*, tidos como desenvolvimentistas, a Revolução nacional-burguesa com o desenvolvimento de indústria nacional e do mercado interno era o único caminho para se distanciar das características do processo de atraso, marcado pelas relações não capitalistas servis.³⁶

34 Sobre o ISEB ver, entre outros: TOLEDO. Caio Navarro. *ISEB: Fabrica e ideologias*. São Paulo: Editora Ática, 1978.

35 Ver a respeito: SODRÉ, Nelson Werneck. *Capitalismo e Revolução Burguesa no Brasil*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 1997. Para Sodré o rompimento com as relações pré-capitalistas era variável fundamental para o desenvolvimento econômico do país.

36 Sobre o pensamento de desenvolvimento econômico e social ver, entre outros: BIELSCHOWSKY. Ricardo.

Por outro viés, foi importante denotar aos educadores que a industrialização exigia a mão de obra “qualificada”, provinda da educação formal ou instrumental para o trabalho³⁷. Esse fator demonstra que houve uma importante vantagem condicionada aos imigrantes que tiveram suas instalações urbanas subsidiadas. Os trabalhos industriais, em sua grande maioria, eram destinados aos imigrantes e seus descendentes. O negro definitivamente estava fora desse mercado de trabalho formal³⁸. A explicação para esse atraso por muitos estudiosos da época era a degeneração por vadiagem e a falta de esforço ao estudo formal. Assim, quando alguns estudiosos do ISEB, sobretudo Nelson Werneck Sodré, questionavam que existiam relações pré-capitalistas que ainda precisavam ser resolvidas no Brasil, procurando discutir uma estratégia nacional; a argumentação dirigia-se também ao fato de que a cultura escravista estava institucionalizada nas relações econômicas como fator estruturante.

Ainda tratando dos aspectos econômicos da época, outro ponto que permitiu entendimento durante o curso foi a abordagem das propostas econômicas dos primeiros anos da década de 1960 e que, de fato, poderia interferir na resolução da *questão do negro* no Brasil³⁹: as Reformas de Bases contida no Plano Trienal do governo de João Goulart.

O que se discutiu, por exemplo, é que no caso do Estado de São Paulo, a reforma agrária poderia trazer outra dinâmica à formação da metrópole paulistana, ocorrida de forma abrupta com o êxodo rural iniciado na década de 1960. Como essa reforma agrária não aconteceu, o grande contingente da população negra que veio “tentar uma nova vida” na cidade urbana se viu obrigado a se engalfinhar por espaços sem o mínimo de saneamento básico. Fator esse que foi importante para proporcionar a continuidade das relações econômicas de super-exploração, com base na cultura escravista. Ou seja, foi importante conotar, mesmo com um exemplo hipotético, que as reformas de base não efetuadas trouxeram consequências econômicas nefastas a toda população pobre brasileira,

Pensamento Econômico Brasileiro: o ciclo ideológico do desenvolvimento. 3ª edição. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

37 A respeito da educação formal como “qualificação” da mão de obra no Brasil, ver: WEINSTEIN, Barbara. *(Re) formação da classe trabalhadora no Brasil, 1920-1964*. Tradução: Luciano Machado. São Paulo, Cortez, 1999. Em suma, entre outras questões, a autora aponta como a ideia de qualificação foi também uma maneira de filtrar o negro da escola de operário industrial.

38 Sobre o branqueamento do mercado de trabalho ver: JACINTO. Ramatis. *O negro no mercado de trabalho em São Paulo pós-abolição, 1912-1920*. São Paulo, Nefertit, 2014.

39 Utiliza-se neste artigo o termo *questão do negro* para referir-se às consequências econômicas à população negra, geradas pela escravidão e pelas políticas de branqueamento no pós-abolição. Ver a respeito: DOMINGUES, Petrônio J. *Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: SENAC, 2004.

com efeitos maiores a população negra.

Mediante essa abordagem coube a seguinte pergunta aos educadores: o que aconteceu com o ISEB e com a *questão do negro no Brasil*? Na interação com o grupo a resposta não veio de imediato, todavia, o questionamento trouxe indagações que remeteram aos textos elencados no aporte teórico. A resposta proposta para a reflexão teve como base o conteúdo a seguir.

O ISEB foi extinto após o golpe militar de 1964, e muitos de seus integrantes foram exilados do Brasil. O nacionalismo idealizado pelos intelectuais do Instituto naquele momento era visto como um pensamento suspeito, justamente por se assemelhar ao comunismo, drasticamente combatido no período⁴⁰. O que restou do pensamento desenvolvimentista nacional foi cruelmente trágico pelas manobras econômicas liberais cosmopolitas, realizadas durante a Ditadura militar.

A *questão do negro*, durante o período de chumbo, ficou sob a propaganda da democracia racial. Embora a década de 1960 tenha marcado as reivindicações a respeito dos direitos civis dos negros estadunidenses, no Brasil o assunto foi acoitado, com argumento de negação do racismo. Inclusive, a proibição de Abdias do Nascimento, – importante militante e intelectual negro brasileiro –, que estava nos Estados Unidos, de retornar ao Brasil, demonstrava que o assunto era tratado como caso de segurança nacional.

A partir de então, os encaminhamentos existentes sobre a *questão do negro* no Brasil; as discussões a respeito da ausência do negro no mercado de trabalho, do racismo, da situação de semiescravidão ocorridas nas áreas rurais, da consequência econômica da escravidão à população negra; somente voltariam ao cenário das políticas públicas no próprio mandato de deputado federal de Abdias do Nascimento em 1983, e na Constituição de 1988⁴¹.

Coube ainda salientar aos educadores que o período de 1980 a 1990 teve consequências drásticas à população brasileira, e ainda mais nefastas aos pobres e aos descendentes negros. Devido ao crescimento urbano desordenado e a especulação imobiliária, o período intensificou a favelização da população negra nos setores urbanos. Ademais, a recente sociedade do conhecimento

40 Tal argumento encontra-se em: BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. *Desenvolvimento e crise no Brasil: entre 1930 e 1967*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

41 No período da Ditadura militar o autoritarismo não permitiu que as discussões a respeito da situação do negro tomassem vulto no Brasil, mesmo com inúmeras reivindicações. Todavia, é importante salientar que na década de 1970 espalhava-se pelo país a efervescência de atividades antirracistas (a formação do MNU é de 1978). Ver mais a respeito: NASCIMENTO, Abdias do. *O negro no Congresso Brasileiro*. In: MUNANGA, Kabengele. *História do Negro no Brasil*. Brasília: Fundação Palmares/MinC, 2004.

(1990) exigia para as fileiras de emprego, além do estereótipo de “boa aparência”, ter bom nível educacional, fator distante do acesso da maioria desses negros favelizados⁴².

Com base nas argumentações acima a reflexão junto aos educadores tomou o seguinte caminho de indagação: se no auge das discussões a respeito do desenvolvimento nacional, 1950-60, a *questão do negro* foi negada como um problema de desenvolvimento econômico nacional; como se resolveria a situação na abertura democrática? Com políticas de ação compensatórias? Tais abordagens serão descritas na próxima sessão.

Em suma, os aspectos econômicos aqui levantados serviram como base teórica para conscientizar os educadores durante o curso, que no Brasil havia um projeto de Estado que poderia direcionar o desenvolvimento econômico brasileiro em um outro sentido. Obviamente, os assuntos abordados ainda carecem de pesquisas aprofundadas. No entanto, o que se pôde detectar dos aspectos econômicos, e assim aplicar como conhecimento aos educadores, foi a opção da classe dominante brasileira em pautar o desenvolvimento sem mexer nas estruturas da sociedade escravista: a continuidade dos latifúndios e ausência de um processo de reforma agrária, por exemplo.

A ANÁLISE QUANTITATIVA DAS POLÍTICAS PÚBLICAS

A sessão a seguir contém a estratégia principal do método, utilizando as ferramentas quantitativas: demonstrar com dados empíricos a ação do Estado a respeito das políticas públicas. Assim, considerando que a *questão do negro* não foi resolvida como parte do desenvolvimento nacional na década de 1950-60, tampouco no período da Ditadura militar, a análise quantitativa dos dados serve como caminho para demonstrar as ações das políticas públicas no chamado período da abertura democrática, iniciado com a Constituição de 1988. Acredita-se que ter trazido esses dados à tona e apresentá-los aos educadores pela *Educação das Relações Étnico-Raciais* colaborou para compreensão das políticas reparatórias. Veja-se a seguir a trajetória dos argumentos.

Uma das conquistas do movimento negro, em articulação com sua representação

42 O sucateamento da educação pública durante a década de 1990 alijou a população negra, maioria nas escolas públicas da periferia, da possibilidade de ascensão social por meio do nível educacional. Ver: JANUÁRIO, Eduardo. *Teoria do Capital Humano e Financiamento Educacional no Estado de São Paulo*. Dissertação de Mestrado. FFLCH-USP, Novembro de 2013.

parlamentar, foi a criação da Fundação Palmares⁴³. A questão que ressalta, contudo, (até para avaliar os aspectos econômicos das políticas afirmativas) é qual a efetiva participação da Fundação Palmares, nas políticas públicas descritas no orçamento federal. A demanda de verba significa a importância de uma determinada política na plataforma do governo. Assim, quanto, efetivamente, a Fundação Palmares, por exemplo, recebeu de destinação de verba para modificar a situação do negro? Dar-se-á um exemplo do ano de 2013, com base no Orçamento Fiscal do Governo Federal, que foi destinado às fundações. A escolha das fundações para comparar a Fundação Palmares teve como critério as especificidades e os valores. Vejamos a tabela abaixo:

TABELA 1 - Orçamento Fiscal Federal destinado às Fundações

Instituições	Finalidade	Lei	Vínculo Orçamentário	Valores em milhões de reais nominais	% do total do orçamento fiscal **
Fundação Rui Barbosa	O desenvolvimento da cultura da pesquisa e do ensino, a divulgação e o culto da obra de Rui Barbosa	4.693 06/04/1966	- Ministério da Cultura	754,181	0,032
FUNAI *	Proteger e promover o direito dos povos indígenas no Brasil	5.371 05/12/1967	- Ministério da Justiça	553,94	0,025
Fundação Palmares	Promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira	7.668 22/08/1988	- Ministério da Cultura	22,502	0,001
Fundação Alexandre Gusmão	Atividades culturais e pedagógicas no campo das relações internacionais	5.717 26/09/1971	- Ministério das Relações Internacionais	17,079	0,0009
Fundação Osório	Ministrar a educação básica e profissional aos dependentes legais de militares do Exército	9.026 10/04/1995	- Ministério da Defesa	12,291	0,0008

Fonte: BRASIL. *Orçamento da União*. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Secretaria de Orçamento Federal. Exercício Financeiro de 2013. As finalidades foram resumidas dos objetivos / missão das instituições divulgadas nos seus referidos endereços eletrônicos⁴⁴. * Fundação Nacional do Índio; ** Total do Orçamento: 2.140.255,70 (lê-se: dois trilhões, cento e

43 Cabe aqui uma nota. Já em 1983 Abdias do Nascimento no mandato de Deputado Federal falava em política afirmativa, no caso denominada de ação compensatória. O Projeto de Lei 1.332/83 visava a isonomia social do negro em relação aos demais segmentos étnicos da população brasileira. O autor acreditava que este Projeto de Lei foi o precedente para as políticas públicas afirmativas, e relata ainda que entre os mecanismos da Lei estavam as cotas nas universidades e nas empresas. O projeto foi arquivado em 1989 (conforme consulta no endereço eletrônico da Câmara dos Deputados). Ver: NASCIMENTO, Abdias do. *O negro no Congresso Brasileiro*. In: MUNANGA, Kabengele. *História do Negro no Brasil*. Brasília: Fundação Palmares/MinC, 2004. p. 140.

44 Segue os endereços eletrônicos: <http://www.funai.gov.br/index.php/quem-somos>; http://www.casaruibarbosa.gov.br/interna.php?ID_S=10; http://www.palmares.gov.br/?page_id=95; <http://www.fosorio.ensino.eb.br/index.php?fosorio=afundacao>; http://www.funag.gov.br/pt_br/institucional/funag. Acesso dia 20/02/2015, as 11:15.

quarenta bilhões, duzentos e cinquenta e cinco, vírgula setenta milhões de reais).

Como se vê na tabela acima o valor do orçamento federal em 2003 destinado à Fundação Palmares foi 22 milhões de reais, equivalente a 0,001% do total. Tal valor reflete a importância dada à problemática do negro, no quesito orçamento federal destinado às fundações. Foi possível apontar, durante a exposição aos educadores, que o valor dado à Fundação Palmares se difere a menor, do que foi repassado, por exemplo, à Fundação Rui Barbosa, esta com 0,032% do total, no valor nominal de 754 milhões. Outro valor irrisório para efetuar suas demandas é o da FUNAI com 0,025% no valor nominal de 553 milhões. O valor destinado à Fundação Palmares se aproxima das fundações ligadas ao ensino, como a Fundação Osório e a Fundação Alexandre Gama.

A análise sugere que tanto a *questão do negro*, assim como a *questão indígena*, passaram de proposição preliminar para o desenvolvimento social e econômico (proposta do ISEB), para medidas paliativas de compensação com destinação ínfima de valores (Constituição de 1988), muito menor ainda do que qualquer outra política pública cultural, como é o caso da Fundação Rui Barbosa.

A reflexão válida aos educadores, com base em tais aspectos econômicos expostos, foi pensar na importância das políticas públicas afirmativas. As políticas públicas de reparação histórica devem ir além da formalização da Lei (aspecto cultural), devem demandar recursos para a formalização da prática política (aspecto econômico). Tais recursos precisam ser significativos para as políticas universais e também significativos para as políticas afirmativas. A análise cabe também para a Lei 11.645/08; pois para efetivar a Lei, de fato, é necessário dispor de recursos que auxiliem no seu cumprimento. As tabelas, nesse sentido, serviram como um instrumento pedagógico importante para demonstrar as práticas do Estado de maneira empírica.

A Implicação Do Orçamento Nos Fatores Educacionais E Suas Consequências

Outra exemplificação primordial para tratar o tema é a própria educação. Nessa perspectiva, a abordagem pareceu aproximar toda a discussão realizada durante o curso com a especificidade dos educadores. Pois, ao refletir a respeito da dinâmica educacional no Estado de São Paulo os debates trouxeram inúmeros entendimentos empíricos vivenciados pelos próprios profissionais. Alguns

como professores e outros como alunos da rede estadual durante o contexto histórico tratado (década de 1990). A abordagem visou demonstrar como o Estado (neste caso do estado de São Paulo) tratou a política educacional; e como tais ações além de prejudicarem os pobres colaboraram para manter o *status* degradante da população negra no Brasil. A discussão diante dessa temática foi extremamente relevante ao unir o fato histórico abordado com as prerrogativas também apontadas nos textos de aporte teórico. O conteúdo a seguir serviu como suporte para a abordagem.

A Constituição de 1988 tornou obrigatória a matrícula no ensino fundamental. A exigência vinha dos órgãos internacionais, devido grande defasagem educacional no Brasil. A universalização do ensino fundamental, portanto, começou a ser aplicada na década de 1990. O problema é que, neste período no Brasil, juntamente com a expansão da escola pública, temos os ajustes neoliberais. Tais ajustes implicavam em diminuição dos gastos sociais, essas medidas ocasionaram aumento da matrícula escolar com a queda da qualidade educacional.

Quem eram esses alunos que ingressavam na escola pública na década de 1990 no estado de São Paulo? Tais alunos em sua maioria eram pretos e pardos pobres, que foram alijados da oportunidade histórica da educação formal, alguns devido ao ingresso prematuro no mercado de trabalho, para colaborar no sustento de seu lar, outros devido falta de costume da própria família no estímulo para conclusão dos estudos, ou mesmo porque não viam na escola uma saída prática para “ganhar a vida”.

Esses alunos, com uma diversidade cultural que os diferenciavam dos alunos da classe média, que até a década de 1980 frequentavam a escola pública, foram obrigados a frequentar uma escola que estava alheia a sua situação histórica diante às relações étnico-raciais. E, o mais importante, essa escola passou a receber menor repasse de verba, os professores tiveram seus salários rebaixados e a estrutura pedagógica não acompanhou os avanços tecnológicos da sociedade em questão. No caso específico do estado de São Paulo o investimento em educação se reverteu em gastos com segurança pública. Veja a disposição dos dados apresentados na tabela abaixo:

TABELA 2. Média percentual das despesas do Governo do Estado de São Paulo, 1986-2003, destinadas aos Órgãos administrativos e por Gestão Administrativa.

Despesas do Governo do Estado de São Paulo enviadas aos Órgãos Administrativos

Despesas do Governo do Estado de São Paulo enviadas aos Órgãos Administrativos				
Primeiro Período (1987-1994) Gestão PMDB		Segundo Período (1995-2002) Gestão PSDB		
	Média percentual	Órgãos	Média percentual	Variação
Educação	11,10%	Educação	7,73% (14,22)*	-28,11%
Saúde	9,03%	Saúde	6,66%	-26,25%
Ciência e Tec.	5,65%	Ciência e Tec.	6,88%	17,88%
Transporte	10,51%	Transporte	6,59%	-37,29%
Habitação	2,06%	Habitação	1,16%	-43,69%
Segurança*	7,55%	Segurança**	10,19%	25,91%
Administrativo*	34,60%	Administrativo**	*	39,96%
Total	80,50%	Total	85,66%	6,03%

: Fundação SEADE e Balanço Geral do Estado de São Paulo – Biblioteca da Secretaria da Fazenda, vários anos.

* 14,22 – valor informado no Balanço Geral do Estado; nesse percentual está incluso os gastos com inativos, que, por sua vez, não compõe as despesas do Fundo de Desenvolvimento e Manutenção do Ensino (MDE) instituídas em Lei. O percentual, de fato, utilizado no investimento em educação foi 7,73.

** Segurança: corresponde a Secretaria de Segurança Pública e Administração Penitenciária

*** Administrativo: corresponde a Administração Geral do Estado e Secretaria de Administração.

A tabela referida, também exposta na apresentação aos educadores, demonstra a significativa queda ocorrida durante o período 1995-2002 nas áreas sociais mais significativas para os pobres: a educação, a saúde, o transporte e a habitação. A opção pela política de ajuste fiscal, deliberada pelo governo federal de FHC, – para ajustar o Brasil às normas da guinada neoliberal –, trouxe consequências drásticas às áreas sociais. No quesito educação a variação de 28,11% negativa no repasse de verba equipara-se quase ao aumento na pasta de segurança pública (acréscimo de 25,91%). A lógica aqui estabelece o entendimento de que menos investimento em educação, cultura e conscientização; mais despesa com policiamento para reprimir toda a violência causada pela ausência, entre outros fatores, da própria educação.

Pois bem, juntamente com tais argumentos passou-se junto com os educadores à análise. O investimento em educação teve uma queda de 28,11% justamente quando a escola pública é obrigada a receber os alunos pobres, que em sua maioria são negros. E, em um período que a educação passa a ser um requisito básico para pleitear melhores posições no mercado de trabalho. Isso aconteceu ao acaso? Não, a pesquisa realizada a respeito do *Financiamento Educacional no*

Estado de São Paulo, aponta que houve o caráter ativo do Estado no sucateamento da escola pública em detrimento da privatização do ensino⁴⁵. Privilegiando, assim, aqueles que teriam condições financeiras de investir em educação privada. Tais fatores, portanto, ocasionaram maiores dificuldades de ascensão social à população negra. O que justifica, por sua vez, as reivindicações de políticas de ação afirmativa educacionais e uma revisão no processo de ensino-aprendizagem à população negra.

O acréscimo nas despesas com segurança pública, também foi ao acaso? Também, não! A análise quantitativa, inclusive, sugere que o governo do PSDB durante esse período optou por “manter a ordem” por meio dos gastos com policiamento e penitenciárias, ao invés de investir em educação. Essa ação política demanda reflexões a respeito da relação entre cadeia, educação e relações étnico-raciais, considerando que a maioria da população carcerária é negra⁴⁶. Inclusive, na cidade de São Paulo, as *Mães de Maio* sabem bem dessa relação⁴⁷.

Veja que esta perspectiva também se reflete nos dados nacionais:

TABELA 3 - Correlação estatística entre despesas com educação e segurança pública. Relação entre escolas públicas, privadas e cadeia - Brasil - 1994 e 2009

	1994	2009	Variação
Escola Públicas	200.549	161.783	(-)19,32%
Escolas Privadas	20.012	35.685	43,92%
Cadeia	511	1.806	253,46%

Fonte: INEP, IPEA, Ministério da Justiça InfoPen: Sistema Prisional e NEVUSP

Os dados na tabela acima demonstram a validade dos argumentos descritos nos parágrafos anteriores. Ao retomar os argumentos com base na análise quantitativa, procurou-se fazer uma revisão com os educadores, apontando: (1) queda no número de escolas públicas, devido ao seu sucateamento e à “fuga” para a escola privada daqueles que possuíam o mínimo de condições para pagar os estudos; (2) A relação da queda das escolas públicas e o aumento exponencial do número de cadeias. Embora outros fatores para o aumento das cadeias precisam ser analisados, a variação

45 JANUARIO, Eduardo. *Teoria do Capital Humano e Financiamento Educacional no Estado de São Paulo*. Dissertação de Mestrado. FFLCH-USP, novembro de 2013.

46 Os dados compilados dos anos de 2006, 2008 e 2012 apontam que a média da população carcerária informada (78%) 58% é negra e 30% é branca. Ver sobre: InfoPen, Ministério da Justiça.

47 O *Movimento Mães de Maio* luta contra a prisão indevida e o genocídio da juventude negra no Brasil. O movimento iniciou-se devido às atrocidades ocorridas em maio de 2006, data em que muitos jovens, (cerca de 500) em poucos dias, foram assassinados por grupos de extermínio com forte suspeita de participação de Policiais Militares.

de 253,56% é, de fato, alarmante.

Nessa perspectiva, a reflexão ocasionada permitiu afirmar que as políticas públicas deliberadas atingem diretamente a população negra. Concluindo-se que o racismo, por ser um fator estruturante, determinou o rebaixamento histórico do valor pago ao trabalho do negro. Primeiro porque era negro, visto até o início do século XX, cientificamente como inferior; depois, “livre” da lei científica do estereótipo, por não ter educação. No entanto, percebe-se que as escolhas das políticas públicas do período pós-Ditadura militar, que são econômicas por demandarem orçamento, estão ainda privando essa população de valorizar sua força de trabalho.

RESULTADOS OBSERVADOS.

O que se pretende nesta seção é descrever algumas observações a respeito dos debates e discussões realizados durante o curso. Obviamente, não será possível medir quantitativamente o resultado do curso (até porque a percepção é subjetiva), mas os relatos descritos servem para que o leitor tenha a dimensão do retorno obtido pelo método de formação aplicado.

Uma das propostas iniciais do curso específico, *Racismo Institucional: aspectos econômicos das relações étnico-raciais*, era dar continuidade ao curso de *Introdução à Educação das Relações Étnico-raciais*, ministrado durante o segundo semestre de 2014. Todavia, devido aos trâmites burocráticos a condicionalidade, da participação no curso de introdução não foi atrelada ao curso específico. Assim, a maioria dos participantes do curso específico não tinha participado do curso de introdução. Tal fato fez com que alguns aspectos conceituais em torno do tema racismo (já tratados no curso de introdução), como raça, estereótipo, fenótipo, identidade, entre outros, tivessem que corresponder com algumas explicações vinculadas ao tema do curso específico.

Ao tratar os conceitos do racismo ficou saliente que entre os educadores havia três percepções do tema. As observações se resumem em: (1) aqueles que conheciam o racismo, se identificavam com o tema e procuravam aprimorar seus conhecimentos sobre (média de 60%), (2) aqueles que conheciam o tema, mas que nunca tinham se aprofundado ou estudado a respeito; e ficaram abismados com os dados e com o fato de não conhecerem a história do tema (média de 35%); e (3) aqueles discordavam do tema, argumentando que tratar o racismo como temática educacional seria uma maneira de acentuar o racismo (média de 5%, ou duas pessoas por curso).

Outra observação realizada na interação com os educadores, e também em alguns relatórios escritos por eles, foi a ausência de conhecimento da própria História do Brasil. Inclusive, conduzindo a momentos de importantes discussões a respeito da ínfima participação da disciplina de História na formação da educação básica no Brasil. Desse modo, ao resgatar os aspectos histórico-econômicos das relações étnico-raciais no Brasil, além de abordar parte da história do negro, o curso forneceu aos educadores subsídios para uma reflexão crítica da história oficial brasileira contida em vários livros didáticos ainda em circulação.

Durante os encontros, os vários exemplos do cotidiano escolar dos educadores ilustraram características do racismo. Entre os assuntos elencados, os preconceitos ligados ao cabelo, sobretudo o cabelo feminino, foram os de maior repercussão. Os debates relacionados à problemática do cabelo reforçaram a importância da abordagem de gênero para o tema, considerando que no quesito discriminação, a mulher negra sofre ainda maiores problemas de identidade devido à hegemonia do “cabelo liso”.

Já, a respeito dos aspectos econômicos das relações étnico-raciais, o relato de uma professora de educação infantil, participante do curso da DRE Santo Amaro, serve para ilustrar e resumir o que se observou como resultado do curso: a mudança de olhar para a realidade social e, portanto, da abordagem dos problemas pedagógicos dos alunos negros⁴⁸. Acompanhe a descrição do relato a seguir.

Seguindo o caminho para casa de ônibus, – de uma travessa da Av. Washinton Luiz para o terminal Jabaquara – após a participação no curso, por volta das dez horas da noite, a referida professora contou que próximo à favela Alba – localizada nas imediações do metrô Jabaquara – pela janela do ônibus avistou um de seus ex-alunos. O garoto de sete anos de idade, negro de pele escura, de pés ao chão andava pela calçada sozinho. Segundo a professora, embora o ônibus tenha passado em uma velocidade média, ela percebeu que ele estava pedindo algo para as pessoas em um ponto de ônibus. Nesse momento, ela lembrou-se que esse aluno, no período em que esteve matriculado na escola em que ela lecionava, apresentou diversos problemas de alfabetização e de convívio. A mãe do garoto, sempre quando chamada para comparecer à escola justificava a ausência devido ao emprego.

48 Vale salientar que durante o curso abordou-se também a problemática sobre quem é negro no Brasil. Portanto, aluno negro aqui se refere ao aluno que pode ter a pele clara (as vezes chamado de branco), ou a pele escura, mas que devido ao racismo instituído historicamente, por consequências de seus familiares, encontra-se num processo de exclusão social. Porém a cor, no racismo brasileiro, ainda é a identificação primordial para a caracterização do negro, portanto, quanto mais escura a pele, maior a discriminação.

Como havia acabado de sair do curso, cuja reflexão direcionava a pensar as consequências econômica à população negra, a professora relacionou os problemas sociais vivenciados por aquele garoto com o conhecimento adquirido. Segundo ela, o olhar e a percepção da história das relações étnico-raciais poderiam modificar a abordagem em relação aos alunos negros. Pois, ao compreender o abismo étnico-racial na História do Brasil, ela percebeu que a maneira de tratar os problemas pedagógicos tem que estar articulada à realidade econômica e racial do aluno.

Tal relato serviu como exemplo para reforçar aos demais educadores o conhecimento aplicado. O fato da população negra ter sido excluída da possibilidade de maiores oportunidades durante a história, e essas ações políticas serem institucionalizadas pelo Estado brasileiro, faz com que as ações antirracistas também considerem tais fatos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“*A constatação incontornável que se apresenta é que nascer de cor parda ou de cor preta (ou indígena) aumenta de forma significativa a probabilidade de um brasileiro ser pobre*”⁴⁹. Essa frase, cunhada por Ricardo Henriques, marca a trajetória dos primeiros estudos sobre economia e racismo no século XXI. Publicado pelo Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada (IPEA), o artigo retrata as consequências econômicas da escravidão aos negros no Brasil. Caminho este já trilhado no final do século passado por Carlos Hasenbalg, Nelson do Valle Silva e Wilson Barbosa, entre outros⁵⁰. Os dados quantitativos trabalhados por tais pesquisadores apontam que existe a correlação direta entre cor e classe social no Brasil. Desta maneira, a característica do racismo anti-negro não deriva apenas do racismo no ambiente familiar, mas, de uma desumanização diante todos os circuitos do sistema social, excluindo-o, sobretudo, da possibilidade material⁵¹.

Assim, quando se pensa nas práticas de políticas públicas de ação afirmativa sobre as relações étnico-raciais no Brasil, além do aspecto cultura (conhecimento, ensino e aprendizado), os

49 HENRIQUES, Ricardo. *Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90*. Texto para discussão nº 807. Rio de Janeiro: IPEA, Julho de 2001. p. 11.

50 Entre aqueles que discutiram as relações étnico-raciais e as consequências econômicas estão: BARBOSA, Wilson do Nascimento. *Crisálida: aspectos histórico-econômico do fim da escravidão no Brasil, 1850-1888*. Tese de Livre Docência. FFLCH-USP, 1994. HASENBALG, Carlos Alfredo. SILVA, Nelson do Valle. *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1992.

51 BARBOSA, Wilson do Nascimento. *O negro na economia brasileira: Da colônia ao Umbrais do século XXI*. In: MUNANGA, Kabengele (org). *História do Negro no Brasil*. Brasília: Fundação Palmares / MinC, 2004. p. 76-104. O autor faz um balanço do negro na economia brasileira, apontando as características do racismo peculiar.

aspectos econômicos (orçamento) devem ser considerados. Pois, para alcançar a reparação é primordial dispor de recursos financeiros para tal. E, historicamente, tais recursos sempre foram negados à população negra. As políticas afirmativas devem, no âmbito das administrações públicas, receber atenção “afirmativa”, diferenciando das práticas das políticas universais⁵². Caso contrário, teremos as Lei como “letra morta”, e o verdadeiro objetivo da Lei 10.639/03, conscientizar a sociedade brasileira da diversidade de sua história por meio da História da África e de seus descendentes, não será de fato atingido. Faz-se necessário orçamento fiscal específico com critérios específicos, incluindo a fiscalização para tal.

Acredita-se que o caminho para a conscientização dessa necessidade também se faz pela formação de educadores. O método de abordar a partir dos aspectos econômicos colabora na produção de um aprendizado crítico e libertário e extremamente proveitoso.

Por fim, os cursos de formação para a educação étnico-racial são estratégia mais que necessária para o desenvolvimento do país. Onde o curso tem acontecido, no caso da rede municipal de educação da cidade de São Paulo, foi possível, inclusive, vislumbrar a proximidade do sentido do termo diversidade. Sinto-me, mesmo que desafiado, satisfeito por ter participado deste momento histórico na cidade de São Paulo, esperando que o método de abordagem aqui exposto colabore para as próximas empreitadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBER, William J. *Uma história do pensamento econômico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979
- BARBOSA, Wilson do Nascimento. *Crisálida: aspectos histórico-econômico do fim da escravidão no Brasil, 1850-1888*. Tese de Livre Docência. FFLCH-USP, 1994.
- BARBOSA, Wilson do Nascimento. *Cultura Negra e Dominação*. São Leopoldo RS: Unisinos, 2002.
- BARBOSA, Wilson do Nascimento. *O negro na econômica brasileira: Da colônia ao Umbrais do século XXI*. In: MUNANGA, Kabengele (org). *História do Negro no Brasil*. Brasília: Fundação Palmares / MinC, 2004.
- BARBOSA, Wilson do Nascimento. *A Discriminação do negro como fato estruturador do poder*. Revista Sankofa, USP. Número 3, página 71, 2009.

52 É importante conotar que as políticas públicas afirmativas somente fazem sentido com a eficácia das políticas universais. Caso contrário, salvam-se um número X de vidas, pelas políticas afirmativas; e perdem-se 100 vezes X de jovens negros mortos pela violência cotidiana.

- BIELSCHOWSKY, Ricardo. *Pensamento Econômico Brasileiro: o ciclo ideológico do desenvolvimento*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BRASIL. Lei 10.639.03. Conselho Nacional de Educação. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*.
- BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. *Desenvolvimento e crise no Brasil: entre 1930 e 1967*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. VAIFAS, Ronaldo. (orgs.). *Domínio da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.
- CHOR, Marcos Maio (org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ / CCBB, 2006.
- DOMINGUES, Petrônio J. *Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: SENAC, 2004.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários a prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- FURTADO, Celso. *A pré-revolução brasileira*. Rio de Janeiro, Editora Fundo de Cultura, 1962.
- HASENBALG, Carlos Alfredo. SILVA, Nelson do Valle. *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1992.
- HENRIQUES, Ricardo. *Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90*. Texto para discussão nº 807. Rio de Janeiro: IPEA, Julho de 2001.
- JACINTO, Ramatis. *O negro no mercado de trabalho em São Paulo pós-abolição, 1912-1920*. São Paulo, Nefertit, 2014.
- JANUÁRIO, Eduardo. *Teoria do Capital Humano e Financiamento Educacional no Estado de São Paulo*. Dissertação de Mestrado. FFLCH-USP, Novembro de 2013.
- MARX, Karl. *O manifesto comunista*. 17ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.
- MORAIS, Reginaldo C. *Celso Furtado, o subdesenvolvimento e as ideias da CEPAL*. São Paulo: Ática, 1995.
- MYRDAL, Karl Gunnar. *O Estado do futuro: planejamento econômico nos estados de bem-estar e suas implicações internacionais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.
- NASCIMENTO, Abdias. *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro: Ed EDR, 1968.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O negro no Congresso Brasileiro*. In: MUNANGA, Kabengele. *História do Negro no Brasil*. Brasília: Fundação Palmares/MinC, 2004.
- PAIXÃO, Marcelo. *Nada haver ou Tudo haver? Diálogos entre a questão desenvolvimento e a questão do negro no Brasil*. IN: SICSÚ, João (org.) *Novo-desenvolvimentismo: um projeto*

nacional de crescimento com equidade social. Barueri, SP: Mannole, 2005.

PETRONE, Maria Teresa. *História Geral da Civilização Brasileira, O Brasil Republicano*, v 2: sociedades e instituições (1889-1930) PINHEIRO, Paulo Sergio (et al.) – 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Capitalismo e Revolução Burguesa no Brasil*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 1997.

TOLEDO. Caio Navarro. *ISEB: Fabrica e ideologias*. São Paulo: Editora Ática, 1978.

WEINSTEIN, Barbara. *(Re) formação da classe trabalhadora no Brasil, 1920-1964*. Tradução: Luciano Machado. São Paulo, Cortez, 1999.

Racismo e Intolerância Religiosa: Representações do Xangô nos jornais de Maceió entre 1905 e 1940

Lwdmila Constant Pacheco⁵³

Resumo: Esse trabalho busca explicitar as expressões linguísticas com que o Xangô em Maceió foi representado nos jornais de grande circulação, principalmente no Jornal de Alagoas, entre os anos de 1905 e 1940. O objetivo é destacar o discurso racista com que se referiam às religiões de matriz africana e de como esse se expressava em práticas racistas que incitaram a violência ocorrida no ano de 1912 e o seu prolongamento no tempo, com maior intensidade nos anos de 1930. Tal constatação tem o intuito não só de demarcar o racismo na linguagem escrita da mídia da época, como provocar a discussão sobre as consequências em relação à incitação da violência. Isto é, compreender a função que a linguagem exerce na formação de concepções enraizadamente racistas e eurocêntricas na população alagoana das primeiras décadas do século XX.

Palavras-chave: Racismo; intolerância religiosa; Maceió.

Abstract: This work seeks to clarify linguistic expressions with the Shango in Maceió was represented in major newspapers, mainly in the Journal of Alagoas, between the years 1905 and 1940. The aim is to highlight the racist discourse that refer to religions with African roots and how this was expressed in racist practices that incited the violence in 1912 and its extension in time, with greater intensity in the 1930s. This finding is intended not only to demarcate racism in the written language of the media of the time as provoke discussion about the consequences in relation to incitement of violence. That is, to understand the role that language plays in the formation of racist and Eurocentric conceptions in population in Alagoas in the early decades of the twentieth century.

Keywords: Racism; religious intolerance; Maceió.

INTRODUÇÃO

No fim do século XIX a abolição da escravatura negra no Brasil se tornou inadiável por pressões internacionais. Estas exigiam o fim da escravidão por ser este sistema contrário aos interesses relativos do livre comércio ansiado pela Europa. Também por interesses nacionais

53 Psicóloga formada pela UFAL, pós graduada em História Social do Poder pela UFAL, mestra em Psicologia Social e Política pela Universidade Federal de Sergipe.

abolicionistas surgiu a necessidade de decidir qual o destino da população negra que, à época, tinha se transmutado em um “empecilho” à formação nacional, que se pensava branca e europeia. Além do que, segundo Conrad, o espírito rebelde dos escravizados refletido através de fugas, formação de quilombos, assassinatos de senhores, suicídios, etc, principalmente nas últimas décadas da escravatura, foi mais um fator de fragilização do escravismo (1978, p. 18).

A transição do trabalho escravo para o assalariado foi pensada, a princípio, através da disciplinarização do ex-escravizado e seus descendentes, além de pobres em geral, no sentido de prepará-los para o trabalho livre. Porém, tal perspectiva foi substituída sob a influência das teorias científicas raciais produzidas na Europa e nos Estados Unidos, que defendiam hierarquias raciais que posicionavam o negro e o indígena numa condição inferior. O racismo se legitima, já que teorias defendem que negros e indígenas impedem o progresso de uma dada sociedade, e a miscigenação gera a degeneração das “raças mais evoluídas” (AZEVEDO, 2008). Tais teorias ganham espaço entre intelectuais e autoridades políticas legitimando o racismo.

Através da perspectiva do racismo científico inicia-se o estímulo a imigração como estratégia de substituição física dos escravizados e pobres em geral. Segundo Azevedo (2008), o projeto imigrantista com intuito de trazer mão-de-obra livre em substituição à escrava começou a ser praticado em São Paulo em 1840 na fazenda Ibicaba, do senador Nicolau Vergueiro. Nessa época, o tráfico de africanos diminui por conta de sua ilegalidade. A transição da escravidão para o trabalho livre ganhou assim, a perspectiva da substituição da mão-de-obra dos escravizados.

Em Alagoas, o bacharel em Direito e deputado pelo Estado em 1861, Aureliano Cândido Tavares Bastos, era um dos grandes divulgadores das reformas políticas e sociais. Entre essas reformas, destacava-se a questão relativa à criação de condições propícias para a vinda massiva de imigrantes, fundando a Sociedade Internacional de Imigração. Segundo Tavares Bastos, com a abolição vindoura, era preciso reparar os estragos do sistema escravista, estragos estes que eram supostamente degradantes por culpa do próprio escravizado que, em sua condição inferior, degradava o trabalho.

A população negra e mestiça, desprezada pelo trabalho formal, se estabeleceu nos bairros periféricos da capital alagoana – Maceió, sobrevivendo de trabalhos informais na sua maioria. Essa “informalidade”, (AZEVEDO, 2008), ao invés de causar invisibilidade provocava uma ameaça constante, visto que a população negra, excluída das instituições sociais dominantes, detinha certo

grau de autonomia que escaparia a coibição das leis repressivas. A resistência seria uma força desproporcional que subverte a opressão através de bricolagens (CERTEAU, 1998). Isto é, a opressão, uma força superior à resistência, pressiona os oprimidos que, como única opção, criam formas de corromper a opressão cotidiana através de sua reinterpretação.

O que aparentava uma harmonia racial e social se revelava um *apartheid* simbólico em que a geografia e as formas de valorização cultural e estética tendiam a marginalizar a população de descendentes de africanos, ex-escravizados. Ao mesmo tempo em que se aumentava a tensão provocada pela repressão. Dessa forma, surgiam manifestações de intolerância por parte dos dominantes - oficiais e extra-oficiais, que de naturalizadas não eram contestadas, como a proibição da capoeira (Código Penal, Decreto número 847, de 11 de outubro de 1890) e o combate aos feiticeiros, ficando proibidos os chamados baixo espiritismo, magia e curandeirismo pelo Código Penal de 1890. Assim, a passagem do século XIX para o século XX estruturou novas formas, mais sutis, de exclusão e discriminação.

Um evento acontecido em Alagoas no início do século XX deixou marcas permanentes na cultura local, que renega ou invisibiliza sua herança africana: O “Quebra de Xangô” ocorrido no ano de 1912. Tal evento de extrema violência foi forjado ou “justificado” na consciência das elites graças a uma linguagem racista, a princípio sutil e subliminar que, posteriormente, ganhou caráter direto e escancarado, expresso em panfletos e jornais de circulação local encabeçado por um grupo político de oposição ao governador vigente. O intuito foi não só relacionar o dito governador às práticas afro-religiosas, como fomentar uma higienização racial. Pois, como descreve Félix Lima Junior (2001, p.133), *Era necessário derrubar a situação dominante, “salvar” a terra de Floriano (...)*. Tal linguagem ganhou familiaridade à população da época que convivia com os negros, negras e suas nuances cultural-religiosas com uma espécie de asco comedido. Insuflada pelos jornais, alguns setores da população se vê despida de culpa e pudor, assumindo a condição de massa de manobra, execrando as casas de Xangô de Maceió e cidades circunvizinhas.

A PRESENÇA NEGRA EM ALAGOAS NA PASSAGEM DO SÉCULO XIX PARA O XX

Alagoas era uma região localizada ao sul da Capitania de Pernambuco até o ano de 1817, quando se emancipou tornando-se Capitania de Alagoas. Eleita comarca no ano de 1774, Alagoas já

mantinha focos de povoamento desde o século XVI, a exemplo de Penedo, fundada em 1575, e Porto Calvo em 1585. Segundo Lindoso (2011), de Penedo partiu a conquista dos sertões alagoanos, e de Porto Calvo, a sociedade tutelar dos donos de terras, de escravizados e de fábricas de açúcar. Nessa época, a escravidão negra servia, principalmente, para o cultivo da cana de açúcar, matéria-prima que foi essencial para o desenvolvimento dos engenhos banguês. E foi graças ao processo de destruição do Quilombo dos Palmares, a partir de 1664, com a distribuição das terras quilombolas para a devida colonização, que foi se *formando a antiga Capitania de Alagoas* (LINDOSO, 2011, p. 45).

Apesar da constante tensão entre negros e brancos, senhores e escravos e da hierarquia da cor estabelecida no país durante a escravidão, que legitimava a opressão e as constantes contra-ofensivas dos oprimidos, constata-se que na Alagoas do período imediatamente após a abolição, havia uma espécie de “pseudotolerância” para com essa população que afirmava a cultura afro-brasileira. Essa tolerância era sustentada, dentre várias hipóteses, pelo medo sentido pelos hegemônicos ainda como uma herança escravista, onde a quilombagem (MOURA, 2001) gerava uma tensão constante entre os senhores de escravos e suas “peças”. Esse medo dizia respeito à ameaça dos quilombos e das rebeliões do contingente escravizado, que era numericamente superior aos brancos livres e escravagistas.

Ianni (1978) concorda que o medo sentido pelos colonos no período escravocrata instigava a violência praticada contra os escravizados, que eram sua propriedade ao mesmo tempo em que eram seus inimigos. Porém, para ele, essa justificativa precisa estar associada à condição do sistema vigente que tinha a escravidão como sistema de produção de mais-valia absoluta. O escravizado é, ao mesmo tempo, produto e força de trabalho. Com isso, é alienado duplamente: como pessoa, enquanto propriedade do senhor, e em sua força de trabalho, faculdade sobre a qual não pode ter comando.

Esse medo colonial se estende para o período pós-abolição reformulado, assim como as estratégias de exclusão da população negra. Havia um controle das manifestações culturais negras por parte das autoridades legais (RAFAEL, 2004). Por mais que se proibisse a capoeira, a religião de matriz africana, e outras manifestações, elas foram rodeadas de um misticismo ameaçador que provocava na população branca (ou que assim se considerava) um respeito forçado.

Assim, como um respeito construído através do desconhecido que gera medo, também a

condição cultural brasileira e, mais especificamente, a alagoana de influência africana, cria uma particular familiaridade que induz a convivência, mesmo que invisível, dessas variações culturais.

Porém, mesmo adquirindo um jeito de andar e falar de herança africana, mesmo havendo a presença africana na cama, mesa, musicalidade e do misticismo no catolicismo popular (FREYRE, 2001), mesmo existindo também esse comportamento amedrontado e/ou familiarizado que fazia com que parte da população alagoana tolerasse a presença negra na melanina dos corpos, batuques de atabaques, roupas de axé e demais manifestações da resistência africana, em determinado momento histórico de Alagoas, se torna valorizado o repúdio a essa presença.

POLÍTICA OLIGÁRQUICA E MISTICISMO: EUCLIDES MALTA E O XANGÔ EM ALAGOAS, 1912

Após um longo período militarista no Brasil, Prudente de Moraes assumiu o governo federal e, como relata Apratto (2009, p. 73) (...) *foi desmontando a estrutura criada no governo anterior e desmilitarizando o país; por isso, sofreu forte reação jacobina*. O liberalismo que preconiza a descentralização do poder central promoveu autonomia aos Estados que, *marginalizando as camadas populares, derrotando os últimos inconformados monarquistas e os republicanos militaristas* (APRATTO, 2009, p. 74), fez das elites agrárias estaduais o centro do controle governamental nos estados do Brasil. Todos os possíveis cargos políticos/governamentais foram, nesse período, ocupados por membros de famílias tradicionais.

Com capital financeiro suficiente para ser convertido em capital social (BOURDIEU, 2007), isto é, poder político, essas famílias instauraram um comportamento de submissão e dependência entre seus membros e o eleitorado. Criou-se a tradição do coronelismo e seus currais eleitorais, caracterizando a República brasileira como oligárquica.

Em Alagoas, estabelece-se a oligarquia Maltina que durou doze anos. Euclides Malta foi um político sertanejo do município de Mata Grande, casado com a filha do renomado Barão de Traipú, governador do Estado de Alagoas entre 1891 e 1897, e que com seu prestígio ajudou a eleger o genro governador de Alagoas em 12 de junho de 1900. Seu governo foi marcado pelo controle partidário, dos órgãos municipais, pela prática clientelista, pelo nepotismo e patrimonialismo. Porém, apesar de uma postura caudilhesca, Euclides Malta se mostrou um diplomático líder de

Estado ao estabelecer alianças com representantes de segmentos hegemônicos, criando um clima pacífico entre as classes agrárias, fornecendo ajuda a instituições e prestigiando a Igreja Romana (APRATTO, 2009).

A liderança de Euclides Malta no Estado se estendeu mesmo quando seu irmão o sucedeu entre 1903 e 1905, à medida que sua própria reeleição estava impossibilitada por questões de ordem constitucional. Para superar a impossibilidade de permanecer no governo, promoveu uma reforma institucional com intuito de se tornar independente do sogro e se reeleger. Tal reforma foi possibilitada pelo clientelismo (a chamada “política dos governadores” instituída pelo presidente Campos Salles, que governou de 1898 a 1902. Tal manobra gerou um rompimento com o sogro e críticas na sua própria base de apoio, além do fortalecimento da oposição liderada por José Fernandes Lima. Mesmo havendo uma reaproximação de genro e sogro no ano de 1906, o que garantiu a eleição de Euclides Malta para o governo do Estado novamente, o desgaste de governo tão longo somado às mudanças nacionais, como a volta do militarismo à presidência nacional, fez com que as oligarquias fossem perdendo força.

Uma campanha anti-oligárquica se iniciou no país e em Alagoas ganhou força no ano de 1911 principalmente após a oposição divulgar o nome de Clodoaldo da Fonseca para a candidatura do Estado – figura popular, parente do então presidente da República Hermes da Fonseca e pertencente ao exército. Fernandes Lima, um dos oposicionistas, aproveitou a situação de mudança no Estado e de insegurança do governo vigente para, em dezembro de 1911, insuflar a população a não mais pagar os impostos, aumentando ainda mais o clima de desorganização e conflito na sociedade alagoana. Segundo Júnior (2001), tal ação foi praticada através de boletim distribuído pela cidade de Maceió pelos membros da *Liga dos Republicanos Combatentes*, que dizia que os impostos municipais e estaduais eram ilegais e exorbitantes e que, se a população não os pagasse diminuiriam os valores de compra e venda de gêneros alimentícios em todo o Estado.

Sofrendo com o crescimento oposicionista que finalmente se organizava numa força política graças às manobras de alteração da constituição para favorecer a oligarquia maltina e o afastamento de Euclides Malta do seu sogro, o Barão de Traipú, o governo passou a se defender publicamente quanto aos ataques sofridos, como mostra o jornal *A Tribuna* no dia 12 de maio de 1905:

Já não se pode contestar que a posse absoluta da verdade que nos assiste,

nos dá o direito de censurarmos a facilidade com o oposicionismo, baldo de razões para manter-se, architecta factos a seu bel prazer afim de armar effeito. Um prova iniludível do nosso asserto resulta do contraditório artigo do Correio de hontem, no qual os nossos adversário revelaram a sua fraqueza para corresponder na altura que eram obrigados ao repto que lhes lançamos, desafiando-os a que exhibissem as provas dos actos attentatórios dos direitos dos nossos concidadãos, commetidos pelo criterioso e honrado sr. dr. governador do estado.⁵⁴

Somaram-se às críticas da imprensa aos governistas, boletins distribuídos à população e a instalação no dia 17 de dezembro de 1911 da já citada Liga dos Republicanos Combatentes em Homenagem a Miguel Omena, uma espécie de *guarda revolucionária popular* (APRATTO, 2009, p. 97) que tornou ainda mais tensa a disputa pela predileção nas eleições vindouras. A Liga, comandada pelo militar reformado do Exército, Manoel Luís da Paz, encabeçou várias ações atacando o governo vigente. Após poucos dias de sua fundação, reuniu-se no Mercado forçando comerciantes a fecharem suas lojas e barracas e encerrarem seu expediente às 9 horas da manhã, invadindo, posteriormente, a residência do intendente da capital, Luís Mascarenhas. Segundo Júnior (2001), para estabelecer o pânico na cidade, grupos de desordeiros capitaneados pelos combatentes da Liga, fizeram fechar às pressas o Mercado Municipal na véspera de natal do ano de 1911. Também, no intuito de fazer o intendente Dr. Luiz de Mascarenhas renunciar ao cargo, o insultaram e chegaram a (...) *fazer uma diversão, à bala, em frente a residência do gestor dos negócios municipais* (JÚNIOR, 2001, p. 154).

Euclides Malta, nesse momento, pediu para a polícia intervir nos comícios antigovernamentais e provocou uma “guerrilha” na capital alagoana. Pois, a quantidade de opositores entre populares se tornava cada vez maior e mais ensandecida. Pessoas ligadas ao governo se mudaram para o interior por medo da invasão de suas casas. Os membros da Liga invadiram também o Palácio dos Martírios, desarmando os guardas e expulsando o chefe do Executivo, que se refugiou em Recife; também alvejaram a casa do vice intendente.

O governo federal, a pedido de Euclides Malta, interveio na balburdia alagoana pedindo a Clodoaldo que retirasse sua candidatura em nome da pacificação do Estado. Este não o fez, ao contrário, oficializou sua candidatura pelo Partido Democrata, tendo Fernandes Lima como vice.

Promessas salvacionistas da oposição cooptaram a maioria da população e incitarem a

54 A Tribuna. *Oxalá*. 12 de maio de 1905, p. 2. Catálogo Odè-Ayé.

propaganda negativa contra a oligarquia Malta, não negando esforços para demonizá-la. Cidades do interior também aderiram à campanha anti-maltina – União dos Palmares, Viçosa, Capela e Penedo – e até Delmiro Gouveia, empresário do sertão do Vale do São Francisco, simpatizou com a causa e a apoiava às escondidas.

A oposição, que já tinha atacado Euclides Malta por todos os lados não podia deixar de atacar sua suposta ligação com as Casas de religião de matriz africana, os chamados Xangôs. Euclides Malta, assumidamente católico, era associado extra-oficialmente às Casas de Xangô, em grande número pela capital nesse período. Assim, através dessa rede de relações e a inevitabilidade da deposição do governo, como um ato de desforra final, as Casas de Xangô foram atacadas pelos populares e praças da guarnição, que quebravam tudo o que encontravam e recolheram à cadeia os mais afamados pais de santo.

Tal fato, herdeiro de um processo de sublevação contra o governo vigente, teve seu ápice em fevereiro de 1912, e serviu como alavanca política para a destituição definitiva de Euclides Malta do governo. Parte da sociedade alagoana que já se encontrava insatisfeita com a situação econômica do Estado e após a campanha de desmoralização do governo, viu sua moral cristã ser atacada com a presença da religião africana não só nas ruas da cidade de Maceió, mas como mantenedora de Euclides Malta no poder.

Euclides Malta, que saiu de Maceió em busca de apoio, ainda voltou do Rio de Janeiro escoltado, tentando reassumir seu cargo. Mas além de todas as formas de rechaço com que fora recebido (vaias, comércio fechado, sinos de finados tocando nas igrejas, ovos podres e lamas de sururu) teve a morte de manifestantes a mando do tenente Brayner que veio defender o governador do Estado. O próprio Brayner foi ferido fatalmente no confronto, além do jovem advogado Bráulio Cavalcante. Assim, sem perspectiva de se manter no poder, Euclides Malta parte para Pernambuco e nunca mais volta a Alagoas, findando sua longa oligarquia.

Os objetos ritualísticos do Xangô que não foram quebrados e queimados durante a devassa de 2 de fevereiro de 1912 serviram a uma exposição de zombaria através de passeatas pela capital e ficaram expostos com a mesma intenção no Jornal de Alagoas. Tais objetos foram doados posteriormente pela Liga dos Republicanos Combatentes ao Museu do Comércio, gerido naquele ano de 1912 pela Sociedade Perseverança de Auxílio. Em 1940, a Sociedade Perseverança de Auxílio, doou tais objetos ao Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas (IHGAL) onde

permanecem atualmente (RAFAEL, 2004).

O episódio de 1912 marcou uma espécie de “estado de sítio” no Estado em relação ao Xangô. Algumas Casas de Xangô tradicionais se mudaram de Alagoas, outras se desfizeram ou silenciaram-se, criando estratégias para sobreviver no sentido de passarem despercebidas à perseguição, visto que o evento de 1912 não foi um evento isolado: a perseguição se manteve durante um longo tempo com prisões, torturas, delações e interrogatórios, instituindo-se o que denomina Douglas Apratto, como um “terrorismo político-religioso” contra os adeptos dos cultos de matriz africana, impedindo a sua reorganização.

Por ainda haver perseguição, e por medo dela se repetir, criou-se uma nova modalidade de executar os cultos de matriz africana em Alagoas. Segundo Gonçalves Fernandes (1941), sem sons, batuques, escondidos nos quintais das casas: estabelecer-se-ia o “xangô rezado baixo⁵⁵”. Porém, há controvérsias sobre o silenciamento, pelo menos no sentido total, dos Xangôs em Alagoas, visto que fontes de jornais informam que anos após o Quebra de Xangô, algumas Casas eram novamente invadidas pela polícia por causa do barulho que provocavam e incomodavam a vizinhança.

A IMPRENSA E SUA FUNÇÃO LEGITIMADORA DA PERSEGUIÇÃO DOS XANGÔS

Foi durante a elaboração das reformas constitucionais brasileiras que foi instalada em Maceió a primeira tipografia, na década de 1920. Segundo Craveiro Costa (1931), o Íris Alagoense foi o primeiro jornal a ser publicado no Estado, circulando as quartas e aos sábados, e se definia como um jornal político, literário e mercantil. Porém, como Craveiros Costa relata, o jornal com suas matérias anônimas, refletia sua opinião sobre os tumultos da época no Estado, além de expor intrigas das disputas que ameaçavam reputações, provocando conflitos pessoais entre figuras públicas. No final do século XVIII e começo do século XIX surgiram cerca de 500 jornais e periódicos em Alagoas (COSTA, 1902 *apud* MACIEL, 2004). O autor define a imprensa como um apêndice da política, visto que seu surgimento está diretamente ligado a interesses de grupos oligárquicos. Assim, as notícias que se registram nos jornais tendem a orientar opiniões em favor

55 Título registrado por Gonçalves Fernandes quando da visita à Maceió em 1930, descrito por ele como: ritual discreto, sem atabaques, sacrifícios de animais ou grandes festividades públicas com um toque de sincretismo veementemente marcado (FERNANDES, 1941).

deste ou daquele grupo. Craveiro Costa (1931) assim, nos mostra que desde sua fundação a imprensa em Alagoas sempre teve seu partidarismo político, e isso não mudou no século XX.

No início do século XX, quando Euclides Malta ascendeu ao poder, os opositoristas se dispersaram, resistindo apenas alguns radicais que não faziam *propriamente a política partidária*, mas manifestavam-se no Jornal de Debates (COSTA, 1931, p. 125). Dentre os opositoristas que escreviam no Jornal de Debates encontram-se o próprio Craveiro Costa e o Barão de Traipú, que aderiu a oposição no momento em que Euclides Malta colocou seu irmão, Joaquim Paulo Vieira Malta, em seu lugar como governador do Estado. Também servindo a oposição dissidente, surge o jornal Correio de Alagoas em 1904, dirigido por Angelo Neto e Craveiro Costa.

A favor da situação política dominante, tem-se o jornal A Tribuna, sob a redação de Carlos Valente, Seipião Jucá, Bernadino Ribeiro e Alfredo de Maia. Além desses dois jornais que ocupavam posições distintas e disputavam a preferência política dos alagoanos, havia o Gutenberg que se assumiu um período neutro. Porém, segundo o próprio Craveiro Costa, o poder de Euclides Malta era tão grande que o único jornal de oposição, Jornal de Debates, foi suprimido e anulado. Alguns poucos redatores conseguiram se eleger deputado federal, como Angelo Neto, e outros debandaram para o lado de Euclides Malta.

Quando da sucessão de Joaquim Paulo Vieira de Malta por seu irmão Euclides Malta para o governo do Estado nas eleições de 1906, novamente se configurou uma oposição organizada que teve no jornal Correio de Alagoas sua arma de denúncia e combate a oligarquia maltina. Forma-se com isso, o velho partido Democrata como oposição, e seus partidários fundam o Correio de Maceió em agosto de 1906. Mas, Euclides Malta vence as eleições e governa por 3 anos, decidindo por se recandidatar na eleição seguinte. Surge então, o Jornal de Alagoas como periódico de oposição, tendo como diretor e redator o republicano radical Luiz Silveira.

Os jornais que nos interessam no momento, são os que atuaram como protagonistas pela disputa ao governo do Estado de Alagoas entre 1911 e 1940. São eles, o jornal A Tribuna, que divulgava notícias e opiniões a favor do governo de Euclides Malta, e o Jornal de Alagoas, fundado em 31 de maio de 1908 pelo jornalista pernambucano Luiz da Silveira, conhecido como *O espantinho das oligarquias*, apelido que ganhou por ter orientado sua linha editorial para uma crítica constante da administração de Euclides Malta (RAFAEL, 2004, p. 12). O jornal A Tribuna era o órgão oficial do Partido Republicano de Alagoas e responsável pela divulgação do expediente

do governo, ou seja, daqueles dados formais a partir dos quais é possível a recomposição de uma “memória oficial”.

RACISMO E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NOS JORNAIS DE ALAGOAS EM 1912

As representações sociais são sentidos produzidos coletivamente que se generalizam e se estabilizam criando uma familiaridade onde antes havia fraturas, ou falta de sentidos. As representações se entrecruzam e se cristalizam mutuamente através de uma palavra, de um gesto ou de uma reunião no cotidiano impregnando nossas relações, nossas produções e nossa comunicação (MOSCOVICI, 2003). Dessa forma, as expressões linguísticas difundidas popularmente sobre as religiões de matriz africana, se tornam o principal mote de relação para com as mesmas. E, à medida que tais expressões são corroboradas oficialmente, como no caso dos jornais impressos, a relação entre a população racista e tais Casas religiosas, que antes era de caráter privado, ganha legitimidade de ação pública racista.

A estratégia política de associar a figura do oligarca Euclides Malta às Casas de Xangô, misturando e intensificando o descontentamento com ambos, favoreceu uma explicitação hostil frente ao Xangô, ao passo que assumir a hostilidade ao oligarca era o comportamento esperado:

A repulsa provocada entre o povo em geral pelos últimos actos do Sr. Euclides Malta rapidamente transformou-se em ódio, quando se soube que o execrado governador de Alagoas, escapando-se pelos fundos do palácio para tomar em Bebedouro, longe das vistas do povo, um expresso com destino a Cinco Pontas (...). Esse ódio que alastrara se por todos aquelles que não faziam parte da camarilha abjecta e da reduzida guarda de escribas do refinado oligarcha como enorme caldeira efervecente, augmentou, quando se teve a certeza de que o Sr. Euclides Malta, antes de sair ás escondidas, ordenára maior força na pilha da bruxaria.⁵⁶

Repulsa e ódio são sentimentos que os jornais atribuem à população em relação ao

56 Jornal de Alagoas. *Bruxaria: Xangô em Ação – a oligarchia e o “ogum”, o povo invade os covis – documentos preciosos – Um bode sacrificado – Exposição de ídolos e bugigangas*. 4 de fevereiro de 1912. Catálogo Odè-Ayé.

governador e, conseqüentemente às Casas de Xangô. Alega-se que, o governador, com sua fuga sorrateira e sua suposta e insistente relação com as casas de *feitiçaria barata*⁵⁷, mantém um comportamento de afronta para com a população que exige, publicamente, reparações ascéticas por tantos anos de dominação pela *bruxaria* e pela covardia de seu governo. Tais reparações iniciaram-se com a invasão dos *covis* de *fetichismo ignorante* após a fuga do *inepto* governador para o Estado vizinho, com a intenção de livrar Alagoas definitivamente desses *antros endemoniados* que tanto prejuízo causou para o Estado. Citando tais prejuízos, o Jornal de Alagoas chega a enumerá-los: Tais Casas mantinham em completa desorganização a polícia, e em completa debandada todos os outros poderes orgânicos do Estado, favorecendo *manhosamente uma centena de praças, que nunca existiram, em proveito dessas casas*⁵⁸.

Nota-se em tais matérias, que, apesar de adjetivos inferiorizantes há associados aos mesmos certo poder que parece contradizer o menosprezo frente a essas Casas. Isto é, associado aos adjetivos *fetichismo ignorante*, *antros endemoniados*, *feitiçaria barata* vê-se a declaração de que Euclides Malta construiu uma oligarquia longa graças, justamente, ao apoio que tinha de tais Casas e que essa ligação desorganizava o Estado, a polícia e as demais esferas do poder. Além de condenar a morte pessoas que porventura se opusessem ao governo e a ligação deste estabelecida com as Casas. Como exemplo, temos o relato que consta no Jornal de Alagoas de 4 de fevereiro de 1912, em que há a denúncia de que estavam jurados de morte os candidatos da oposição Clodoaldo da Fonseca e José Fernandes de Barros Lima, e a matéria de 12 de fevereiro de 1912 que relata que no ato da devassa foram encontrados despachos malignos contendo os nomes ou figuras que representassem os opositores do governo. Isto é, o poder do *xangô* atua nas esferas micro – condenando pessoas à morte – e macro – desestruturando o Estado.

As estratégias usadas contra o governador Euclides Malta, sendo a principal delas a sua ligação com as Casas de Xangô, não podem ser vistas como apenas um forte álibi para derrubá-lo. Precisam ser pensadas também como uma acusação conveniente que gera como conseqüências secundárias a sanção de um incômodo em relação à presença massiva das Casas de Xangô em Maceió. A ordem estabelecida, com suas condições de dominação, direitos e imunidades, privilégios e injustiças sustenta-se por ser sentida como natural. A dominação, assim, se mantém através de uma violência simbólica, que Bourdieu (2005, p. 7) define como uma violência suave (...) *insensível, invisível as suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente*

57 Idem. Op. Cit.

58 Idem. Op. Cit.

simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou até do desconhecimento, do reconhecimento e do sentimento.

A ambiguidade presente na adjetivação do Xangô demonstra o quão ambígua é a relação da população com a presença negra, misteriosa e poderosa pelo oculto dos rituais e pela resistência histórica das religiões de matriz africana. Um lugar que é caracterizado como sendo *foco de prostituição e indolência* precisa, por ser perigoso, passar pela prova *deante dos olhos bem abertos de milhares de pessoas*⁵⁹, a comprovar o que se designa decisão e ação exclusiva da população: adentrar os designados antros, descrita pelo Jornal de Alagoas (1912) como uma pequena sala, cheia de pinturas grosseiras, hieróglifos de ídolos, bancos imundos e porcarias misturadas a poeira e suor de negro, intitulada também de panela de feitiço. *Eis todo o cortejo bestial que cercava e prestava mão forte ao governo do Sr. Euclides Malta.*⁶⁰

Os adjetivos pejorativos destinados a Euclides Malta eram redirecionados tanto aos xangôs, como também ao próprio Estado de Alagoas que se encontrava num *pântano*, numa *anarquia*, com *a justiça postergada e vencida* e os municípios entregues às *figuras perigosas e ao banditismo*⁶¹. Sobre o racismo linguístico propriamente dito, que é caracterizado como a discriminação arbitrária usando a cor e traços negros como forma de legitimação de argumentos inferiorizantes, há em fontes da imprensa expressões de desvalorização que caracterizaram as pessoas negras, descendentes de africanos e pertencentes ao xangô, especialmente quando se referem aos líderes religiosos: a feição de *símio* de Tio Salu, a risada de *megera* e *olhos esgazeado de víbora* de Tia Marcelina quando em transe, os *cânticos desafinados e o infernal batuque* dos rituais religiosos e a alegação de que tais pessoas são descendentes dos negros africanos – *raça atrasada e fraca, ignorante e cega, que vive uma vida selvagem em cubatas que mais se assemelham a covis de feras que a Europa culta diariamente dá caça*⁶².

As formas maniqueístas de compreender as diferenças culturais e fenotípicas a partir das categorias superior e inferior, culto e ignorante, evoluído e primitivo que são atribuídas à Europa (branca) e à África (negra) respectivamente, refletem, segundo Fanon (2008), nossa tendência

59 Jornal de Alagoas. *Bruxaria: Xangô em Ação – a oligarchia e o “ogum”, o povo invade os covis – documentos preciosos – Um bode sacrificado – Exposição de ídolos e bugigangas*. 4 de fevereiro de 1912. Catálogo Odè-Ayé.

60 Idem. Op. Cit.

61 Idem. Op. Cit.

62 Jornal de Alagoas. *Bruxaria: Xangô em confusão – Mais notas e informações – Os mystérios da carne – “Santo” de Santa Luzia do Norte*. 8 de fevereiro de 1912. Catálogo Odè-Ayé.

colonialista introjetada. Por o Brasil ser um país colonizado, explorado e miscigenado, onde foi negada a possibilidade ontológica indígena e africana, restou como única alternativa a aderência a uma concepção eurocêntrica de mundo que, ao mesmo tempo em que gera uma negação da formação brasileira, produz um engodo alienante que faz crer em um ideal de branqueamento que na prática, nunca será alcançado.

Essa crença em uma pureza racial eugênica é reconhecida nas expressões distanciadas que os jornais descrevem os eventos ocorridos contra as Casas de Xangô e seus adeptos. A forma irônica com que a notícia do Jornal de Alagoas de 8 de fevereiro de 1912 relata a exposição dos objetos apreendidos na devassa de 2 de fevereiro do mesmo ano, reflete o tom de pilheria e vitória da oposição frente às ações contra Euclides Malta e o xangô:

A sala da “Liga” estava transformada em museu e tinha o aspecto alegre de um presepe em noite de natal (...). Lá estavam garbosos, na sua fealdade de obra mal acabada, “oxalá”, “oghum-taió”, “oghum-china”, “xangô-nilê”, “xangô-china”, “azuleijú”, “oyá”, “oxum-êkum” e tantos outros “santos” que a idolatria africana phantasia para illudir os incautos e ignorantes.⁶³

Como se não bastasse as matérias oficiais que deturpam a imagem dos xangôs e seus adeptos, e de Euclides Malta, outras chamadas do Jornal de Alagoas, essas num tom de galhofa e cômico, se utilizam dessa suposta ligação para intensificar ainda mais a idéia pejorativa dos cultos de origem africana e desqualificar o governador Euclides Malta. Nas chamadas para o carnaval, uma sátira do que seria um cordão com *oghum taió na frente, - Euclides em corpo e alma fazendo medo a carranca do entrudo*⁶⁴, sendo associado ao *Rei do Congo, rei do mal*. Ainda na mesma chamada, ridicularizam Euclides Malta chamando-o de *Euclides dos telegramas*, numa associação direta ao pedido que o governador fez ao governo federal no sentido de voltar à Maceió escoltado. Pedido esse que foi atendido, mas não surtiu efeito na sua manutenção no poder, pois ao voltar para Maceió depois da fuga forçada, foi recebido com protestos e o comércio fechado, fazendo voltar definitivamente para seu exílio em Recife.

O nome de Euclides Malta *enegreceu*, isto é, passou a ser associado com todos os adjetivos

63 Idem. Op. Cit.

64 Jornal de Alagoas. *Bruxaria: Xangô em confusão – Mais notas e informações – Os mystérios da carne – “Santo” de Santa Luzia do Norte*. 8 de fevereiro de 1912. Catálogo Odè-Ayé.

que se associavam os negros e sua cultura e herança africanas. Após o dia 2 de fevereiro de 1912, com a vitória do intento da devassa e da expulsão de Euclides Malta do Estado, as descrições referentes ao seu governo se distanciam cada vez mais de críticas a administração, a organização e a política. O jornal do dia 8 de fevereiro de 1912 está repleto de referências sobre a devassa, a vitória dos opositores, como textos pejorativos, irônicos e degradantes, que estreitam ainda mais a ligação entre Euclides Malta e o xangô. A chamada de *cáfila maltina*, ou *canalha maltina*, inclui políticos partidários, apoiadores e adeptos do xangô, que são misturados na sua *monstruosidade moral, hábitos corruptos*, praticantes de *nefandos crimes pela causa negra da Infamia*. Em contrapartida, os opositores são os *bons e invencíveis correligionários de honroso oposicionismo* em busca da conquista da *liberdade e dessa felicidade publica que outr'ora enchia de alegria e riso o coração do povo de Alagoas*.⁶⁵

Também nessa mesma reportagem de 8 de fevereiro, novamente o povo surge como a instância que decidiu sobre o destino de Alagoas e que elegeu Euclides Malta como o *grande homem que lhe escarrará a podridão geral*, e seus correligionários como *os empreiteiros da miséria de Alagoas*. O povo demonstrou, não pela primeira vez, *francamente o seu justo ódio ao delapidador da Honra de Alagoas*.

Quer dizer, qualquer ação, mesmo que seja atroz e embalada pelo ódio, é justa quando se têm como fim a conquista do *Bem soberano*. É a oficialização, legitimação da barbárie, que segundo Foucault (2000), está representada pelo Direito. A guerra de raças do século XVIII vai ser retomada pelo racismo de Estado no século XIX. O direito de vida e morte associado ao soberano representa uma desnaturalização desses processos radicais, tornando-o parte do campo do poder político.

A devassa não se restringiu ao dia 2 de fevereiro de 1912, nem a pilhéria à observação dos objetos apreendidos das Casas invadidas, pois, na matéria do Jornal de Alagoas de 8 de fevereiro de 1912 registra-se que *continua a caça aos covis dos feiticeiros* em Pratagy, Santa Luzia do Norte, Atalaia, Tabuleiro do Pinto, Alagoas e outros lugares. E ainda registra na matéria que continuarão divulgando informações sobre essa caça, para que o público conheça *essas cousas da baixa política do sr. Euclides Malta*.

Enquanto Euclides Malta tentava contornar a situação à distância, não admitindo a derrota e

65 Idem. Op. Cit.

humilhação frente à expulsão do Estado, a onda de intolerância contra o xangô se amplia e ganha a popularidade carnavalesca. Blocos carnavalescos que antes eram declaradamente de origem negra se tornam uma sátira a essa referência quando instituem desfiles que fazem críticas à religião *precedidos do infernal batuque análogo*, trazendo *o endiabrado grupo um arsenal de “santos” e “bugigangas”*. *Grande massa popular acompanhava o chistoso grupo; que com muito espírito exibia-se pelas ruas danças macabras. Magnífico!*⁶⁶

Satirizando e mantendo a rechaça às referências da *parda tyrannia oligarquica e a negra tyrannia do xangô*⁶⁷, o povo se desinfetava dos *micróbios maltinos*, numa fusão entre Euclides Malta e os xangôs que simplificava em um só alvo a fonte de todos os males do Estado. O uso assim, de representações oficiais contra Euclides Malta (pardo) e o xangô (negro), são fortalecidas pelas manifestações extra-oficiais com o mesmo teor semântico: de rechaço, inferiorização, racismo, satanização e descarte. Cria-se assim, um sistema de valores, ideias e práticas com a função de estabelecer uma ordem que possibilita as pessoas a se fixarem em seu mundo e controlá-lo, e favorece a comunicação visto que os valores se tornam comuns, compartilhados. A concepção intolerante e racista exteriorizada no ano de 1912 se ancora numa naturalização dessas práticas a tal ponto que tornam invisíveis tanto a negritude alagoana quanto o racismo que a invisibiliza.

O QUE NOS RESTA PÓS 1912: A MUTAÇÃO/MANUTENÇÃO DO RACISMO

A manutenção da perseguição e repressão aos cultos de matriz africana em Alagoas após 2 de fevereiro de 1912 se perde de vista e se dilui nas notícias do jornal que, com o passar dos dias vai informando cada vez menos sobre esse assunto. Dessa forma, só se pode supor até onde durou a proibição dos cultos, se é que algum dia durante o século XX as Casas de Xangô se livraram da perseguição. Essa reticência surgida pelo sumiço do xangô nas páginas dos jornais é evidente quando se encontra referência sobre a religiosidade de matriz africana no Jornal de Alagoas, até onde se saiba, só no ano de 1927. Isto é, quinze anos depois do evento da devassa que se tornou pauta principal no mesmo jornal.

Quanto mais a origem das representações sociais é esquecida e sua natureza convencional é

66 Jornal de Alagoas. *Prato do dia; Por nossa porta; Nas ruas; A volta do Oligarcha*. 20 de fevereiro de 1912. Catálogo Odè -Ayé.

67 Jornal de Alagoas. *Reflexões*. 24 de fevereiro de 1912. Catálogo Odè -Ayé.

ignorada, mais fossilizada se torna. Deixa de ser ideal para ser material ganhando uma forma definitiva através da localização da representação em determinada categoria. Assim, as representações exaustivamente expressas nos jornais de 1912 sobre o xangô, de tão “naturalizadas” se tornam também prescritivas e auto-evidentes. Isto é, as representações se impõem sobre nós através de uma estrutura anterior a nós e uma tradição que a sustenta no presente, fazendo com que não questionemos sobre elas e, conseqüentemente, as reproduzamos tal qual.

Dessa forma, vemos as expressões racistas e discriminatórias em relação ao xangô e aos descendentes de africanos que foram expressas no ano de 1912 serem reproduzidas em 1927, numa matéria que fala de como o brasileiro é visto pelos estrangeiros e como a Europa encara a religião de matriz africana. Tem-se nessas duas perspectivas uma contradição, já que somos considerados submundo pela herança africana, quando na Europa a feitiçaria seria valorizada:

De povo ignorante temos sido tratados, ignorante e supersticioso, herança do africano e do selvagem, pelo motivo, aliás, justo de ser o nosso povo sobremodo crente em efeitos de bruxedos mais ou menos pitorescos.⁶⁸

Identificar que no ano de 1927 ainda se relacionava a África à superstição, ignorância e selvageria, e que somos vistos, enquanto brasileiros, da mesma forma pelos estrangeiros (e isso ser definido como sendo uma visão justa), significa que as representações que foram alardeadas contra a África e sua herança no Brasil no ano de 1912 persistiram através de uma propaganda vitoriosa que não precisa insistir veementemente em sua ideologia para que ela se sustente. Até porque, como consta na própria matéria, o Estado da Bahia e a cidade de Recife estão infestados dessas manifestações *de baixo espiritismo*, mas, Maceió, que *já foi, no tempo dos Maltas, o roçado compensador desses exploradores dos pobres de espírito*, passou a manifestar apenas de forma velada *suas mesas de mandigueiros xangôs*. Eis, assim, a evidência de que a perseguição material, humana e simbólica travada entre os anos de 1911 e 1912 surtiu efeito. Mesmo não tendo aniquilado definitivamente com as Casas de Xangô do Estado, a perseguição concentrada, ao menos manteve longe dos olhos e ouvidos dos maceioenses as manifestações do que se intitulam nos jornal *de educação ainda precária*.

68 Jornal de Alagoas. *Bruxaria*. Maceió, 18 de fevereiro de 1927. Catálogo Odè-Ayé.

Numa matéria do Jornal de Alagoas de 4 de outubro de 1936 escrita por Edson Carneiro, há uma descrição de manifestação negro-religiosa *da Bahia*. Na matéria anteriormente citada, do ano de 1927, ainda se faz referência ao xangô que é tido senão como extinto, ao menos como silenciado a partir do ano de 1912. Já em 1936, essas referências alagoanas parecem perdidas, pelo menos para o novo propósito surgido na década de 1930, que é de valorização da mestiçagem, e a Bahia aparece como a fonte de observação e exemplo.

A década de 1930 é um período marcado pela ressignificação da presença negra no Brasil, de busca de uma identidade nacional. Assim, busca-se na mestiçagem valores positivos para uma afirmação brasileira, e a Bahia é considerado o Estado onde a mestiçagem enquanto referência se instaura, visto ser considerada uma das regiões com maior contingente negro do país. Jorge Amado, escritor baiano, por exemplo, traz em seus romances a *utopia da democracia racial* como projeto na década de 1930 (SCHWARCZ, p. 35, 2009).

As referências direcionadas à Bahia transformam a perspectiva alagoana pela nova ideologia nacional: a democracia racial justificada pelo povo mestiço. Dessa forma, importando essa ideologia, assim como importando matérias prontas de jornais da região sudeste e do Estado da Bahia, o Jornal de Alagoas traz uma nova perspectiva sobre a religião negra ou candomblés que, convenientemente, não se localiza mais no Estado de Alagoas, e sim fora dele. Revela ainda uma recente característica, pelo menos no que tange a descrição escrita até então, que inclui nos candomblés uma forte presença ameríndia nas suas manifestações. O xangô “traçado” se tornou uma espécie de eufemismo que amenizava a presença negra na religião negra. E por mais que isso pareça uma contradição infundada, a diminuição pelo menos aparente dessa referência negra, tornava a religião menos estigmatizada, já que na escala de valoração racial, o indígena é mais valorizado que o negro (MUNANGA, 2004).

O orixá Ogun passa a ser um caboclo, mistura de índio com branco, assim como Oxossi, Oxalá e Iemanjá. Xangô, apesar de ser um *orixá de culto universal entre os negros da Bahia, também consente em aparecer no meio dos caboclos de Angola*.⁶⁹

Durante o século XIX e começo do século XX no Brasil, a mistura das raças era vista como uma degenerescência da raça branca superior. A pureza da raça branca deveria ser preservada para

69 CARNEIRO, Edison. Religiões negras da Bahia. *Jornal de Alagoas*. Maceió, 4 de outubro de 1936, p. 1. Catálogo Odè-Ayé.

se preservar o mínimo de civilidade. O famoso médico maranhense radicado na Bahia do século XIX, Nina Rodrigues, citado por Schwarcz (2010), defendia que as raças humanas correspondiam a realidades distintas e, portanto, não eram passíveis de cruzamento e, se assim o fossem, geraria “descendentes degenerados”. Nina Rodrigues, Silvio Romero, Euclides da Cunha e tantos outros escritores e pesquisadores conceituados, alardeavam que a mistura das raças tendia a desfavorecer a raça tida como superior, a branca.

Após a República inicia-se um processo de busca da identidade nacional, de uma nacionalidade, que ganha ênfase na década de 1930. Buscam-se símbolos que representem essa nacionalidade, e há um apelo para elementos como a história, a tradição, ritual formalistas e a definição de um povo uno que surge graças à supressão da pluralidade (SCHWARCZ, 2010).

Assim, na década de 1930 foi difundido o ideal da mestiçagem, agora mais cultural que biológico, como maior representante do Brasil, do povo brasileiro. Graças às novas obras ufanistas de Oswald de Andrade, Mário de Andrade e seu livro *Macunaíma*, e finalmente Gilberto Freyre com *Casa grande e senzala*, é que a descrição da história do Brasil ganhou contornos de uma mestiçagem pacificada oriunda de uma escravidão complacente com as diferenças e hierarquias.

A mestiçagem ganha escopo semântico-interpretativo quando os pesquisadores e demais personagens da época que se interessam pela cultura local, passam a vê-la através do viés culturalista. O foco na mestiçagem física é convertido para a mestiçagem cultural. Tudo se mistura, não só o candomblé com a pajelança, mas o candomblé com o espiritismo de caboclo.

Vê-se assim, que apesar da nova propaganda a favor da mestiçagem e das manifestações agora mestiças da religião negra (na Bahia), ainda se sustenta ideais de inferioridade e degenerescência. Como se o que antes parecia uma ameaça a ordem social, e por isso precisava ser combatido, passa a ser visto com certa indulgência frente a *mythica pobríssima dos negros bantus que, fuzionando-se com a mythica igualmente pobre do selvagem ameríndio, produziu os chamados candomblés de caboclos da Bahia*⁷⁰. As religiões negras, como são intituladas no jornal, passam a ser encaradas como uma amostra do *folk-lore* tradicional que inclui os *cucumbys*, o samba, a capoeira, o batuque, com a ressalva que a manifestação religiosa só veio à tona como se apresenta no final do século XIX, isto é, tardiamente.

A concepção mestiça tendeu a se generalizar, pois o discurso sobre a pureza de raças perdeu

70 Idem Op. cit.

força, como também não havia purezas culturais e ideológicas, tudo estava necessariamente misturado a ponto de não haver cultura indígena, africana e europeia, mas apenas a cultura brasileira. Essa concepção mestiça da população e da cultura gera a concepção ideológica da democracia, onde não há barreiras biológicas nem culturais, e por isso não há desigualdade. Gera, portanto, uma confusão que se reflete na apatia das minorias que não percebem os sutis mecanismos de exclusão (MUNANGA, 2004) e na massificação de um sincretismo que beira a cegueira por não identificar peculiaridades das manifestações político-culturais, principalmente relacionados às de matriz africana. É o que se detecta na matéria do Jornal de Alagoas do ano de 1936 que denuncia o fanatismo religioso no sertão cearense, incluindo na categoria de fanatismo o Juazeiro de Padre Cícero, a Campanha de Canudos e a guerra dos quilombos.⁷¹

Porém, é indiscutível que houve uma valorização da presença dos negros no Brasil quando esta é pensada através de um sincretismo formador da nacionalidade. É o que acontece na matéria que descreve a festa de Iemanjá, sendo este orixá e seus fundamentos descritos com adjetivos positivos, como: “o maior orixá das águas”, “poderoso orixá”, “homenagem à augusta Senhora”⁷², além de insinuar possíveis milagres como o referente a uma senhora que dança e chama a atenção na festa, sendo que dias antes não andava por causa do reumatismo que tinha. O destaque à festa tão peculiar e exótica (não mais demoníaca e execrante) é que ela se desenrola no Estado da Bahia. Quando se faz referência a religião negra em Alagoas, se destaca a relação da manifestação do xangô às classes pobres, sendo uma manifestação muito modesta que procura *recanto solitário* ou pontos isolados na *Ponta Grossa, Prado, Pharol, Levada*⁷³, etc. Além do que, o xangô no Jornal de Alagoas, aparece como notícia policial: *A nossa reportagem soube que a polícia havia dado uma batida numa sessão de macumba e que a diligência obtivera o mais franco êxito.*⁷⁴

Na década de 1930 o xangô, agora denominado de Candomblé, volta a ser mencionado. Apesar de ainda haver menção ao *barulho infernal* das festas e à perseguição policial, o tratamento começa a se diferenciar quando abrem espaço para um adepto da religião falar ao jornal e afirmar que o candomblé *é uma religião como outra qualquer*⁷⁵ e quando associam cada orixá a um santo

71 Jornal de Alagoas. *Fanatismo, consequência moral da superstição e penúria*. Maceió, 27 de setembro de 1936, p. 3. Catálogo Odè-Ayé.

72 Jornal de Alagoas. *A festa da Rainha do Mar*. Maceió, 30 de setembro de 1936, p. 3. Catálogo Odè-Ayé.

73 Jornal de Alagoas. *No silêncio da noite o candomblé de “Oxum” trabalhava*. Maceió, 11 de outubro de 1936, p. 8. Catálogo Odè-Ayé.

74 Jornal de Alagoas. *No silêncio da noite o candomblé de “Oxum” trabalhava*. Maceió, 11 de outubro de 1936, p. 8. Catálogo Odè-Ayé.

75 Idem. Op cit.

católico correspondente. Isso demonstra que o silenciamento perpetrado em 1912 não foi completo, já que o “barulho infernal” insiste em se manter, mas, há uma espécie de tratamento diferencial no jornal comparativamente aos constatados nos anos anteriores. Apesar da prisão dos adeptos e a apreensão dos objetos litúrgicos se repetirem, os adeptos já possuem nomes e direito a declararem-se no jornal. Isto é, houve uma humanização do xangô graças à mestiçagem ou ao sincretismo que branqueia a religião, tornando-a mais aceitável.

Não se muda a concepção racista, hierárquica sobre a população negra que continua *atrasadíssima* e com *dificuldade em generalizar*, pois, não conseguem diferenciar a si da natureza. Mas, há uma complacência paternalista com essas criaturas tão fantasiosas e infantis, que ouvem barulho no mato, e imaginam que uma árvore (Iroco) sangra como gente. Assim, o negro oscila em sua função de ameaça a ordem social e cultural estabelecida e sua função de *animar a paisagem do Brasil com sua imaginação*.⁷⁶

Há, portanto, uma ambivalência presente nas notícias da década de 1930. Se por um lado, Alagoas é herdeira de uma tradição racista e discriminatória culminada no ano de 1912 com atos de violência generalizados contra as manifestações negras e os próprios negros, por outro lado, precisa se adequar às modernas concepções de brasilidade que incluem os negros como fator inevitável dessas concepções. Já que, durante as décadas após a abolição, a presença negra no Brasil não pode ser suprimida, ela passou a ser assumida, porém, com determinadas condições que dizem respeito a sua gradativa diluição na mestiçagem e sua subalternização como mão de obra a ser explorada.

A inclusão de matérias que ressaltam as vantagens da mestiçagem e que vêm com benevolência os cultos negros na Bahia demonstram a necessidade de familiarizar-se com as mudanças acontecidas no resto do país em relação à presença negra. Ao mesmo tempo em que ainda denuncia certa dificuldade em compreender com a mesma benevolência a presença negra em Alagoas. Por isso, mesclam-se na década de 1930 tanto matérias que exaltam os orixás baianos, quanto as que condenam os batuques infernais dos xangôs em Maceió. Segundo Moscovici (2003), a dinâmica das relações é uma dinâmica de familiarização, onde as pessoas, objetos e símbolos são percebidos e compreendidos em relação a prévios encontros e paradigmas. Com isso, a memória prevalece sobre a dedução, o passado sobre o presente. Então, para que uma concepção arraigada seja transformada, há que haver uma repetição do novo que a esgote e substitua.

76 CARNEIRO, Edson. Culto da natureza entre os negros bantús. *Jornal de Alagoas*. Maceió, 4 de novembro de 1936, p.4. Catálogo Odè-Ayé.

Assim, as variações nas notícias do Jornal de Alagoas demonstram essa passagem entre uma concepção familiar racista, e uma nova concepção mestiça ainda estranha. A última notícia de 1936 denuncia uma batida policial a uma Casa de Xangô com “infernai batuque”, mas que já possibilita uma concepção mais humana de seus adeptos quando os dá voz, nome e cargos. Em 1937, a única matéria que se refere à questão negra é a divulgação do Primeiro Congresso Afro-brasileiro que homenageia Nina Rodrigues e é presidido pelo alagoano Arthur Ramos⁷⁷. Esse congresso repercute ainda no ano de 1938, quando uma extensa matéria de 15 de maio revisa a história do negro no Brasil, desde sua chegada em tumbeiros com péssimas condições, até sua sobrevivência em condições desumanas e de sadismo de seus senhores.

A figura do negro se torna simpática frente a sua purgação na história da escravidão, com seus castigos e flagelos, dando à descrição histórica *certa affectação de lyrismo ao olhar para o africano*⁷⁸. Nessa mesma matéria se admite o risco de *endeusar o africano após o Congresso afro-brasileiro*, coisa que, sobremaneira não se deseja, mas precisa-se admitir que o negro não é esse monte *de lixo*, nem é a *pureza* que querem nos fazer crer para nos redimir dos maus tratos sofridos por eles. Porém, frente a tudo que sofreu, sobrevivendo e nos agraciando com sua presença e nossa *cordialidade* mútua, o brasileiro foi *amaciado* graças a essa mistura de raças. O negro tem *vocação para santo*⁷⁹.

Mesmo com uma nova e já recorrente concepção supostamente positiva da presença do negro no Brasil e em Alagoas, ainda há a insistência do que foi e continua sendo a concepção familiar sobre essa camada da população, e mais precisamente sobre um tema considerado tabu: a religião. Assim, por mais que as expressões declaradamente racistas tenham, aos poucos, sido abandonadas e a presença dos africanos e seus descendentes no Brasil tenha começado a ser valorizada, a perseguição afro-religiosa não seguiu o mesmo percurso. Nas matérias que ainda insistem em tratar das religiões afro-brasileiras em Alagoas, estas vêm associadas sempre a ilegalidade: *Mandou prender ‘Pedro Caminhão’ por pratica de macumba, contrariando deste modo as determinações da Delegacia da Ordem Policial Social.*⁸⁰

As notícias de jornais dos anos de 1930 vacilam entre a concepção tradicional de uma

77 Jornal de Alagoas. *Homenagem a Nina Rodrigues*. Maceió, 30 de maio de 1937, s/p. Catálogo Odè-Ayé.

78 Jornal de Alagoas. *O negro em Alagoas: Na integra a palestra do escritor Valdemar Cavalcanti*. Maceió, 15 de maio de 1938, p. 3. Catálogo Odè-Ayé.

79 Idem Op. Cit.

80 Jornal de Alagoas. *Macumba para ella deixar*. Maceió, 5 de março de 1938, p. 8. Catálogo Odè-Ayé.

natural marginalidade da cultura e do povo negro, e uma nova exaltação da história e presença negra no Brasil presente em denúncias de maus tratos⁸¹, fruto da concepção mestiça da identidade brasileira, e apontamentos críticos sobre a literatura nacional que, a exemplo do livro de Alberto Insúa (“Preto de Alma Branca”) do ano de 1926, ou invisibilizam o negro em suas histórias, ou os descreve como inferiores, humilhados e infelizes:

Tão grande é a incompreensão do novellista que intitula o livro de “o preto que tinha a alma branca”, dando desse modo um sentido de baixesa á cor negra, symbolismo illógico e anti-scientífico no caso.⁸²

O problema parece não ser mais a presença negra em terras alagoanas, e sim a afronta da insistência cultural, ou mais precisamente, religiosa. A presença da macumba, o xangô e outras denominações novas associadas à religião negra, continua sendo preterida. Até aí nenhuma novidade, a perseguição continua. Mas, a descrição dos ritos tem se configurado e ganhado nuances de outras misturas. Se até então o xangô se associou ou começou a ser associado com a pajelança, em 1939 ganhou contornos Kardecistas, seja na denominação do pai de santo ou babalorixá que passa a se chamar *médium*, seja na própria ritualística que agora se denomina *sessão*, acontecida numa sala ampla, tendo dispostos os *apetrechos necessários ao rytho branco*⁸³.

Independente das novas formas sincréticas que a religião negra vinha sofrendo pós 1912, e seja por quais motivos, se por estratégia de sobrevivência ou se por forças das contingências sócio-históricas, sua manifestação continuava sendo perseguida e vista como ilegal. Numa mesma reportagem os intitulados ora macumbeiros, ora médiuns, continuavam sendo presos e proibidas as sessões ou macumbas.

Ainda são “bárbaras” as manifestações, ainda são apreendidos objetos rituais e descritos com asco, definidos como “bruxaria”. Há uma relativização da presença negra em Alagoas, iniciada

81 Jornal de Alagoas. *Escravos, ainda, no interior da Parahyba*. Maceió, 19 de fevereiro de 1939, p. 4. Catálogo Odè-Ayé.

82 BASTOS, Humberto. O negro na literatura brasileira. *Jornal de Alagoas*. Maceió, 9 de abril de 1939, p. 5. Catálogo Odè-Ayé.

83 Jornal de Alagoas. *Na Macumba: quando gritam: "A polícia!" houve um terror pânico o "médium" emudeceu como por encanto e as mulheres escapuliram pelos quintaes quebrando as cercas*. Maceió, 23 de julho de 1939, p. 12.

a partir da inclusão de matérias baianas ou sobre a Bahia e, finalmente, a inclusão de uma matéria sobre Alagoas. Porém, os lugares comuns estabelecidos durante os séculos da escravidão e décadas após a abolição tendem a se cristalizar e gerar, dentro da banalidade das ideias naturalizadas, uma cultura e um mistério que faz esses lugares comuns ao mesmo tempo compulsivos e fascinantes (MOSCOVICI, 2001). Isto quer dizer que, por mais que novas ideias e valores sejam forjados sobre a cultura negra, antigos não são descartados. O que é possível acontecer é uma sobreposição de ideologias que hora mascara o racismo, hora o declara, num jogo estratégico de interesses políticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

O episódio do “Quebra de Xangô” de 1912 em Alagoas dá margem para inúmeras compreensões sobre o preconceito religioso em Alagoas. Afinal, um fato histórico de tamanha violência e de extensa perduração no tempo e espaço (pois não se reduziu a perseguições na capital do Estado) provoca marcas definitivas no presente.

Porém, por mais marcante e extenso que tenha sido tal evento, ele tem se apresentado com um misto de confusão e surpresa por boa parte da população alagoana: O “Quebra Xangô” era e ainda é desconhecido no século XXI. Alguns pesquisadores, artistas, cineastas e afro-religiosos, têm trazido à tona a discussão sobre esse evento. E, assim como o evento vem sendo estudado recentemente, muitas hipóteses sobre o mesmo ainda estão para serem formuladas. Dentre essas hipóteses, a mais divulgada versa sobre o possível silenciamento, senão, extinção dos cultos tradicionais de religião negra em Alagoas. Silenciamento no sentido de transmutação do que seria o xangô até o ano de 1912, e no que se transformou após essa data: uma espécie de culto discreto e silencioso com intuito de despistar a perseguição policial e o racismo. O que se denomina “silenciamento do xangô” também acometeu os estudiosos da temática negra em Alagoas nos anos subsequentes a devassa de 1912.

Graças ao silenciamento das elites (RAFAEL, 2004; DO BEM, 2008; CAVALCANTI & ROGERIO, 2008) os documentos históricos e livros que chegaram aos dias de hoje, trazem referências muito pontuais acerca do que caracterizava a presença negra em Alagoas. Arthur Ramos, alagoano e um dos mais afamados antropólogos da década de 1930 e 1940, se restringe a reinterpretar a obra de Nina Rodrigues, que traz como mote a valorização da África, o que o torna, de certa forma, *indiferente* às manifestações negras alagoanas (RAFAEL, 2012, p. 11). Abelardo

Duarte (2010), também alagoano, traz em seu livro sobre o “Folclore Negro das Alagoas” uma visão já explícita no título do seu livro: através da folclorização.⁸⁴

Assim, compreender Alagoas pela premissa de seu passado é um trabalho árduo, visto que o acesso a processos judiciais ou inquéritos policiais que remontam ao início do século XX é impossível, já que foram destruídos ou estão inacessíveis, assim como os documentos sobre a escravidão que, em sua maioria, foram queimados a mando de Rui Barbosa (BARBOSA, 1988).

Dessa feita, nos resta o acesso aos jornais de grande circulação à época, quais sejam: A Tribuna – órgão oficial do Partido Republicano em Alagoas, responsável pelo expediente do governo; e, principalmente, o Jornal de Alagoas surgido em 1908 como manifesto de oposição ao governo de Euclides Malta e, por isso, o principal divulgador da ofensiva contra o dito governador e às Casas de Xangô.

Dentro de nossa perspectiva, aproveitamos os anos de 1911 e 1912, período em que o xangô desponta como um dos principais assuntos nos Jornais graças a sua associação ao então governador Euclides Malta, para apreender sobre o racismo impresso em expressões inferiorizantes de deslegitimação e violência contra os adeptos da religião de matriz africana e suas referências. Tais expressões se configuram como representações sociais, que são palavras, expressões e ideias familiares a maioria da população graças a um processo de pensamento baseado na memória e em conclusões passadas (MOSCOVICI, 2003). Isto é, as representações divulgadas sobre o xangô nos jornais, nada mais são do que ideias recorrentes e familiares à população por motivo da escravidão e de todo o passado colonial, de imposição de uma ideologia que hierarquiza a cor e a raça. Assim, o que o Jornal de Alagoas favorece é uma espécie de oficialização do pensamento recorrente, com o intuito de deturpar a imagem do governador Euclides Malta e destituí-lo do cargo, mas, também e principalmente, declarar guerra a uma herança que insiste em resistir e manifestar seu poderio: a herança negra.

Constatamos, pois, que termos como: *Bruxaria, feitiçaria barata* em referência aos cultos de xangô, *covis de feitiço ignorante, antros endemoniados, foco de prostituição e indolência* em referência ao espaço dos cultos, além das expressões de degradação moral e estética relacionadas aos negros e as negras frequentadores dos cultos, como *prostituição e indolência, símio, megera*

84 A visão folclorizante enxerga a herança negra como sobrevivência, como restos de um passado a se preservar, fossilizado no museu, nunca como um conjunto de forças em processo. (LOPES, Nei. 1994 apud BARBOSA, W. N., 1994, p. 9)

refletem toda uma gama de representações sociais oriundas do período escravista brasileiro, em que a escravidão negra para ser justificada usava do álibi da inferiorização dos africanos. Mas, não só das heranças escravistas de hierarquia racial se sustentam as representações encontradas nos jornais de Alagoas do começo do século XX, também do período pós-abolicionista que instaurou o racismo científico como forma de justificar a nova condição do ex-escravizado. O ex-escravizado passou a ser visto como alguém que não tinha vocação para o emprego assalariado por conta de sua indolência, tendência à criminalidade, dentre outras, tudo isso para justificar a política imigrantista com intenção de branqueamento da população (AZEVEDO, 2008).

Tais expressões encontradas na campanha anti-maltina de 1911/1912 são reproduzidas no final da década de 1920 quando se define o brasileiro como sendo ignorante e supersticioso por causa de sua herança africana selvagem. Além das expressões que se repetem como *bruxaria*, inclui-se novas expressões como *baixo espiritismo* e *mesas de mandingueiros xangôs*, que demonstram uma transmutação do culto do xangô através de uma aproximação ao espiritismo kardecista ou à pajelança, ou ainda, uma confusão de interpretação recente sobre os xangôs, visto haver esses novos elementos de religiosidade em Maceió.

Já durante toda a década de 1930, houve uma mudança qualitativa em relação ao tratamento dispensado à temática negra no Jornal de Alagoas. O Brasil inteiro se devotava à busca de uma identidade nacional unificada, e a favor dessa busca estavam literatos, pesquisadores, políticos e estudiosos, dentre eles, Gilberto Freyre que em seu livro “Casa Grande e Senzala” mostrou aos brasileiros o ponto de vista de que a escravidão, apesar de seu caráter relativamente violento, possibilitou a junção das raças branca, indígena e negra, formando uma única população mestiça. A mestiçagem se tornou então, um fator de valorização nacional, e a partir daí se elegeu alguns dos seus aspectos para serem ovacionados. Nesse caso, a herança da etnia nagô na Bahia foi o principal foco de estudos e visibilização não só de baianos e residentes no Estado da Bahia, mas também dos alagoanos que negligenciaram os estudos sobre a herança negro-banto local, pela eleição da etnia nagô como a mais “evoluída” na escala gradativa em que encaixaram a África (LOPES, 1988).

Quando, por ventura, se referiam às casas afro-religiosas em Alagoas, estas eram notícias nas páginas policiais ainda como denúncia de ilegitimidade, o que esclarece dois pontos importantes sobre as consequências do “Quebra de Xangô”: o primeiro se refere à manutenção incessante da proibição e perseguição ao xangô no Estado mesmo no período em que há uma ressignificação da presença negra no país; o segundo demonstra que, ao contrário do que alguns pesquisadores

defendem⁸⁵, não houve o chamado silenciamento do xangô após 1912, visto que este continuava incomodando a população com seu *barulho infernal* na década de 1930.

Entre os anos de 1905 e 1940 houve ápices de divulgação de um racismo e intolerância religiosa nos jornais e panfletos diversos, relacionados a interesses políticos e a manifestação de um colonialismo insistente que demonstra um menosprezo à cultura negra, ao mesmo tempo em que um receio supersticioso de seu poder. Os ápices foram nos anos de 1911 e 1912, posteriormente houve destaque na década de 1930 quando uma onda em nível nacional de estudos sobre a população negra contaminou Alagoas, que passou a divulgar em seus jornais artigos sobre esses estudos. Enquanto, de um lado, em destaque no Jornal de Alagoas, se descrevia o folclore, a história e a religião negro-baiana, com menos destaque se avizinhava denúncias de uma presença negra incômoda que insistia em sobreviver mesmo com tanta perseguição: O xangô. O xangô, que passa a ser chamado de “macumba” e outras denominações correntes à época, ainda é visto como uma manifestação inferior da herança africana e, por isso, não merece os estudos e os destaques dados às manifestações principalmente afro-baianas.

Também é na década de 1930 que surgem descrições do xangô e os chamados Candomblés tendo associado a eles a presença indígena mais demarcada, além do próprio espiritismo kardecista com a ampliação da Umbanda (ORTIZ, 1999). Assim, tanto as Casas de Xangô foram se transmutando por motivo do processo histórico local, e influências nacionais, como a forma com que passaram a ser vistas perpassa por essa transmutação adaptativa, onde há uma forma mais amena de se descrever o xangô quando este é visto pela ótica sincrética, com índios e santos.

De qualquer forma, com a valorização da mestiçagem, a descriminalização das religiões de matriz africana no governo de Getúlio Vargas e a corrente valorativa da herança negra, as expressões usadas para descrever e pontuar a presença negra e do xangô em Alagoas passaram de ataques diretos, insultos e certo temor pelo suposto poder que detinham (relacionado ao mal) para uma forma mais branda, mas não menos pejorativa, que se não deturpa a imagem da africanidade em Alagoas (nos corpos e culturas), a desdenha encaixando-a num incômodo ainda por se resolver, e numa folclorização forçada que a destitui de poder mobilizador.

85 Como Gonçalves Fernandes (1941), Ulisses Rafael (2004), etc.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Fontes:

A TRIBUNA (Maceió) – 1905 - 1911.

JORNAL DE ALAGOAS (Maceió) – 1905 - 1940.

Livros:

APRATTO, Douglas. *Metamorfose das Oligarquias*. Maceió: EdUFAL, 2009.

AZEVEDO, Célia Maria M. *Onda negra, medo branco – O negro no imaginário das elites do século XIX*. 3ª Ed. São Paulo: Annablume, 2008.

BAKHTIN, M. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 14ª Ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

BARBOSA, Wilson N. *Atrás do muro da noite; dinâmica das culturas afro-brasileiras*. Brasília: Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2005.

_____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CAVALCANTI, Bruno César & ROGÉRIO, Janecléia Pereira. Mapeando o Xangô – notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió. *In: Revista Kulé Kulé: Religiões Afro-brasileiras*. Maceió: EdUFAL, 2008.

CERTEAU, M. de. *A Invenção do Cotidiano – Artes de fazer*. 3ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CHAUÍ, M. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

CONRAD, Robert. *Os Últimos Anos da Escravatura no Brasil*. Senado Federal, Conselho Editorial: Brasília, 2002.

COSTA, Craveiro. Cem anos de Jornalismo – Memória histórica sobre o jornalismo em Alagoas. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Alagoano*. Pp. 78-130. Maceió, 1931.

DO BEM, Arim Soares. Dominação da Subjetividade e repressão à religiosidade africana: uma práxis transatlântica secular. *In: Revista Kulé Kulé: Religiões Afro-brasileiras*. Maceió: EdUFAL, 2008.

DUARTE, Abelardo. *Folclore Negro das Alagoas – Áreas da cana-de-açúcar*. Pesquisa e interpretação. 2ª Ed. Maceió: EdUFAL, 2010.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FANON, F. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador: EdUFBA, 2008.

FERNANDES, Gonçalves. *O sincretismo religioso no Brasil – seitas, cultos, cerimônias e práticas mágico-curativas entre as populações brasileiras*. Curitiba, São Paulo, Rio de Janeiro: Guaíra Ltda, 1941.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 43 ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

IANNI, O. *Escravidão e Racismo*. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

JÚNIOR, Félix Lima. *Maceió de Outrora*. Vol. 2. Maceió: EdUFAL, 2001.

JÚNIOR, Manuel Diégues. *O Bangüê nas Alagoas – Traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional*. 3ª Ed. Maceió: EdUFAL, 2006.

LINDOSO, Dirceu. *A Razão Quilombola – Estudo em torno do conceito quilombola de nação etnográfica*. Maceió: EdUFAL, 2011.

_____. *A Utopia Arma – Rebeliões de pobres nas matas do Tombo Real*. 2ª edição revisada. Maceió: EdUFAL, 2005.

LOPES, Nei. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

MACIEL, Osvaldo B. A. *Filhos do Trabalho, Apóstolos do Socialismo: Os tipógrafos e a construção de uma identidade de classe em Maceió (1895-1905)*. 2004.156 p. (Dissertação de mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2004.

MOSCOVICI, S. *Representações Sociais – Investigações em Psicologia Social*. 4ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

MOURA, Clóvis (org.). *Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil*. Maceió: EdUFAL, 2001.

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

ORTIZ, R. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô Rezado Baixo: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912*. 2004. 262 p. (Tese de doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

VIEIRA, Elaine. O Trabalho: breve visão da concepção de castigo da antiguidade cristã, valor social afirmado na Enciclopédia *Rerum Novarum* no século XIX e despontar no século XXI como valor bioético. *Revista Bioéthikus*. Centro Universitário São Camilo, 2010.

Artigos:

LACOMBE, Américo J; SILVA, Eduardo; BARBOSA, Francisco de A. *Rui Barbosa e a Queima dos arquivos*. Brasília: Ministério da Justiça; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988, p. 11-26.

Acesso em: http://www.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/artigos/a-j/FCRB_FranciscodeAssisBarbosa_Apresentacao_livro_RuiBarbosa_queima_arquivos.pdf

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em Novo Mundo nos trópicos. *Mal-estar na cultura*. Rio Grande do Sul: UFRGS, Abril-novembro 2010.

_____. *O artista da mestiçagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RAFAEL, Ulisses Neves. Os silêncios do Quebra. Maceió: 2012. *Revista Graciliano*, Maceió, v. V, nº 13, p. 6-16, março/abril 2012.

Antirracismo, negritude e universalismo em *Pele negra, máscaras brancas* de Frantz Fanon

Gabriel dos Santos Rocha⁸⁶

Resumo: Esta resenha tem como objetivo analisar *Pele negra, máscaras brancas*, livro de estreia de Frantz Fanon no campo das letras, abordando as análises do autor martinicano sobre desdobramentos do racismo e do colonialismo como formas de dominação entre os seres humanos no mundo moderno, e sobre parte dos debates teóricos e literários que impulsionaram a luta antirracista e anticolonial no contexto pós-segunda Guerra Mundial.

Palavras-chave: Frantz Fanon; racismo; colonialismo; antirracismo e anticolonialismo; eurocentrismo e negritude.

Abstract: This review aims to analyze *Black Skin, White Masks*, the first Frantz Fanon's book, in which the Martinican author analyzes the developments on racism and colonialism as forms of domination among humans in the modern world, and on part of the theoretical and literary discussions that boosted anti-racist and anti-colonial struggle in the post-second World War context.

Keywords: Frantz Fanon; racismo; colonialismo; anti-racism and anti-colonialism; eurocentrism and negritude

INTRODUÇÃO

Nas primeiras páginas do ensaio *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon afirmou que pretendia tratar questões de tempo presente, delimitadas no espaço em que transitara o mundo francófono, porém, tratando-se de análises sobre fenômenos sociais ocorridos em diferentes partes do planeta – as relações assimétricas entre diferentes grupos humanos, marcadas principalmente pela questão racial – o autor considerou que o livro provavelmente contemplaria sociedades para além dos limites coloniais franceses. Fato que se consumou posteriormente, pois, o livro tornou-se um clássico do pensamento sobre a diáspora africana, do pensamento psicológico, dos estudos culturais e pós-coloniais – influenciou pensadores e militantes da descolonização dos países

86 Aluno de mestrado vinculado ao Programa de pós-graduação em História Social. Agência de fomento FAPESP.

africanos – da teoria das ciências humanas, da filosofia e da literatura, estimulando obras influentes nestas áreas e no pensamento político e social⁸⁷. Ao lado de *Os condenados da Terra*, concluído pelo autor em seus últimos dias de vida, *Pele negra, máscaras brancas*, influenciou diferentes gerações de militantes do movimento negro e da esquerda marxista não ortodoxa de diversas partes do mundo: Estados Unidos, América Latina e Caribe, Europa, África e, tardiamente, o Brasil.

Frantz Fanon nasceu em 20 de julho de 1925 na Martinica. Em sua juventude lutou junto às forças de resistência no norte da África e na Europa durante a Segunda Guerra Mundial sendo duas vezes condecorado com bravura. Estudou psiquiatria e filosofia na França, dirigiu o Departamento de Psiquiatria do Hospital Blida-Joinville na Argélia (hoje renomeado como Hospital Frantz Fanon), tornou-se membro da Frente de Libertação Nacional da Argélia, dedicou-se à luta contra o colonialismo e o racismo no mundo moderno. Entrou para a lista de procurados em todo território francês. Morreu em 6 de dezembro de 1961 nos Estados Unidos enquanto se tratava de leucemia⁸⁸. O conjunto de sua obra⁸⁹ é dedicado aos estudos culturais do mundo colonial do século XX, refletindo sobre as possíveis vias de descolonização dos povos. O autor demonstra claramente sua orientação pelo materialismo histórico quando considera que uma revolução não se faz através da cultura, mas através da transformação das condições materiais a partir das quais a cultura se torna possível. Deste modo, Fanon afirma que uma revolução cultural deve ser também uma revolução social que transforme todas as estruturas do sistema político e econômico vigente, portanto, a luta dos negros deve estar alinhada com a luta anticapitalista, e contra todas as formas de opressão existentes⁹⁰. Sua obra demonstra que a luta contra a opressão no mundo colonial deve abranger a totalidade das condições em que a opressão se manifesta, considerando fatores psicológicos, contexto histórico e social, sistema político e econômico. É preciso descolonizar as nações, mas também os seres humanos. Descolonizar é criar homens novos, modificar fundamentalmente o ser, transformar espectadores em atores da história⁹¹.

87 GORDON, Lewis R. , “Prefácio” in: FANON, Frantz, *Pele negra, máscaras brancas*. 2008. P.13

88 GORDON, Idem. P.13

89 Em seus 36 anos de vida, com uma carreira de escritor iniciada aos 25 anos, Frantz Fanon teve quatro livros publicados em vida: *Peau noire, masque blancs* (1952); *L'an V de la révolution algérienne* (1959); *Le damnés de la Terre* (1961). E uma publicação póstuma: *Pour la révolution africaine* (1964).

90 FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. P. 267

91 FANON. Idem. P. 52

AS IDEIAS DE FANON NO BRASIL.

No Brasil houve um silêncio sobre a obra deste autor até meados dos anos 1960. Suas ideias chegaram aqui em uma época de disputa entre o marxismo e o existencialismo na cena cultural e política, e como quase todas as ideias novas daquela época, chegaram através de livros europeus⁹², nos mostrando como boa parte das elites intelectuais brasileiras durante muito tempo ignorou não apenas a questão do racismo, como também o que foi produzido intelectualmente fora do eixo Europa e Estados Unidos. O sociólogo Antonio Sérgio Guimarães afirma que certamente a esquerda brasileira tomou conhecimento de Fanon através do extrato de *Damnés de la Terre* (1961), publicado na revista *Les Temps Modernes*, e do prefácio que Sartre escreveu para esta obra. As ideias de Fanon chegam ao Brasil num momento em que pensar a revolução social estava na ordem do dia, porém, passada esta fase, ao contrário do que ocorreu em outros lugares, as ideias do autor não foram objeto de reflexão exegética e crítica por parte de universitários e acadêmicos estabelecidos em centros de estudos⁹³.

Paulo Freire talvez tenha sido o primeiro intelectual brasileiro de grande reconhecimento a abraçar as ideias de Fanon, referências ao autor martinicano e citações de *Os Condenados da Terra* aparecem em *Pedagogia do Oprimido*, escrito entre 1965 e 1968 durante o exílio no Chile⁹⁴. Lewis R. Gordon no prefácio para a edição brasileira de *Pele negra, máscaras brancas* também afirma: “(...) uma leitura cuidadosa de *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire revela o quanto esta obra sofre influência de Fanon”⁹⁵.

Em 1968 foi lançada a primeira edição brasileira de *Os condenados da Terra*, porém, rapidamente tirada de circulação pelos órgãos da repressão. Neste mesmo ano Abdias do Nascimento parte para os Estados Unidos onde permaneceu exilado até 1981, é neste período que o líder do Teatro Experimental do Negro entra em contato com a obra de Frantz Fanon, amplamente traduzida, discutida e comentada naquele país, onde influenciou intelectuais e militantes comprometidos com a causa antirracista e com a revolução social, entre os quais, os Panteras Negras. Fanon passa a ser referido na obra de Nascimento a partir de *O genocídio do negro*

92 GUIMARÃES, Antonio Sérgio A., “A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra.” in: *Novos Estudos*, 8 de julho de 2008. P. 99-100

93 GUIMARÃES. Idem. P. 100-103

94 GUIMARÃES. Ibidem. P. 106

95 GORDON. P. 11

brasileiro, lançado em meados dos anos 1970 (Guimarães p. 105-106), suas ideias também marcaram os discursos dos jovens estudantes que incorporaram as fileiras do movimento negro brasileiro nas décadas de 1970 e 1980, entre eles os fundadores do Movimento Negro Unificado (MNU)⁹⁶.

UM OLHAR SOBRE *PELE NEGRA, MÁSCARAS BRANCAS*

Pele negra mascaras brancas, trata-se de um ensaio interdisciplinar, pois transcende as fronteiras acadêmicas: tem forte caráter sociológico, epistemológico, político e poético (o poeta e militante martinicano Aimé Césaire, ligado à negritude e ao surrealismo, é supracitado), se utiliza da psicanálise, faz análises clínicas, sócio diagnósticos, analisa também obras literárias e cinematográficas⁹⁷, propondo um conjunto de mecanismos retóricos que implementam diferentes maneiras de abordar um problema, a saber: as relações entre negros e brancos pautadas pelo racismo. O livro foi escrito quando o autor tinha 25 anos de idade e publicado quando tinha 27. Originalmente seria sua tese de doutorado em psiquiatria, recusada pelos membros da banca julgadora. Fanon obteve doutorado com outra tese, mas em 1952 conseguiu publicar o texto que havia sido recusado⁹⁸.

As análises psicológicas feitas pelo autor consistem em sócios diagnósticos, através dos quais se entende que a alienação do negro não é apenas uma questão individual, e sim um fenômeno socialmente construído, que opera como importante mecanismo do colonialismo⁹⁹, ou seja, funciona como engrenagem de um sistema político capitalista, sendo o racismo também, para além dos domínios coloniais, um mecanismo de distribuição de privilégios em sociedades marcadas pela desigualdade.

Entre as fontes que o autor utiliza neste estudo estão laudos clínicos psiquiátricos, pesquisas de campo entre um público diverso das Antilhas e da França (em grande parte estudantes e operários), obras literárias, cinematográficas e anúncios publicitários do mundo francófono.

96 GUIMARÃES. Op. Cit.. P. 105, 106, 110

97 SILVEIRA, Renato. "Nota do tradutor" in: FANON, Frantz, *Pele negra, máscaras brancas*. P. 8

98 GORDON, Op. Cit.. P.13

99 FANON, *Pele negra máscaras brancas*. P. 29

Porém tais fontes são mencionadas na introdução e aparecem ao longo do ensaio, não havendo uma lista de documentos e bibliografia no final do texto. No caso das entrevistas e dos laudos clínicos, o autor também dispensou o uso de tabelas e gráficos indicando percentuais de entrevistados ou pacientes.

No mundo latino – francófono, lusófono e hispânico – dos anos 1950 o racismo era considerado uma doença peculiar das sociedades anglófonas: Estados Unidos, Grã-Bretanha, Austrália, África do Sul¹⁰⁰. Contrariando tal pensamento, este livro nos mostra como a ideologia da suposta igualdade racial pode dar suporte para que o racismo se manifeste de maneira “velada”. Ser indiferente à existência do racismo, em sociedades multirraciais onde as relações sociais são marcadas principalmente pela assimetria entre os diferentes grupos étnicos significa dar suporte para quem detém a hegemonia, no caso das sociedades estudadas por Fanon, os brancos. O autor vê incoerência em comparar racismos de diferentes sociedades para dizer que o racismo de uma é pior do que o de outra¹⁰¹. Apesar das diferentes formas em que se manifesta, o racismo nas sociedades latinas é tão perverso quando no mundo anglófono, pois em todos os casos funcionará como mecanismo de exclusão social dos negros.

Embora as análises do autor sejam elucidativas para compreendermos as mais diversas formas de dominação e opressão sociais e políticas, o fio condutor das discussões privilegia o estudo do racismo no contexto colonial francês de meados do século XX¹⁰². Para Fanon a colonização não se limita à subordinação material de um povo, pois ela também fornece os meios pelos quais as pessoas são capazes de se expressarem e se entenderem, estando, portanto, no cerne da linguagem, nos métodos pelos quais as ciências são construídas, na produção cultural como a literatura, o teatro e o cinema.

O complexo de inferioridade do colonizado deve-se ao sepultamento de sua originalidade cultural, faz parte do processo de dominação colonial desconsiderar que o negro possui cultura, civilização e um longo passado histórico. Ao analisar criticamente o colonialismo, o autor também volta sua atenção para formas de reação e resistência contra a dominação europeia, estabelecendo ao longo do livro um diálogo com autores da *négritude*, dentre eles, Alioune Diop, Leopold Senghor e René Maran. As principais ideias discutidas sobre esses autores dizem respeito à

100 GORDON, Op. Cit., P. 13

101 FANON, 2008. P. 84-86

102 O livro foi publicado sete anos após o término da segunda guerra mundial.

reconstrução da história, da civilização e de uma cultura negra original como forma de restituir a identidade do negro suprimida pelo colonialismo. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

Entre os temas discutidos no livro está o papel da linguagem na construção de relações de dominação colonial, onde é analisado o status que a língua e a cultura do colonizador assumem no cotidiano dos colonizados e nas relações destes com os colonizadores. O autor considera que “falar é existir absolutamente para o outro” e o colonialismo faz com que o negro tenha duas condições de existência: uma para o branco, outra para o seu semelhante. “Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que esta linguagem expressa e que lhe é implícito.”¹⁰³ Nas colônias antilhanas o domínio da língua francesa funciona como forma de aproximação entre o negro e o mundo dos brancos, que se impõe como o “mundo civilizado.” Na medida em que o colonizado assimila os valores culturais da metrópole, ele supostamente estará escapando do que o colonizador chamou de “selva,” neste caso comunicar-se nas línguas crioulas seria uma das marcas de “selvageria.” É comum que esta “assimilação cultural” afaste o negro antilhano de seus semelhantes, e o desloque de seu grupo de origem.

No contexto colonial, tanto nas Antilhas, quanto nos países africanos, o negro que detém a cultura do colonizador se eleva em seu grupo social, porém, nunca se equipara ao branco. A língua funciona como porta de entrada aos valores do colonizador transmitidos através da cultura: literatura, filosofia, conhecimento científico, onde são enaltecidos os feitos históricos, o progresso, as conquistas, em geral, exemplos que demarquem a pretensa superioridade do europeu sobre os outros povos justificando sua hegemonia perante o mundo. Por outro lado, a valorização superestimada da cultura europeia, se fortalece na desvalorização das culturas dos negros, ou simplesmente, na total destituição cultural do colonizado, ou seja, na indicação de que há ausência de civilização entre os povos colonizados. Fanon tece críticas ao colono branco que impõe sua cultura e aos membros da pequena burguesia Antilhana que aderem aos hábitos europeus como forma de distinguirem-se de seu grupo étnico de origem, marcando assim uma ascensão social via “embranquecimento cultural.” Fanon salienta ao longo do livro que sua luta não é contra o homem europeu, nem contra a cultura europeia, mas contra os mecanismos políticos e ideológicos do colonialismo que hierarquizam os seres humanos e as diferentes culturas.

No segundo e no terceiro capítulo intitulado respectivamente “A mulher de cor e o branco”, “O homem de cor e a branca”, o autor continua analisando vias de embranquecimento

103 FANON, 2008. P. 34

tentativas de aceitação dos negros no mundo dos brancos através da união conjugal ou das relações sexuais, apontando que a presença da união matrimonial inter-étnica e da miscigenação não excluem a existência do racismo, não havendo necessariamente uma incompatibilidade entre ambos. Fanon nos mostra o complexo de inferioridade introjetada na psique de um negro ou uma negra pode influenciar na escolha do cônjuge privilegiando o branco ou a branca como parceiros ideais, tanto pela questão estética, que em sociedades racistas define-se o padrão de beleza branco como o belo por excelência, quanto pela questão material, pois, nestas mesmas sociedades a cor também se torna um marcador da distribuição de privilégios colocando os brancos no topo da pirâmide. Nestes dois capítulos, além de utilizar fontes orais, o autor se respalda sobre a crítica de dois romances de autores antilhanos: *Je suis martiniquaise* de Mayotte Capécia, para a relação homem branco/mulher negra, e *Un homme pareil aux autres* de René Maran para a relação homem negro/mulher branca¹⁰⁴.

Fanon entende que o racismo alia-se às barreiras econômicas como forma de garantir os privilégios das elites brancas, também funcionando como proteção aos brancos pobres, impedindo-os de decaírem ainda mais na pirâmide social¹⁰⁵. O racismo deve ser combatido como uma forma de opressão aliada à exploração econômica, e a manutenção das estruturas sociais. Tanto o materialismo histórico de Marx quanto a influência de ideias de Hegel, faz com que Fanon inclua a libertação do negro em um projeto universalista de libertação, considerando que todas as formas de exploração tem uma semelhança em comum, pois são aplicadas a um mesmo objeto: o ser humano. Esta tendência ao universalismo revelada desde a introdução do livro torna-se mais enfatizada do quarto capítulo em diante. Escrevendo no contexto imediato ao pós-segunda guerra, e ao holocausto de judeus, o autor frequentemente faz referência à questão do antissemitismo reforçando sua mensagem de solidariedade entre os oprimidos do mundo na luta contra todas as formas de opressão.

O racismo impõe aos indivíduos desvios existenciais: “aquilo que se chama de alma negra é frequentemente uma construção do branco”¹⁰⁶, do mesmo modo o suposto caráter negativo atribuído aos judeus resulta de construções do antissemita¹⁰⁷. Os estigmas construídos aos grupos

104 Não entraremos em detalhes da análise do autor sobre estas duas obras para não nos perdermos do objetivo desta resenha que é uma análise geral dos principais temas do livro.

105 FANON, 2008. P. 87

106 Idem. P. 30

107 Ibidem. P. 90

que se tornam bode expiatório em sociedades racistas são veiculados em ditados populares correntes no cotidiano, nas escolas, livros didáticos, histórias em quadrinhos, periódicos, literatura, cinema, teatro. O racismo e a colonização extirpam do negro qualquer aspecto de valor e originalidade. Diante disso, Fanon critica os negros que buscam o caminho do embranquecimento como tentativa de ilusoriamente atenuar sua situação de oprimido.

Em oposição ao racismo e a via do embranquecimento estiveram os intelectuais da *négritude*, já mencionados anteriormente. Aqui nos referimos ao movimento literário dos anos 1940 e 1950 integrado pelos intelectuais negros, em geral poetas e romancistas originados das ex-colônias francesas africanas e caribenhas, situados em Paris em torno da revista *Présence Africaine*. Segundo o antropólogo Kabengele Munanga:

A negritude nasce de um sentimento de frustração dos intelectuais negros por não terem encontrado no humanismo ocidental todas as dimensões de sua personalidade. Nesse sentido, é uma reação, uma defesa do perfil cultural do negro (...) uma recusa da assimilação colonial, uma rejeição política, um conjunto de valores do mundo negro, que devem ser reencontrados, defendidos e mesmo repensados. Resumindo, trata-se primeiro de proclamar a originalidade da organização sociocultural dos negros, para depois defender sua unidade através de uma política de contra-culturação, ou seja, desalienação autêntica¹⁰⁸.

A negritude nasce como uma reação ao racismo do branco, e uma negação à via do embranquecimento, através da afirmação de uma cultura negra dotada de originalidade e valores positivos. Fanon dialoga com tais ideias ao longo do ensaio tecendo críticas ao que ele vê como um essencialismo negro contido no discurso de alguns autores da negritude, e olha com desconfiança para qualquer busca de “um ser tipicamente negro”, ou de uma cultura negra que se sobreponha às várias culturas negras existentes. Um aspecto para o qual o autor chama a atenção consiste na armadilha de se construir uma identidade negra centrada na emoção, criticando, deste modo, uma afirmação atribuída a Leopold Senghor onde a “razão é grega e a emoção é negra”. O problema de uma negritude baseada neste tipo de essencialismo estaria no fato de querer construir uma identidade negra a partir de estereótipos criados pelos brancos para afirmar sua suposta superioridade¹⁰⁹. Para o autor, atribuir a emoção ao negro e a razão ao branco como características

108 Idem. P. 63

109 FANON, 2008. P. 118-120

inerentes à raça, reforçaria o mito de que os negros estacionaram em um estágio evolutivo superado pelos brancos. Tanto no racismo branco, quanto no antirracismo negro desta negritude há um fundamento comum: “(...) a verdade e o valor do homem estão contidos na raça. Em outras palavras, nos dois casos, a biologia suporta a cultura e dirige a história, tornando-as decorativas, em vez de práticas de atividades humanas”¹¹⁰.

Fanon defende que o negro não deve rejeitar a razão em detrimento da emoção, ao contrário, deve reivindicar a razão para si, que é algo inerente ao ser humano. Reivindicar a razão é defender a humanidade do negro, defender a essência humana que o racismo tenta lhe tirar. Portanto a luta contra o racismo deve ser travada no campo da razão. A afirmação de valores positivos para o negro deve tender ao universalismo. A antiguidade negra na África, e as complexas civilizações desenvolvidas neste continente são importantes para situar o negro na história da humanidade, e não para separá-lo. As culturas negras devem ser reconhecidas, sobretudo, enquanto culturas, sem o marcador étnico. A saída para o racismo está em colocar o negro em condição de igualdade com o branco no contexto universalista (superando o pretense universalismo eurocêntrico). A luta do negro contra o racismo e o colonialismo é pela conquista do reconhecimento de sua essência humana, e não de uma suposta essência negra: o branco deve reconhecer a humanidade do negro. Deve haver um reconhecimento recíproco entre os diferentes grupos humanos, que não pode ser unilateral como ocorre em sociedades racistas onde apenas o grupo dominante é reconhecido¹¹¹. A superação do que o autor define como condição neurótica onde o negro está aprisionado em sua “inferioridade” e o branco em sua “superioridade” deve ser superada através da luta, da transformação das condições materiais onde tais relações assimétricas se produzem. Com uma visão humanista e universalista Fanon defende a universalidade das lutas contra todas as formas de opressão que tem em comum a humanidade como objeto.

110 MUNANGA. P. 79

111 FANON, 2008. P. 180-181

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Minas Gerais: Editora UFJF, 2010.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: Editora Edufba, 2008.

GORDON, Lewis R., “Prefácio.” in: FANON, Frantz, *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: Editora Edufba, 2008.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A., “A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra.” in: *Novos Estudos*, 8 de julho de 2008.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo, Editora Autentica, 2009.

SILVEIRA, Renato da, “Nota do tradutor.” in: FANON, Frantz, *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia, Edufba, 2008.